THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY

Q.203
D561
v.4

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

TOME QUATRIÈME

JÉSUS-CHRIST — NAZAIRE

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

J. BRICOUT

PREMIER VICAIRE DE N.-D. DE LORETTE, A PARIS

ANCIEN DIRECTEUR DE LA *REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS*

TOME QUATRIÈME

JÉSUS-CHRIST — NAZAIRE

PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

1926

TOUS DROITS RÉSERVÉS

NIHIL OBSTAT :
Parisiis, die 5ª decembris 1926,
Léo DÉSERS
cens. design.

IMPRIMATUR :
Parisiis, die 5ª decembris 1926,
V. DUPIN
v. g.

Q.203
D561
v.4

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

J *(Suite)*

1. JÉSUS-CHRIST (Histoire). — Ce nom, le plus vénéré qui soit parmi les hommes, vient de deux mots grecs traduits eux-mêmes de l'hébreu. Jésus signifie *Sauveur :* c'est le nom personnel. Christ veut dire *Oint* ou *Messie*, parce que le Messie devait être, par excellence, celui qui a été oint ou consacré par Dieu : c'est le nom qui désigne la fonction. Avant de présenter au lecteur le personnage historique de Jésus-Christ qui, aux yeux des chrétiens, est réellement le Fils de Dieu, le Verbe incarné, quelques observations générales sont nécessaires pour préciser le caractère de cette étude.

PRÉLIMINAIRES : BUT DU PRÉSENT ARTICLE. — Les limites qui nous sont ici imposées, ainsi que la répartition des matières traitées dans ce *Dictionnaire*, contribuent à donner à notre exposition une allure particulière.

1° *Le point de vue d'ensemble sera strictement historique.* — Nous laisserons surtout parler les faits. Notre but n'est pas d'étudier la personne de Notre-Seigneur du point de vue théologique, en déduisant des données révélées les conclusions qu'elles renferment. Notre rôle n'est pas davantage de mettre en valeur, comme l'apologiste, les motifs de crédibilité qui ressortent des éléments de l'histoire. Toutefois, si le Sauveur lui-même a présenté sa vie comme une forte raison de croire, nous aurons soin de le constater. L'historien reste sur le terrain des faits, mais il n'en néglige aucun.

2° *La présente étude sera limitée à Jésus-Christ dans le Nouveau Testament.* — Notre dessein n'est pas de montrer comment la venue du Sauveur sur la terre a été préparée et prédite par les prophètes de l'ancienne Loi. Mais si, dans le Nouveau Testament, Jésus a présenté sa vie et son œuvre comme la réalisation des prophéties messianiques et si l'Église naissante les a considérées comme telles, nous ne manquerons pas de le noter.

3° *Toutes les questions préalables seront traitées à part.* — 1. *La question des sources.* A la base de tout travail historique il est élémentaire de placer l'examen des documents. Or, pour l'histoire de Jésus, seuls les écrits officiels du Nouveau Testament ont un véritable intérêt. Les rares allusions à la personne du Sauveur, faites par les historiens juifs et païens (Josèphe, Pline le jeune, Tacite, Suétone), les quelques renseignements authentiques fournis par les littératures patristique ou apocryphe sur sa vie et sa doctrine n'ajoutent, en somme, rien d'important au contenu des évangiles canoniques. Pour la valeur historique des sources, nous renvoyons donc à JEAN, LUC, MARC, MATTHIEU. — 2. *La question du milieu évangélique.* Pour comprendre un personnage, rien de plus nécessaire que de le situer dans son milieu. Ainsi avant de parler de Jésus, il convient d'étudier l'état politique, les conditions sociales, les aspirations religieuses du monde juif au début de l'ère chrétienne, en un mot le cadre de la prédication évangélique. Or cette question ressortit à l'article JUIFS (AUX ORIGINES CHRÉTIENNES). On ne trouvera donc ici que les seules indications indispensables à notre sujet. — 3. *Reste une dernière question préalable* soulevée par les enfants terribles du rationalisme : *l'existence même de Jésus.* Nous ne pouvons que la signaler en passant au lecteur. Il est certain que faire du Sauveur un mythe, c'est rejeter arbitrairement les témoignages les plus indiscutables d'une solide tradition historique. Le vrai, et souvent le seul mérite de toutes ces théories mythologiques sur *La légende de Jésus* est de mettre en évidence, par des surenchères outrées, les vices inhérents aux méthodes critiques de l'exégèse dite libérale.

4° *Notre exposé sera réduit à dessein aux données essentielles.* — Pour la vie de Notre-Seigneur il ne sera présenté qu'un aperçu très sommaire des faits. Pour l'étude plus intime de sa personne, nous tracerons seulement les grandes lignes du portrait. Aucun développement : nous procéderons plutôt par notations rapides, accompagnées des références les plus démonstratives. Aucune discussion critique : nous préférons nous en tenir à une simple exposition, en renvoyant à des articles spéciaux pour la réfutation des théories adverses. Notre méthode, enfin, sera surtout didactique, au risque de morceler un peu trop la matière. C'est dans ces limites bien définies que nous allons étudier successivement : I. La vie de Jésus. II. La personne de Jésus.

I. La vie de Jésus. — Nous nous bornerons ici à grouper les faits les plus importants dans leur cadre chronologique : I. Chronologie de la vie de Jésus. II. Principaux événements de la vie de Jésus.

I. CHRONOLOGIE DE LA VIE DE JÉSUS. — Pour fixer la date des principaux événements de la vie de Jésus, nous en sommes réduits à utiliser les synchronismes. Malheureusement les faits de l'histoire

633142

profane mentionnés dans l'Évangile sont relativement rares et, de plus, il n'est pas toujours facile de les dater d'une manière précise. D'où le caractère quelque peu flottant des conclusions chronologiques concernant : 1° la naissance; 2° le baptême; 3° le ministère; 4° la mort du Sauveur.

1° *Date de la naissance de Jésus.* — 1. *Données évangéliques.* Jésus est né avant la mort d'Hérode le Grand, Matth., II, 1, au temps où se faisait dans l'empire romain un recensement général ordonné par Auguste, Quirinius étant pour la première fois gouverneur de Syrie. Luc., II, 1-2. — 2. *Données de l'histoire profane.* Or Hérode est mort au printemps de l'an 4 avant l'ère vulgaire. D'autre part, un recensement général n'a guère pu avoir lieu avant la pacification complète de l'empire marquée par la fermeture du temple de Janus (8 avant l'ère chrétienne). Quant à la première légation de Quirinius, elle ne permet pas de préciser davantage; elle crée même plutôt une difficulté, car elle ne peut se placer que de 10 à 8 ou de 4 à 1 avant notre ère. — 3. *Conclusions.* *a*) Jésus n'est certainement pas né l'an 1 de l'ère chrétienne, puisqu'à cette date Hérode était mort depuis quatre ans. Le commencement de notre ère, fixé sur la naissance de Notre-Seigneur par Denys le Petit, moine du VI^e^ siècle, est donc en retard d'au moins quatre ans. — *b*) La naissance de Jésus doit être placée entre les années 8 et 5 avant l'ère vulgaire et Quirinius aura seulement commencé ou terminé le recensement mis sous son nom par saint Luc.

2° *Date du baptême de Jésus et du commencement de sa vie publique.* — 1. *Données évangéliques.* Saint Jean-Baptiste commença son ministère la quinzième année du règne de Tibère, Luc., III, 1, et quelques mois plus tard, semble-t-il, Jésus inaugura le sien, alors qu'il était âgé d'environ trente ans. Luc., III, 23. En outre, lors de la première Pâque qui suivit le baptême du Sauveur, les juifs lui dirent, en parlant du temple de Jérusalem : « Pendant quarante-six ans on a travaillé à construire ce temple. » Joa., II, 20. — 2. *Données de l'histoire profane.* Cette date, en apparence si précise, « la quinzième année du règne de Tibère », peut être interprétée de différentes façons. Elle tombe en l'an 26 de l'ère vulgaire, si l'on prend pour point de départ le moment où ce prince fut associé au gouvernement de l'empire (12 après J.-C.). Elle a commencé le 1^er^ octobre 27, si saint Luc a compté, suivant la coutume d'Orient et spécialement de Syrie, comme première année de règne, le temps à courir depuis l'arrivée au pouvoir jusqu'au 1^er^ octobre suivant. Enfin elle va du 19 août 28 au 18 août 29, si l'on calcule simplement les années à partir de la mort d'Auguste (19 août 14). D'autre part, au dire de Josèphe, *Antiq.*, XV, XI, 1, Hérode entreprit la restauration du temple de Jérusalem la 18^e^ année de son règne (hiver 20-19 avant notre ère). En ajoutant 46 ans, nous arrivons à l'année 27 de l'ère chrétienne et même à l'année 28, si ces 46 ans ont été entièrement accomplis. — 3. *Conclusions.* *a*) Les débuts du ministère de saint Jean-Baptiste semblent donc devoir être placés entre les années 26 et 29 inclus, à ne tenir compte que de Luc., III, 1. — *b*) Mais il est évident que les années 26 ou 27 sont mieux en harmonie avec Luc., III, 23. Puisque Jésus est né, au plus tard, l'an 5 avant notre ère, il aurait eu déjà au moins 33 ans en l'an 29 pour son baptême. — *c*) Enfin, les années 26 ou 27 pour l'entrée en scène de saint Jean-Baptiste, c'est-à-dire les années 27 ou 28 pour la première Pâque de Notre-Seigneur, ont encore l'avantage de bien s'accorder avec l'interprétation que nous avons donnée de Joa., II, 20.

3° *Durée du ministère de Jésus.* — 1. *Données évangéliques.* D'après saint Jean, Jésus a célébré au moins trois Pâques, II, 13; VI, 4, en Galilée; XII, 1; peut-être quatre, V, 1, car il y a pour ce dernier passage quelques difficultés d'interprétation. De même, dans les synoptiques, plusieurs solennités pascales, en dehors de celle de la passion, sont supposées durant le ministère de Jésus. L'épisode des épis froissés par les apôtres pour en extraire les grains (fin mai), Matth., XII, 1; Marc., II, 23; un peu plus loin, Matth., XIV, 19; Marc., VI, 39, la mention de l'herbe verte, lors de la multiplication des pains (avril); beaucoup d'autres allusions, la plupart, il est vrai, fort vagues, à un assez long ministère, Luc., XIII, 7, 34; Matth., XXI, 1-3; XXVI, 18; enfin, et surtout, la grande difficulté de faire tenir en une année les voyages nombreux, les retraites fréquentes, les séjours prolongés, ou, pour mieux dire, l'activité messianique de Jésus et le développement progressif de son enseignement: autant de raisons de reconnaître que la prédication du Sauveur a duré au moins deux ans. — 2. *Données traditionnelles.* Il n'y a pas sur ce point de *tradition* proprement dite. De nombreux écrivains ecclésiastiques tiennent pour un ministère de deux ans (Irénée, Jérôme, etc.), d'autres vont jusqu'à trois ans et demi (Eusèbe de Césarée), quelques-uns se contentent d'un ministère d'un an (Clément d'Alexandrie, Éphrem). Toutefois, fait important à noter, ces derniers ne s'appuient que sur des raisons d'ordre mystique ou sur une exégèse symbolique. — 3. *Conclusions.* *a*) Il paraît impossible de limiter à un an le ministère de Jésus : saint Irénée fait déjà remarquer que cette théorie est en contradiction flagrante avec le IV^e^ évangile. — *b*) On peut admettre deux ou trois années de vie publique (2 1/4 ou 3 1/4) : aucun argument décisif n'a été apporté sur cette question. Dans le premier cas, il faut restreindre à deux années le cadre chronologique de saint Jean; dans le second, il faut étendre sur trois ans les faits rapportés par les synoptiques.

4° *Date de la mort de Jésus.* — 1. *Données évangéliques.* Jésus a été crucifié un vendredi, le 14 nisan (voir art. Cène), sous le gouvernement de Pilate et le pontificat de Caïphe, Hérode Antipas étant tétrarque de Galilée, Matth., XXVI, 57; Luc., XXIII, 6-7. — 2. *Données de l'histoire profane.* La durée de l'administration de Pilate (26-36), de Caïphe (18-36), d'Hérode (4 av.-39 ap. J.-C.) ne permet pas de préciser l'année de la mort du Sauveur. Il ne reste donc plus qu'à rechercher à quelle date, entre 27 et 36, le quatorzième jour de la nouvelle lune du mois de nisan est tombé un vendredi. Mais, ici, grosse difficulté. Nous pouvons bien calculer l'époque des nouvelles lunes astronomiques ainsi que le moment de leur visibilité; nous ignorons la manière dont les juifs, au temps de Jésus, comptaient les jours à partir de la nouvelle lune. Si, comme il est probable, ils n'avaient pas de calendrier établi par le calcul, mais fixaient le premier jour du mois sur la simple observation de la lune nouvelle, on a le choix, comme date de la mort de Jésus, entre les vendredis 18 mars 29, 7 avril 30, 3 avril 33, qui seuls peuvent avoir coïncidé avec le 14 nisan. — 3. *Conclusions.* *a*) Étant donné le caractère empirique et encore obscur de la computation juive, il ne semble pas possible de déterminer à coup sûr la date de la mort du Sauveur par le calcul astronomique. — *b*) Les textes de la tradition allégués quelquefois en faveur de l'année 29 ne fournissent pas davantage une base chronologique sérieuse.

5° *Conclusions générales.* — Le lecteur aura déjà remarqué : 1. *Le caractère approximatif des conclusions particulières* présentées plus haut, et, partant, la possibilité d'établir pour la vie de Jésus plusieurs systèmes chronologiques. — 2. *La valeur respective de chacun de ces systèmes.* Elle dépend, en définitive,

du point central, c'est-à-dire, de la date acceptée pour les débuts du ministère de saint Jean-Baptiste (xv^e année du règne de Tibère). — *a*) Si l'on admet l'an 26, et le baptême de Jésus en 27, il faut compter les années du règne de Tibère à partir de la corégence, et c'est là, sans aucun doute, un point de départ très discutable. Mais on a les avantages suivants : on réalise l'accord le plus sérieux possible avec Luc., III, 23; on place aussi la première Pâque en 27, d'où concordance parfaite avec Joa., II, 20; enfin, on a le choix entre deux ou trois ans de ministère public, puisque les années 29 ou 30 conviennent assez bien pour la date de la passion. — *b*) Si l'on admet l'an 27, et le baptême de Jésus en 28, on a l'avantage de prendre un point de départ assez sûr, en calculant les années de règne des empereurs à la manière syriaque. Mais il n'est pas autrement certain que saint Luc l'ait employée. De plus, on s'éloigne déjà davantage des « trente ans environ » fixés par l'évangéliste et on est obligé de rapporter la passion à l'an 30, après un ministère de deux ans et demi seulement. — *c*) Si l'on admet les années 28 ou 29 et le baptême de Jésus en 29 ou 30, le point de départ est on ne peut plus satisfaisant, puisque les années de règne de Tibère sont comptées à partir de la mort d'Auguste. Mais on est de moins en moins d'accord avec Luc., III, 23, on ne l'est plus du tout avec Joa., II, 20, et on aboutit pour la passion aux années 31, 32 ou 33, qui sont certainement les moins assurées. — 3. *L'intérêt, en somme, secondaire de ces questions chronologiques.* Comme l'écrivait Bossuet, « qu'il faille mettre quelques années plus tôt ou plus tard la naissance de Notre-Seigneur, et ensuite prolonger sa vie un peu plus ou un peu moins, c'est une diversité qui provient autant des incertitudes des années du monde que de celles de Jésus-Christ. Et quoi qu'il en soit, un lecteur attentif aura déjà pu reconnaître qu'elle ne fait rien à la suite ni à l'accomplissement des conseils de Dieu. »

II. Principaux événements de la vie de Jésus. — Pour en établir l'ordre chronologique on a proposé de nombreux essais de concordance des évangiles. Aucun n'est définitif. L'arrangement que nous présentons, si peu détaillé qu'il soit, n'est pas davantage certain. Notre seul but, d'ailleurs, est de distribuer la matière évangélique autour des faits les plus importants de la vie de Jésus. — A. La vie cachée. B. La vie publique. C. La vie souffrante. D. La vie glorieuse.

A. Vie cachée. — Voir Enfance (Récits de l') et Jean-Baptiste. Nous suivons ici le système le plus généralement admis pour concilier les récits de saint Matthieu et de saint Luc.

1° *L'incarnation.* — Voici les principaux faits mentionnés dans l'histoire évangélique avant la naissance de Jésus : 1. *L'annonce de la naissance de saint Jean-Baptiste*, Luc., I, 5-25. L'ange Gabriel apparaît dans le temple à Zacharie, pour lui annoncer la naissance d'un fils, véritable enfant du miracle et précurseur du Messie. Peu de temps après s'accomplit la promesse divine : Élisabeth, femme de Zacharie, devient enceinte. — 2. *L'annonciation*, Luc., I, 26-38. Six mois plus tard, l'ange Gabriel est alors envoyé à la Vierge Marie, demeurant à Nazareth. Il lui révèle qu'elle a été choisie du ciel pour devenir la Mère du Messie. Son fils s'appellera Jésus. Ce sera le Fils même de Dieu et sa naissance sera miraculeuse. Marie donne son assentiment et, à ce moment même, s'opère le mystère de l'incarnation. — 3. *La visitation*, Luc., I, 39-55. Sans tarder, la Vierge se rend auprès de sa parente Élisabeth qui la salue comme la mère du Rédempteur. Remplie à son tour de l'Esprit de Dieu, Marie répond par la louange du Seigneur sous la forme poétique du *Magnificat*. — 4. *Naissance et circoncision de saint Jean-Baptiste*, Luc., I, 56-80. Marie reste trois mois avec Élisabeth jusqu'à la naissance du précurseur, et peut-être même assiste-t-elle à cet événement. L'enfant est circoncis huit jours après et des prodiges d'origine céleste illustrent son berceau. — 5. *L'épreuve de saint Joseph*, Matth., I, 18-25. En quittant Nazareth, après l'annonciation, Marie était fiancée à saint Joseph. A son retour, les signes extérieurs de sa maternité deviennent visibles : Joseph est troublé et il décide de la répudier secrètement. Mais un ange l'avertit de n'en rien faire : l'enfant conçu en elle vient du Saint-Esprit, il s'appellera Jésus et il sera vraiment le Sauveur du monde. Joseph obéit aux ordres divins, il épouse Marie, tout en respectant sa virginité.

2° *La nativité.* — 1. *Naissance et circoncision de Jésus*, Luc., II, 1-21. Le recensement ordonné par l'empereur Auguste oblige Joseph et Marie à quitter Nazareth pour Bethléem. Ne trouvant pas de place à l'hôtellerie, ils se retirent dans une grotte servant d'étable aux animaux. C'est là que la Vierge Marie met au monde son divin Fils. Avertis par des anges, les bergers du voisinage viennent adorer l'Enfant-Dieu. Huit jours après sa naissance, il est circoncis et reçoit le nom de Jésus. — 2. *Descendance davidique du Sauveur*, Matth., I, 1-17; Luc., III, 23-38. Affirmée souvent dans l'Évangile, elle est, de plus, établie par deux généalogies officielles. — 3. *La présentation au temple*, Luc., II, 22-38. Quarante jours après la nativité, Jésus est porté au temple de Jérusalem, pour y être « racheté », suivant les prescriptions de la loi de Moïse. Marie, de son côté, se soumet aux rites de la purification légale. Deux personnages illustres ont, en la circonstance, la joie de rendre témoignage au Rédempteur : le vieillard Siméon et la prophétesse Anne. — 4. *L'adoration des mages*, Matth., II, 1-12. De retour à Bethléem, la sainte Famille reçoit la visite de mages venus d'Orient, qui adorent l'Enfant Jésus et lui offrent des présents. Guidés par une étoile miraculeuse, ils avaient passé par Jérusalem pour demander le lieu de la naissance du « roi des Juifs ». Hérode, sur l'avis du sanhédrin, les avait envoyés à Bethléem, en leur recommandant de le tenir au courant de leur démarche. Mais, avertis en songe, ils retournent dans leur pays par un autre chemin. — 5. *La fuite en Égypte et le massacre des Innocents*, Matth., II, 13-18. Sur ces entrefaites, un ange apparaît la nuit à saint Joseph et lui ordonne de se réfugier en Égypte avec la sainte famille jusqu'à la mort d'Hérode. Joseph obéit. Il était temps. Dès qu'il s'aperçoit qu'il a été joué par les mages, Hérode fait massacrer tous les enfants de Bethléem de deux ans et au-dessous.

3° *Jésus à Nazareth*, Matth., II, 19-23; Luc., II, 39-52. — Après la mort d'Hérode, nouvel avertissement divin. Joseph vient se fixer à Nazareth avec Marie et Jésus. Le Sauveur y reste jusqu'à l'âge de trente ans environ. Toutefois, de cette longue période de sa vie nous n'avons dans l'Évangile qu'un résumé, mais combien instructif : il était soumis à ses parents, il croissait en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes. Le seul épisode mentionné est, lui aussi, très caractéristique. A l'âge de douze ans, Jésus, conduit à Jérusalem par Joseph et Marie pour la fête de Pâque, est perdu, puis retrouvé dans le temple, assis au milieu des docteurs, tout entier « aux affaires de son Père ».

B. Vie publique. — Si l'on admet pour le ministère public de Jésus une durée de trois ans et demi, il est tout naturel de distinguer, pendant ce laps de temps, quatre périodes se terminant chacune à la fête de Pâque.

1re *Période* : *Les préludes de la vie publique*, depuis l'entrée en scène du précurseur jusqu'à la première Pâque. — 1. *La prédication de saint Jean-Baptiste*,

Matth., III, 1-12; Marc., I, 1-8; Luc., III, 1-18. Jean apparaît sur les rives du Jourdain, sous les traits d'un ascète, exhortant les juifs à recevoir le baptême de pénitence pour se préparer à l'avènement du royaume et à la venue du Messie. — 2. *Le baptême de Jésus*, Matth., III, 13-17; Marc., I, 9-11; Luc., III, 21-22. Venu de Galilée, Notre-Seigneur, mêlé à la foule, se présente à Jean pour recevoir le baptême. Celui-ci se récuse tout d'abord, mais il se soumet bientôt et il est le témoin de grands prodiges : l'Esprit de Dieu descend sur Jésus sous la forme d'une colombe en même temps que retentit une voix céleste : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, l'objet de mes complaisances. » — 3. *La tentation au désert*, Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12-13; Luc., IV, 1-13. Aussitôt après son baptême, Jésus est poussé par l'Esprit-Saint au désert. Pendant quarante jours il se livre au jeûne et il est tenté par le démon. Triple tentation de sensualité, d'orgueil, de cupidité, ou plutôt, sous trois formes différentes, tentation de changer le programme de l'œuvre messianique. Jésus résiste à tous les assauts et ainsi se révèle déjà le caractère spirituel et religieux du royaume qu'il vient fonder. — 4. *Nouveaux témoignages de saint Jean-Baptiste; les premiers disciples du Christ*, Joa., I, 19-51. Aux délégués du sanhédrin saint Jean répète qu'il est seulement le précurseur du Messie. Les jours suivants, devant ses propres disciples, il désigne Jésus comme « l'agneau de Dieu » et les engage par là à s'attacher définitivement au Sauveur. C'est ce que font bientôt Jean, André et Simon Pierre, auxquels se joignent peu après, au moment où le Maître se met en route pour la Galilée, Philippe et Nathanaël, appelé aussi Barthélemy. — 5. *Les noces de Cana*, Joa., II, 1-12. C'est précisément à Cana, en Galilée, que Notre-Seigneur accomplit, à la demande de sa mère, son premier miracle, en changeant l'eau en vin au cours d'un repas de noces, prodige qui fortifie la foi des disciples. Après cela, Jésus se rend à Capharnaüm, où il ne reste que peu de jours.

2° *Période : Première année du ministère public, depuis la première jusqu'à la seconde Pâque.* — 1. *Premier séjour de Jésus à Jérusalem*, Joa., II, 13-III, 21. Étant monté pour la Pâque à Jérusalem, le Sauveur s'y révèle par un acte énergique d'autorité, en chassant du temple les vendeurs qui profanaient la maison de son Père. Il fait différents miracles et beaucoup croient en lui. Il a aussi avec le pharisien Nicodème un entretien nocturne où il lui explique les conditions d'entrée dans le nouveau royaume : nécessité d'une régénération spirituelle par le baptême et par la foi au Fils de Dieu, Sauveur des hommes. — 2. *Long séjour de Jésus en Judée; dernier témoignage de Jean-Baptiste*, Joa., III, 22-36. Notre-Seigneur se retire pendant quelques mois dans la campagne de Judée où ses disciples administrent avec succès un baptême semblable à celui du précurseur. Les disciples de Jean, scandalisés, en réfèrent à leur maître qui, pour la dernière fois, proclame son rôle de serviteur du Messie et l'origine céleste de Jésus. — 3. *Retour du Sauveur en Galilée par la Samarie*, Matth., IV, 12; Marc., I, 14; Luc., III, 19-20; IV, 14; Joa., IV, 1-42. Peu après, le précurseur est emprisonné par Hérode. Jusqu'ici Jésus s'était tenu sur la réserve. Il va inaugurer maintenant son ministère proprement dit, en commençant par la Galilée. Pour s'y rendre il traverse la Samarie où il a, près du puits de Jacob, un entretien célèbre avec une pauvre femme qu'il convertit ainsi que beaucoup de gens du pays. On était à la mi-janvier, quatre mois avant la moisson. — 4. *Glorieux débuts*, Matth., IV, 13-22; VIII, 14-18; XIII, 54-58; Marc., I, 15-34; VI, 1-6; Luc., IV, 5-41; V, 1-11; Joa., IV, 43-54. « Le temps est accompli, le royaume de Dieu est proche, convertissez-vous et croyez à l'Évangile » : tel est, en résumé, le programme de la prédication de Jésus. Toutefois, médecin des âmes, il n'oublie pas les corps et il accompagne son enseignement d'éclatants prodiges. Il guérit à Cana le fils d'un officier royal. Repoussé de Nazareth, il s'établit à Capharnaüm, sur les rives du lac de Tibériade où il s'attache définitivement quatre disciples : Pierre et André, Jacques et Jean, à la suite d'une pêche miraculeuse. Sa vie est pour ainsi dire partagée entre la prière, la prédication et les bonnes œuvres. Telle est l'impression très nette que nous donne le récit d'une de ses journées à Capharnaüm. C'est un jour de sabbat. Le matin, il assiste au service religieux dans la synagogue : instruction au peuple et guérison d'un démoniaque. Le soir, retiré dans la maison de Simon Pierre, il guérit sa belle-mère, et, après le coucher du soleil, nouvelles guérisons de malades et de possédés. Affluence et enthousiasme de la foule. — 5. *Voyage d'évangélisation à travers la Galilée*, Matth., IV, 23-25; VIII, 2-4; IX, 1-17; Marc., I, 35-II, 22; Luc., IV, 42-44; V, 12-39. Après s'être préparé par la prière, Jésus, accompagné de ses disciples, entreprend sa première mission en Galilée. Il parcourt les bourgades, prêchant dans les synagogues et accomplissant de nombreux miracles : entre autres, la guérison d'un lépreux, et, dès son retour à Capharnaüm, celle d'un paralytique qu'on introduit auprès de lui par le toit d'une maison. Le peuple est dans l'admiration. Mais déjà on voit apparaître l'opposition des pharisiens et des scribes. Elle ne fera que grandir. C'est ainsi qu'elle éclate encore après la vocation de Lévi ou Matthieu, un jour que Jésus était allé s'asseoir à la table des publicains.

3° *Période : Deuxième année du ministère public, depuis la seconde jusqu'à la troisième Pâque.* — 1. *Conflits avec les chefs israélites à propos de l'observance du sabbat*, Matth., XII, 1-21; Marc., II, 23-III, 12; Luc., VI, 1-11, 17-19; Joa., V, 1-47. Étant monté à Jérusalem, Jésus guérit, le jour du sabbat, un paralytique qui se tenait depuis trente-huit ans à la piscine probatique. Grand émoi parmi les juifs. Le Sauveur en profite pour affirmer sa filiation divine et prouver la véracité de son témoignage. Au retour en Galilée, encore un samedi, les disciples cueillent quelques épis dans les champs, et, à un sabbat suivant, un homme à la main desséchée est guéri par Jésus dans une synagogue. Sourde hostilité des pharisiens. Le Sauveur se justifie, mais ses ennemis ne songent plus désormais qu'à le perdre. Pour leur échapper, le divin Maître se retire sur les bords du lac de Tibériade où il est aussitôt rejoint par les foules avides de l'entendre et d'assister à ses prodiges. — 2. *L'élection des apôtres et le sermon sur la montagne*, Matth., X, 1-4; V, 1-VII, 29; VIII, 1, 5-13; Marc, III, 13-19; Luc., VI, 12-16, 20-49; VII, 1-17; XII, 22-34. C'est à cette époque que Jésus choisit d'une manière définitive et solennelle, en présence d'un nombreux auditoire, douze disciples qu'il appelle « apôtres ». Voir art. Apotres. Après cette élection et devant une multitude accourue de tous côtés, il promulgue la Loi nouvelle, la grande charte du royaume messianique. Voir art. Sermon sur la montagne. De retour à Capharnaüm, le Sauveur exauce l'humble prière d'un centurion qui lui demande la guérison de son serviteur, et, peu après, il ressuscite le fils unique de la veuve de Naïm. — 3. *Nouveaux conflits avec les pharisiens*, Matth., XI, 2-19; XII, 22-50; Marc., III, 20-35; Luc., VII, 18-50; VIII, 19-21; XI, 14-36; XII, 10. A l'occasion d'un message de saint Jean-Baptiste, alors incarcéré, Jésus, après avoir souligné le caractère messianique de sa propre mission, fait l'éloge du précurseur, adresse un blâme à la génération contemporaine et stigmatise l'endurcissement des docteurs de

la Loi. De même, devan un pharisien qui l'avait invité à un festin, il prend la défense d'une pécheresse publique repentante et lui pardonne ses péchés. Mais ses ennemis ne désarment pas. Un jour qu'il avait guéri un démoniaque, ils l'accusent d'être lui-même possédé et de chasser les démons par l'autorité de Béelzébub, le prince des démons. Le Sauveur réfute ces grossières calomnies; puis, laissant libre cours à son indignation, il flétrit la conduite et annonce le châtiment de ceux qui ferment de parti pris les yeux à la lumière. Tout son amour, au contraire, va aux âmes qui font la volonté de son Père qui est dans les cieux. — 4. *La seconde mission en Galilée : les paraboles, les grands miracles*, Matth., XIII, 1-53; VIII, 23-34; IX, 8-34; Marc., IV, 1-V, 43; Luc., VIII, 1-18, 22-56; XIII, 18-21. Durant cette période d'évangélisation, Jésus est accompagné non seulement de ses apôtres, mais encore de quelques femmes dévouées qui pourvoient à ses besoins. C'est alors qu'il inaugure une nouvelle méthode de prédication : l'enseignement par paraboles. Voir art. PARABOLES. C'est aussi à cette époque que se place une brillante série de grands miracles : l'apaisement de la tempête sur le lac, la guérison des possédés de Gérasa et de l'hémorrhoïsse, la résurrection de la fille de Jaïre, enfin la guérison de deux aveugles et d'un possédé muet. — 5. *La troisième mission en Galilée et le martyre de saint Jean-Baptiste*, Matth., IX, 35-38; X, 5-XI, 1; XIV, 1-12; Marc., VI, 7-29; Luc., IX, 1-9; XII, 1-9, 11-12, 49-53. Ce nouveau voyage d'évangélisation est marqué par la mission des apôtres que le Sauveur envoie devant lui, deux à deux, pour guérir les malades, chasser les démons et annoncer l'avènement du Royaume. Mais, avant de leur confier un si auguste ministère, il a soin de leur fixer des règles de conduite. Instructions très particulières relatives à leur mission actuelle en Galilée, mais aussi leçons plus générales concernant soit la prédication apostolique après la Pentecôte, soit les devoirs des apôtres de tous les temps. C'est le code de la perfection sacerdotale. A la même époque se répand le bruit de la mort glorieuse du précurseur. Voir art. JEAN-BAPTISTE. — 6. *Le pain de vie*, Matth., XIV, 13-36; Marc., VI, 30-56; Luc., IX, 10-17; Joa., VI, 1-VII, 1. Peu de temps avant la Pâque, les apôtres retournent auprès du Maître, qui les invite à venir se reposer dans un lieu désert. La foule les y rejoint bientôt. Jésus lui fait bon accueil et il opère en sa faveur la première multiplication des pains. Il affermit aussi la foi de ses apôtres en marchant sur les eaux courroucées du lac et en apaisant la tempête. Il entre alors à Capharnaüm où il prononce l'admirable discours sur le pain de vie, véritable promesse de l'eucharistie. De nombreux auditeurs sont scandalisés. Il y a même des défections parmi les disciples. Les apôtres, eux, restent fidèles à leur Maître. Celui-ci ne se rend pas à Jérusalem pour la Pâque, il reste en Galilée et, sur le territoire de Gennésareth, il multiplie les guérisons miraculeuses.

4e Période : Troisième année du ministère public, depuis la troisième jusqu'à la quatrième Pâque. — 1. *Le grand voyage de Jésus en Phénicie et dans la Décapole*, Matth., XV, 1-XVI, 12; Marc., VII, 1-VIII, 26. Toujours en butte aux contradictions des scribes et des pharisiens, le Sauveur entreprend un voyage destiné surtout à détourner l'attention de ses ennemis. Il se rend d'abord au pays de Tyr où il guérit la fille d'une femme païenne, syrophénicienne d'origine. Il se dirige vers Sidon et reprend alors la direction du sud pour atteindre la Décapole. Là il opère de nombreuses guérisons et renouvelle le miracle de la multiplication des pains. Une rapide incursion sur le territoire de Dalmanutha le met de nouveau en conflit avec les pharisiens. Il les quitte bientôt et passe de l'autre côté du lac de Tibériade, à Bethsaïde, où il guérit un aveugle en secret. — 2. *La « confession » de saint Pierre et la transfiguration*, Matth., XVI, 13-XVIII, 35; Marc., VIII, 27-IX, 49; Luc., IX, 18-50. Le Maître se consacre maintenant de plus en plus à l'instruction et à la formation de ses apôtres. Remontant vers le nord, dans la région de Césarée de Philippe, il éprouve leur foi en leur demandant ce qu'ils pensent du Fils de l'homme. Célèbre « confession » de saint Pierre : « Vous êtes le Christ, le Fils de Dieu vivant. » Le Sauveur souligne la portée de ce témoignage et, en récompense, il confère à son auteur la primauté dans l'Église. Puis, sans transition, il annonce pour la première fois clairement à ses apôtres sa passion et sa résurrection futures. Six jours après, a lieu la transfiguration de Jésus devant Pierre, Jacques et Jean. Au pied de la montagne qui en avait été le théâtre un jeune démoniaque est encore guéri. Mais le ministère du Sauveur en Galilée touche à sa fin. Au cours d'une dernière mission, il prédit de nouveau sa mort et son triomphe final. Rentré à Capharnaüm, il opère le miracle du didrachme trouvé dans la bouche d'un poisson. Il s'attache surtout à compléter l'éducation de ses apôtres, en leur donnant de précieuses instructions sur l'esprit de l'Évangile, les devoirs des chefs et de tous les membres entre eux. — 3. *Le grand voyage à Jérusalem*, Matth., XIX, 1; VIII, 19-22; XI, 20-30; Marc., X, 1; Luc., IX, 51-XI, 13; XII, 13-21; XII, 35-XVIII, 14; Joa., VII, 2-10. Tous les évangélistes notent que le Christ quitte alors la Galilée. Mais saint Jean est le seul à mentionner l'occasion de ce départ : la fête des Tabernacles célébrée à Jérusalem au début d'octobre, et c'est dans saint Luc qu'il faut chercher le récit du ministère du Sauveur pendant et peu après ce voyage, sans qu'il soit toujours possible de fixer l'ordre chronologique des divers épisodes. Parmi les principaux on peut noter le mauvais accueil d'un village samaritain, trois exemples de vocations, la mission des soixante-douze disciples suivie d'une révélation importante sur les rapports de Jésus avec son Père, enfin un séjour à Béthanie dans la maison de Marthe et de Marie. On rattache encore à cette même époque toute une série d'instructions sur la prière, le détachement, la nécessité de la pénitence, ainsi qu'un grand nombre de paraboles. En outre, le Sauveur continue ses interventions miraculeuses, telles que la guérison d'une femme courbée, de l'hydropique et de dix lépreux. — 4. *Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles et celle de la Dédicace*, Joa., VII, 11-X, 42. Au milieu de la fête des Tabernacles, Notre-Seigneur apparaît dans le temple où il démontre successivement la divinité de sa doctrine, le caractère irréprochable de sa conduite, l'origine divine de sa personne. Les pharisiens décident alors son arrestation. Le dernier jour de la fête, Jésus n'en continue pas moins ses instructions et se révèle comme source de la vie spirituelle. La foule reste partagée à son sujet, tandis que Nicodème et les agents envoyés par les sanhédrites pour l'arrêter prennent parti pour lui. Le lendemain a lieu l'épisode de la femme adultère et, peu après cet incident, le Sauveur se manifeste, dans un série de discours et de discussions, comme source de lumière et de vérité. Pour illustrer cette doctrine, il guérit, sur ces entrefaites, un aveugle de naissance et ce nouveau miracle fait éclater la perversité des juifs, ces mauvais bergers qu'il oppose, dans une touchante allégorie, au berger unique et véritable. Au mois de décembre, pour la fête de la Dédicace, Jésus reparaît dans le temple : c'est pour affirmer une fois de plus sa divinité et en appeler au témoignage de ses œuvres. Les sanhédrites, irrités, cherchent à se saisir de lui, mais il leur échappe et se retire dans la Pérée, — 5. *Les derniers mois de la vie publique de Jésus*,

Matth., XIX, 2-XX, 34; XXVI, 6-13; Marc., X, 2-52; XIV, 3-9; Luc., XVIII, 15-XIX, 28; Joa., XI, 1-XII, 11. Le séjour du Sauveur au delà du Jourdain n'est marqué par aucun fait saillant : discussion avec les pharisiens au sujet du divorce, enseignement par paraboles, bénédiction des petits enfants, instruction sur le danger des richesses et sur la pratique des conseils évangéliques. Revenu en Judée, à l'appel de Marthe et de Marie, Jésus opère devant de nombreux témoins le grand miracle de sa vie publique, la résurrection de son ami Lazare, mort depuis quatre jours. Miracle aux conséquences les plus graves : beaucoup de juifs croient en lui, mais les chefs israélites décident irrévocablement sa mort. En attendant son heure prochaine, le Christ se retire avec ses disciples dans la petite ville d'Éphrem. C'est de là qu'il se met en route pour Jérusalem quelque temps avant la Pâque. Il annonce encore une fois à ses apôtres sa mort et sa résurrection dans le temps même qu'il doit réprimer les sentiments ambitieux des fils de Zébédée. A Jéricho, il s'invite chez le publicain Zachée et rend la vue à deux aveugles. Six jours avant la fête pascale, il se rend enfin à Béthanie et là, au cours d'un repas solennel, Marie, sœur de Lazare, parfume les pieds du Sauveur. Hommage public dont le symbolisme remarquable, révélé par Jésus lui-même, répand déjà sur toute la scène une tristesse pénétrante.

C. Vie souffrante. — Les derniers jours du Christ nous sont racontés par les évangélistes avec beaucoup de détails.

1° *Le dimanche. Entrée triomphale à Jérusalem*, Matth., XXI, 1-11; Marc., XI, 1-11; Luc., XIX, 29-44; Joa., XII, 12-19. Parti de Béthanie avec ses disciples, le Sauveur, près du village de Bethphagé, envoie prendre un ânon et en fait sa monture pour se diriger vers la Ville sainte. Bientôt une foule nombreuse, avertie de sa venue, l'escorte comme un triomphateur et le salue comme le Messie. Lorsqu'il aperçoit Jérusalem, il pleure sur elle et en prédit la ruine. Le soir, il ne reste pas dans la ville et s'en retourne coucher à Béthanie, car toutes ces acclamations ont vivement irrité les pharisiens.

2° *Les lundi, mardi, mercredi. Le grand conflit entre Jésus et ses ennemis dans le temple de Jérusalem*, Matth., XXI, 12-XXVI, 16; Marc., XI, 12-XIV, 11; Luc., XI, 37-54; XIX, 45-XXII, 6; Joa., XII, 20-50. Pendant ces trois jours le Sauveur manifeste clairement son autorité messianique, soit par des actes, soit par des discours. — 1. Il maudit le figuier stérile, symbole du peuple juif, et chasse pour la seconde fois les vendeurs du temple. — 2. Pour confondre les sanhédrites, il développe à leur intention et en présence du peuple les paraboles des deux fils, des vignerons homicides et du festin nuptial. — 3. Après lui avoir posé vainement des questions insidieuses sur le tribut à payer à César, sur la résurrection des morts, sur le plus grand commandement, les ennemis du Sauveur, interrogés à leur tour, sont réduits à un silence humiliant. Le Maître prend alors nettement l'offensive et, sans pitié pour des hommes volontairement aveugles et pervertis, il dénonce en public, avec des traits de feu, l'hypocrisie, l'orgueil, l'avarice, des scribes et des pharisiens. — 4. C'est aussi dans ces jours que se place le grand discours eschatologique de Jésus. Voir art. Parousie. Il y traite les deux thèmes de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde. Sans fixer aucune date, il énumère seulement les signes avant-coureurs de ces deux catastrophes et décrit, en particulier, son second avènement et le jugement général. Il insiste, à cette occasion, sur la nécessité de la vigilance, et cela en plusieurs paraboles. — 5. A propos d'une démarche de quelques Grecs, il prédit la conversion des Gentils et l'endurcissement des juifs. — 6. Enfin il annonce une dernière fois sa passion, alors que les chefs israélites complotent contre lui et acceptent la proposition de Judas.

3° *Le jeudi. Les préliminaires de la passion*, Matth., XXVI, 17-56; Marc., XIV, 12-52; Luc., XXII, 7-53; Joa., XIII, 1-XVIII, 12. — 1. Pour tout ce qui concerne les préparatifs de la cène pascale, l'institution de l'Eucharistie, le discours du Sauveur au cénacle, voir art. Cène. — 2. Sur le chemin de Gethsémani, Jésus continue de converser avec ses apôtres et leur donne ses derniers conseils : union au Maître symbolisée par la vigne et les sarments, nombreux motifs de joie dans les persécutions, confiance en Celui qui a vaincu le monde. Il termine son entretien par la sublime « prière sacerdotale », où il prie tour à tour pour lui-même, pour ses apôtres, pour toute l'Église. — 3. Arrivé au jardin des oliviers, il se sépare de ses disciples, et, se prosternant la face contre terre, il entre en agonie à la pensée des souffrances de sa passion prochaine. Dans sa douleur, il adresse à son Père un ardent appel où domine la résignation. Une sueur de sang s'échappe de ses membres. Mais un ange vient le réconforter, tandis que ses apôtres sommeillent. — 4. Sur ces entrefaites, Judas survient à la tête d'une troupe de soldats et de serviteurs du temple. Le traître donne le signal convenu pour l'arrestation, un baiser. Jésus manifeste encore une fois sa toute-puissance par plusieurs miracles. Après une tentative de résistance les disciples s'enfuient et, sous bonne escorte, le Maître est entraîné à Jérusalem.

4° *Le vendredi. La passion*, Matth., XXVI, 57-XXVII, 61; Marc., XIV, 53-XV, 47; Luc., XXII, 54-XXIII, 55; Joa., XVIII, 13-XIX, 42. Voir art. Passion (Récits de la). — 1. *Le procès religieux devant le sanhédrin.* Jésus est d'abord conduit chez Anne, puis chez Caïphe. Là, en présence des sanhédrites, réunis en toute hâte, défile une série de faux témoins qui se contredisent. Le Sauveur, lui, garde le silence. Toutefois, lorsque le grand prêtre lui demande : « Es-tu le Christ, Fils de Dieu ? » il proclame solennellement sa divinité. Il signe de la sorte son arrêt de mort et déjà les valets lui font subir toutes sortes d'outrages. — 2. *Le reniement de saint Pierre.* Entre temps l'apôtre, qui avait suivi de loin son Maître, le renie par trois fois dans la cour du grand prêtre. — 3. *Le procès civil devant le procurateur romain Ponce-Pilate.* Après avoir, le matin, confirmé la sentence capitale portée pendant la nuit et lui avoir donné ainsi un semblant de légalité, les sanhédrites, qui n'avaient pas le droit de la faire exécuter sans le consentement du gouverneur, s'empressent d'amener leur victime à Pilate. A cette nouvelle, Judas, pris de désespoir, rapporte aux princes des prêtres l'argent de la trahison et va se pendre dans le champ d'un potier. Quant aux juifs, devant le gouverneur, ils ont soin de donner un caractère politique à leurs accusations contre Jésus : « Il soulève le peuple, il empêche de payer le tribut à César, il se dit roi. » Cependant un premier interrogatoire est favorable à l'accusé qui explique l'origine céleste et la nature spirituelle de son royaume. Dès lors, Pilate ne songe plus qu'à se débarrasser de cette affaire : *a*) Il adresse Jésus à Hérode qui le lui renvoie bientôt sans en avoir obtenu une parole; *b*) Il propose de mettre le Christ en liberté à l'occasion de la Pâque, mais la foule excitée préfère Barabbas à Jésus; *c*) Il ordonne enfin la flagellation, espérant que la fureur du peuple serait désarmée à la vue de la victime. Tous ses efforts sont inutiles. Un nouvel interrogatoire lui démontre, une fois de plus, l'innocence de l'accusé. Néanmoins il cède par peur; il sacrifie la justice à son ambition. Après s'être lavé les mains, il condamne le Sauveur à être crucifié. — 4. *Le dernier supplice.* Jésus commence à porter lui-même sa croix sur la route du Calvaire.

Mais il est tellement affaibli que Simon le Cyrénéen est réquisitionné pour lui venir en aide. Toutefois le Maître sait oublier ses propres souffrances et console les filles de Jérusalem qui l'accompagnent. Arrivés sur le lieu de l'exécution, les soldats procèdent au crucifiement. Ils placent ensuite l'écriteau portant le motif de la condamnation : Jésus, roi des Juifs, et se partagent les habits du supplicié. Le Sauveur est alors l'objet des pires insultes : sanhédrites, soldats, passants, jusqu'à l'un des deux voleurs crucifiés à ses côtés, se tournent contre lui. Jésus ne prononce que des paroles de pardon, d'amour et de résignation. A trois heures de l'après-midi il rend le dernier soupir. Les plus grands prodiges accompagnent sa mort. — 5. *La sépulture.* D'après la loi juive, les suppliciés devaient être ensevelis avant le coucher du soleil, et, pour abréger leur agonie, souvent les Romains leur brisaient les jambes. Pilate donne donc des ordres en conséquence, mais le soldat chargé de l'exécution, arrivant vers Jésus et le voyant déjà mort, se contente de lui percer le côté d'un coup de lance. Sur ces entrefaites, deux membres du sanhédrin, Joseph d'Arimathie et Nicodème, obtiennent du gouverneur l'autorisation d'ensevelir Jésus. C'est ainsi que le Sauveur est détaché de la croix, enveloppé d'un linceul, et, après un embaumement provisoire, déposé dans un sépulcre neuf, en présence des saintes femmes. Une grande pierre est roulée à l'entrée du tombeau.

5° *Le samedi*, Matth., XXVII, 62-66 ; Luc., XXIII, 56. A la requête des chefs israélites, des gardes sont placés autour du sépulcre dont la pierre est scellée. Les amis de Jésus, durant le sabbat, demeurent en repos, conformément à la Loi.

D. VIE GLORIEUSE. — 1° *Le jour de la résurrection.* Voir art. RÉSURRECTION DE JÉSUS-CHRIST. — 1. *Le matin de Pâques*, Matth., XXVIII, 1-15; Marc., XVI, 2-11; Luc., XXIV, 1-12; Joa., XX, 1-18. *a) La résurrection.* On ne trouve dans les évangiles aucun détail sur le moment précis et les circonstances de la résurrection. Toutefois, le miracle accompli, le sol se met à trembler et un ange, descendu du ciel, fait rouler la pierre du sépulcre. Quant aux gardes, terrifiés pendant quelques instants, ils prennent bientôt la fuite. *b) Les saintes femmes au tombeau.* De grand matin elles sont en route pour compléter l'embaumement du Sauveur. En arrivant au sépulcre, elles aperçoivent la pierre écartée de l'entrée. Marie-Madeleine court aussitôt apprendre aux apôtres Pierre et Jean cette grave nouvelle, tandis que ses compagnes pénètrent dans le sépulcre. Là, nouveau sujet d'effroi : le corps du Maître a disparu. Mais deux anges les rassurent et, après leur avoir annoncé la résurrection, les chargent d'en informer les disciples. *c) Pierre et Jean au tombeau.* Avertis par Marie-Madeleine, les deux apôtres accourent au plus vite. En l'absence des saintes femmes déjà parties, ils constatent, à la disposition régulière des linges, que le sépulcre vide n'a été l'objet d'aucune violence. Et, pleins de foi, ils s'en retournent chez eux « dans l'admiration de ce qui était arrivé ». *d) Apparition de Jésus à Madeleine.* Revenue au tombeau à la suite des deux apôtres, elle y reste après leur départ, pour pleurer. C'est là que le Sauveur lui apparaît. Elle le prend tout d'abord pour le jardinier et ne le reconnaît qu'au son de sa voix. *e) Apparition de Jésus aux saintes femmes.* A elles aussi, sur le chemin du retour, le Sauveur se manifeste et leur renouvelle la recommandation de l'ange. Mais les disciples, probablement en l'absence de Jean et de Pierre, ne veulent pas croire à leur témoignage. Pierre, d'ailleurs, est favorisé d'une apparition particulière. *f) Les gardes du tombeau chez les sanhédrites.* Revenus de leur frayeur et rentrés à Jérusalem, les soldats avaient déjà annoncé aux princes des prêtres les événements miraculeux de la matinée. Les sanhédrites s'empressent alors d'acheter leur silence et les chargent de répandre le bruit de l'enlèvement du corps du Christ par les disciples durant la nuit. — 2. *Le soir de Pâques*, Marc., XVI, 12-14; Luc., XXIV, 13-43; Joa., XX, 19-25. *a)* Les disciples d'Emmaüs. Dans la soirée Jésus se montre longuement, sur le chemin d'Emmaüs, à deux disciples qui le reconnaissent à « la fraction du pain ». En toute hâte, ils rapportent la nouvelle aux apôtres qui ne les croient pas. *b) Apparition de Jésus au cénacle.* Sur le soir, le Sauveur entre au cénacle les portes fermées et, en l'absence de Thomas, il donne aux disciples des preuves palpables de la vérité de sa présence, puis il leur confère le pouvoir de remettre les péchés.

2° *Depuis la résurrection jusqu'à l'Ascension*, Matth., XXVIII, 16-20; Marc., XVI, 15-20; Luc., XXIV, 44-53; Joa., XX, 26-XXI, 24; Act., I, 3-11; I Cor., XV, 5-7. — 1. *Apparition de Jésus aux apôtres en présence de Thomas.* Le fait a lieu huit jours après Pâques et l'apôtre incrédule se rend à l'évidence. — 2. *Apparition de Jésus près du lac de Tibériade.* Après les fêtes pascales, les apôtres reviennent en Galilée, suivant l'ordre du Seigneur. C'est là, sur le rivage du lac de Tibériade, qu'il se montre à sept d'entre eux et qu'après une pêche miraculeuse il investit Pierre de la primauté. Il prédit aussi au chef des apôtres son martyre. — 3. *Apparition de Jésus sur une montagne de Galilée.* En cette circonstance solennelle, il confère aux disciples leur mission apostolique à travers le monde et il leur garantit son assistance perpétuelle. — 4. *Autres apparitions de Jésus.* Toutes les manifestations du Sauveur ressuscité ne sont certainement pas contenues dans les évangiles. La preuve en est que saint Paul raconte encore une apparition à l'apôtre Jacques et une autre à plus de cinq cents frères réunis. — 5. *L'Ascension.* Quarante jours après Pâques, Jésus se retrouve avec ses apôtres et ses disciples sur le mont des Oliviers. Il leur fait ses dernières recommandations et, après les avoir bénis, il s'élève dans les airs en leur présence.

II. La personne de Jésus. — Les faits les plus saillants de la vie de Notre-Seigneur, exposés en raccourci, permettent déjà de se faire quelque idée de son auguste personne. Il importe toutefois d'en arriver à une connaissance plus intime, en notant sous un autre angle, d'une façon moins extérieure et plutôt logique, les principaux traits de la physionomie et de la carrière du Christ. Mais, du coup, on se heurte à un obstacle : comment traiter une matière aussi riche sans établir, pour la commodité de l'exposition, des distinctions conventionnelles dans cette harmonie vivante qu'est le Sauveur ? Les grandes lignes de son portrait, la teneur du témoignage qu'il s'est rendu à lui-même, les preuves sur lesquelles il l'a appuyé, autant d'éléments qui se compénètrent les uns les autres. Cédant aux exigences du point de vue didactique, nous allons néanmoins distinguer ces trois parties, tout en soulignant, à l'occasion, leurs mutuels rapports. — I. Jésus, homme parfait. II. Jésus, homme parfait, s'est dit Messie et Fils de Dieu. III. Jésus, homme-Dieu, a prouvé sa divinité.

I. JÉSUS, HOMME PARFAIT. — A lire les évangiles, rien de mieux assuré que la nature humaine de Jésus : il est né, a grandi, a vécu comme un homme au milieu des autres hommes. Et cependant, malgré la simplicité du récit, on est vite forcé de reconnaître dans le Christ l'exemple parfait qui ne sera jamais dépassé, qui ne sera même jamais atteint. Modèle achevé dont nous ne pouvons noter ici que les traits les plus significatifs. A. Son extérieur. B. Sa physionomie morale.

A. L'extérieur de Jésus. — 1° *Sur le portrait physique du Sauveur* on ne trouve dans les livres néotestamentaires aucun renseignement. — 2° *En ce qui concerne le costume, la nourriture et l'habitation de Jésus,* quelques rares détails contenus dans les évangiles nous permettent seulement d'imaginer la simplicité de sa vie journalière. Son costume devait être celui du commun des Galiléens, Joa., XIX, 23; Marc., VI, 8-9. Sa nourriture apparaît frugale, Matth., VII, 9-10; Luc., XI, 11-12, mais il ne refuse pas de prendre part à des repas plus importants, Matth., IX, 9-13; Luc., XIX, 1-10; Joa., II, 2; XII, 1-8, au scandale de quelques esprits étroits, Matth., XI, 19. Si, pendant sa vie publique, Capharnaüm est le centre de son activité, Joa., II, 12; Matth., IV, 13, il accepte volontiers, dans ses courses apostoliques, l'hospitalité qui lui est offerte, Luc., VII, 36-50. Toutefois, il a pu dire que le Fils de l'homme, loin des villes et des bourgades, n'avait pas où reposer sa tête, Matth., VIII, 20. — 3° *Quant aux attitudes familières du Maître,* elles nous sont un peu mieux connues. Les évangélistes, en effet, rapportent de nombreux détails sur ses faits et gestes les plus courants. Il prêche le plus souvent assis, Matth., V, 1; XIII, 2; XXIV, 3, quelquefois debout, Joa., VII, 37. Il prie agenouillé et même prosterné par terre, Luc., XXII, 42; Marc., XIV, 35. Il bénit les petits enfants, Marc., X, 15. Il touche les malades pour les guérir, Matth., VIII, 3, 15. Son regard est expressif et traduit les divers sentiments de son âme : la douleur, Luc., XXII, 61, l'indignation, Marc., III, 5, la tendresse, Marc., X, 21, l'union à Dieu, Matth., XIV, 19. Sa voix se fait tour à tour sévère, Matth., XVI, 1-4, ironique, Matth., XXI, 27, autoritaire, Marc., V, 41, pleine de tristesse, Matth., XXVI, 50, ou de bonté, Joa., XIX, 26, 27. Ses discours sont pleins de grâce et un charme particulier se dégage de toute sa personne, Luc., IV, 22.

B. La physionomie morale de Jésus. — Si nous savons peu de chose sur la ressemblance extérieure du Sauveur, nous pouvons, en revanche, nous faire une idée assez exacte de son portrait moral. Malgré les lacunes de la biographie évangélique, il subsiste encore nombre de traits particulièrement révélateurs de la beauté de son âme. — 1° Son intelligence; 2° Son cœur; 3° Sa volonté; 4° Sa sainteté.

1° *L'intelligence de Jésus.* — Sujet d'admiration pour beaucoup d'historiens, même incroyants, elle frappe tout homme qui veut réfléchir. Il suffit d'observer : 1. *Le jeu riche et varié des facultés intellectuelles du Christ.* Mais ici nous ne pouvons que noter, sans plus : La puissance de son imagination : c'est un ami de la nature; les images les plus saisissantes et les plus vraies se présentent d'elles-mêmes à sa pensée, Joa., IV, 10; Luc., IX, 62. Son esprit d'observation. Que d'aperçus pittoresques dans les ravissants tableaux qu'il trace en quelques mots! Matth., XIII, 47; XVIII, 12. Sa pénétration extraordinaire qui lui découvre les secrets du passé, du présent et de l'avenir, Joa., IV, 18; Luc., VIII, 45; XXII, 34. Sa science profonde du mystère du salut, Joa., III, 1-21. La sûreté parfaite de son jugement, qui éclate, en mainte occasion, dans l'habile prudence de ses réponses, Matth., XV, 3-10; Marc., VII, 1-12; Luc., XX, 20-26.

2. *L'originalité de l'enseignement du Christ.* On n'a pas manqué de souligner, et très justement, la forme simple et concrète de sa prédication. Les citations scripturaires et les allusions aux grands faits de l'histoire d'Israël, les comparaisons nombreuses et souvent développées en paraboles, une foule d'expressions et de petits traits de couleur locale, une absence totale de recherche et de prétention, tout concourt à donner aux paroles du Sauveur un tour familier et charmant, Luc., IV, 16-22; X, 29-37; XV, 3-7. Encore est-il que la véritable originalité de son enseignement n'est pas là. Elle est bien plutôt dans le caractère universel, profondément humain et toujours vivant de ces leçons, merveilleusement adaptées néanmoins à la mentalité étroite des premiers auditeurs. Étrange contraste qui dénote la plus haute intelligence ! Certes le message de Jésus se rattache intimement à la doctrine religieuse du judaïsme. Il est facile de voir pourtant combien il la dépasse. — *a*) *Dans les rapports de l'homme avec Dieu,* tout sentiment de confiance filiale n'était pas inconnu à la religion d'Israël. Mais, avec l'Évangile, la paternité divine devient universelle et souveraine; elle s'étend aux hommes de toute race et de toute origine, elle est pénétrée d'une infinie tendresse qui autorise l'abandon le plus complet dans les relations les plus étroites, Matth., VI, 25-33; VII, 7-11; Luc., XV, 11-32. — *b*) Autre transformation. *Le précepte de l'amour du prochain* se trouve déjà formulé dans la Loi juive. Jésus, lui, demande une charité beaucoup plus parfaite : elle doit s'étendre même à nos ennemis; elle doit s'exercer de la façon la plus positive dans toutes les nécessités du prochain, d'ordre temporel ou spirituel, elle doit aller jusqu'à des délicatesses insoupçonnées et souvent elle s'achèvera dans l'abnégation volontaire et le sacrifice héroïque. Comme nous sommes loin du légalisme tyrannique qu'imposait aux Juifs l'enseignement pharisaïque! Matth., V, 20-48. Jésus a su dégager la Loi « de la tradition des hommes », en dénonçant la casuistique pointilleuse des docteurs. Il en a ramené les multiples observances aux principes essentiels de l'amour de Dieu et du prochain. Il a sauvé, dans l'héritage de la Loi et des prophètes, tout ce qui était paroles de vie éternelle. Voir art. Loi mosaique. — *c*) *Dans son enseignement sur le Royaume,* Jésus est même d'une originalité tellement puissante qu'on y a reconnu le sceau de la divinité. Mais nous sommes là au centre de son témoignage et nous aurons l'occasion d'y revenir plus loin en détail. Retenons seulement que toute cette doctrine, exprimée dans les termes les plus simples, garde encore un accent aussi persuasif qu'au premier jour. Par son empire sur les âmes, elle est vraiment incomparable.

2° *Le cœur de Jésus.* — On considère à bon droit le cœur de Notre-Seigneur comme le symbole de toute sa vie affective, depuis les émotions sensibles les plus communes jusqu'au sentiment de l'amour le plus élevé. Partant, sous ce titre, il convient de noter en quelques traits : — 1. *La réalité de la sensibilité physique du Christ.* Il a connu la souffrance : la faim, Matth., IV, 2, la soif, Joa, IV, 7, la fatigue après une longue marche, Joa., IV, 6, le besoin de sommeil, Matth., VIII, 24. Il a ressenti des impressions douloureuses : l'indignation, Matth., XVI, 23, la tristesse, Matth., XXVI, 38, le dégoût, Marc., XIV, 33. Il a pleuré, Luc., XIX, 41; Joa., XI, 35. Sans compter d'autres sentiments d'ordre sensible qui apparaissent encore dans son âme : la joie, Luc., X, 21, l'admiration, Matth., VIII, 10, l'étonnement, Marc., VI, 6. Pour tout dire, Jésus est homme : sa sensibilité est d'une délicatesse extraordinaire.

2. *La profondeur de l'amour du Christ.* On a vu le rôle important que joue dans la prédication du Sauveur l'amour de Dieu et du prochain. Ce double amour tient dans son cœur une place bien plus considérable encore. — *a*) *L'amour de Dieu.* Jésus s'adresse à son Père céleste, le Dieu très bon « qu'il faut aimer de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit », Matth., XXII, 37, avec un sentiment d'amour filial le plus pur, avec une confiance absolue, avec une liberté et une familiarité sans exemple, Joa., XI, 41, 42; XVII, 1-26; Luc., XXIII, 34; Marc., XIV, 36. Bien

mieux, c'est dans cette union intime avec son Père qu'il trouve le secret de sa force héroïque dans l'accomplissement du devoir en même temps que la source de sa charité ardente et universelle à l'égard des hommes, Joa., XVII. — *b*) De fait, l'*amour de Jésus pour les hommes* retentit dans l'Évangile en des appels pleins de tendresse : « Venez à moi, vous tous qui êtes las et trop chargés et je vous donnerai le repos, » Matth., XI, 28; « Je suis le Bon Pasteur. Le Bon Pasteur donne sa vie pour ses brebis, » Joa, X, 11. Cet amour se traduit encore par les actes les plus touchants et surtout par ces œuvres de charité que sont les miracles, Matth., XIV, 14 sq. Il se poursuit enfin pendant toute une vie de dévouement patient et désintéressé jusqu'au sacrifice total sur la croix. — *c*) Chose admirable ! *L'amour de Jésus s'étend à tous les individus sans exception*, mais avec une sorte de privilège pour les plus pauvres et les plus misérables. « Les pauvres sont évangélisés » : voilà un des traits prophétiques de sa mission que Jésus aime à citer, Matth., XI, 5. Les petites gens, les humbles d'esprit, les masses populaires sont, pour lui, des auditeurs de choix, Luc., X, 21. Il n'oublie pas non plus les pécheurs; il a pour eux les trésors d'une miséricorde infinie qui leur facilite le chemin du retour, Joa., IV, 7-26; VIII, 7-11. — *d*) Toutefois cette prédilection n'enlève rien aux *amitiés du Sauveur*. Les petits enfants, ses disciples, le collège apostolique, tels sont les principaux groupes qui semblent avoir un titre spécial à sa sympathie, Joa., XV, 9, 15; Marc., X, 15-16. Et encore, parmi les apôtres, quelques-uns comme Pierre, Jacques et Jean, Jean surtout, sont des amis plus intimes, Marc., V, 37; IX, 1; XIV, 33; Joa., XIII, 33; XIX, 26-27. De même, parmi les disciples, Lazare, Marthe et Marie ont une part privilégiée dans l'affection du Maître, Joa., XI, 5. Le cœur de Jésus, ce cœur « doux et humble », Matth., XI, 29, a éprouvé sans doute les déceptions de l'amitié; il a souffert de l'ingratitude des hommes, Matth., XXVI, 34, 38, 50. Mais c'est dans ces moments douloureux qu'il montre le mieux toute l'ardeur de sa charité. Il donne alors tout ce qu'il a et tout ce qu'il est : l'eucharistie, son testament, n'est-elle pas la merveille de l'amour ? Luc., XXII, 14-20.

3° *La volonté de Jésus*. — Les textes évangéliques ne permettent pas de douter de l'existence en Jésus d'une volonté humaine distincte de la volonté divine, Joa., VI, 38; Matth., XXVI, 39. Or, dans cette volonté humaine du Christ se manifestent deux qualités principales qui lui donnent toute sa perfection. — 1. *L'énergie*. Rien de plus remarquable que la façon dont Jésus reste maître de lui en toutes circonstances. Non seulement il triomphe des obstacles extérieurs apportés à sa mission par le démon, Matth., IV, 3-10, par ses ennemis, Luc., XIII, 31-33, par saint Pierre, Matth., XVI, 20-23. Mais, jusque dans l'accomplissement de cette même mission, il fait preuve de la plus parfaite possession de soi. Chez lui, nul changement d'humeur, nulle agitation fébrile : c'est la sérénité d'une âme lumineuse. Non pas qu'il ait ignoré et les nobles enthousiasmes et les saintes colères, Matth., XI, 25-30; Joa., II, 13-17; Luc., X, 13-15. Il n'en garde pas moins la maîtrise de ses paroles et de ses pensées; ses émotions les plus vives restent sous le contrôle de sa volonté, Matth., XXVII, 45-46; Luc., XXIII, 46. — 2. *L'obéissance*. C'est que la volonté humaine de Jésus agit toujours en conformité parfaite avec celle de Dieu. Soumission pleine et entière aux desseins de son Père céleste, obéissance prompte, joyeuse, généreuse, dans l'exécution du plan divin : telle est, en résumé, la vie du Sauveur. C'est le témoignage qu'il a pu se rendre à lui-même jusque sur la croix, Joa., V, 30; VIII, 29; XIV, 31; XIX, 30. Mais n'est-ce pas aussi le témoignage que lui rendent toutes ses œuvres? Au demeurant, cette obéissance du Christ déborde le cadre d'une analyse psychologique : elle est partie, nous allons le voir, et partie intégrante de sa sainteté.

4° *La sainteté de Jésus*. — On a tout attaqué dans le Christ, sa doctrine, son intelligence, la versatilité de ses desseins, l'équilibre de ses facultés. On n'a pas osé toucher à sa vertu. Le défi qu'il lançait aux Juifs : « Qui de vous me convaincra de péché ? » Joa., VIII, 46, n'a jamais été relevé. En fait, à la simple lecture de l'Évangile, le Sauveur apparaît comme le Saint par excellence. 1. Il a pratiqué toutes les vertus. 2. Il les a portées au plus haut degré. 3. Et cela pendant toute une vie jusqu'à la mort la plus héroïque.

1. *Jésus, modèle de toutes les vertus*. — *a*) A reprendre un à un tous les actes du Sauveur au cours de son existence, il serait facile de constater *qu'il n'est pas une vertu dont il ne nous ait donné l'exemple*. Mais au lieu de faire ce tableau détaillé, nous devons ici nous restreindre à noter rapidement les qualités morales du Christ les plus caractéristiques. Son amour de la pauvreté : il a vécu en pauvre, Matth., VIII, 20, il a exalté les pauvres, Luc., VI, 20; il a insisté sur le danger des richesses, Matth., XIX, 23-26. Son humilité, autre vertu inconnue du paganisme : il n'a jamais recherché sa propre gloire, Joa., VIII, 50, il a condamné l'orgueil, Matth., XXIII, 5-12, et, au terme de sa vie, il a subi sans se plaindre toutes les humiliations. Sa virginité, idéal qui a enthousiasmé tant d'âmes pures, Matth., XIX, 10-12. Sa patience au milieu des indélicatesses de son entourage, Matth., XVI, 8-11, en face des préjugés de la foule et de la haine violente de ses ennemis, Marc., V, 40, parmi les plus horribles souffrances, Luc., XXIII, 34. Son amour du recueillement et de la prière, Marc., I, 35; VI, 46. La droiture de ses intentions, Matth., VI, 22. Son esprit de renoncement et de sacrifice qui inspire toute sa conduite et lui fait désirer la mort, Luc., XXII, 15. — *b*) On pourrait prolonger cette énumération. Il importe bien davantage de remarquer comment *le Christ a su réunir dans sa personne les vertus les plus opposées pour les harmoniser* en un concert qui constitue une perfection nouvelle incomparable. Jésus, le doux Jésus, si accueillant pour les plus grands pécheurs, trouve contre le vice hypocrite les accents d'une terrible indignation. Lui, si pur et qu'aucun soupçon n'a jamais atteint, il se laisse approcher par la pécheresse et absout la femme adultère. Il se déclare, en toute simplicité, « humble de cœur », mais, lorsque sa mission est en jeu, sa dignité s'affirme inébranlable devant les plus hautes autorités de son pays. Il est à la fois un contemplatif et un homme d'action, un pacifique qui apporte la guerre, un gardien et un rénovateur de la Loi, le Seigneur et le serviteur de tous. En lui, les contrastes les plus frappants s'allient dans un merveilleux ensemble.

2. *Jésus, « plénitude » de toutes les vertus*. — *a*) On a vu très justement dans *la religion du Sauveur*, dans son abandon total à Dieu, le trait qui révèle le fond de son âme et accuse la perfection de son caractère. Entre lui et son Père, c'est le commerce le plus intime. De là, ces prières débordantes d'amour que signalent, presque à chaque page, les évangélistes. De là, cet acquiescement complet au bon vouloir divin : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, » Joa, IV, 34. De là, enfin, cette confiance filiale qui l'anime à chaque instant de sa vie : même à Gethsémani, même sur le Calvaire, il reste victorieux des impressions sensibles, sans être troublé dans la partie supérieure de son âme. Il est vraiment le type le plus achevé qui puisse être proposé à notre imitation. On ne peut rêver d'une union plus étroite entre sa volonté et celle de Dieu. — *b*) Mais, là encore,

nouveau contraste. Si Jésus est, pour les fervents, un idéal qu'ils ne peuvent atteindre, *il est en même temps, pour tous, le modèle qui attire et ne décourage jamais.* Sa vertu, si haute soit-elle, revêt les formes extérieures de la plus exquise simplicité. Chez lui, aucune de ces pratiques extraordinaires de piété et de pénitence, qui passaient en Orient pour être inséparables de la perfection. On l'a dit : sa sainteté est au dedans. Par là, il offre un exemple accessible à toutes les situations et, sans jamais déchoir, il apparaît tout près de nous dans l'instant même où il se montre le plus surhumain. C'est là, d'ailleurs, le secret de la force rayonnante et conquérante de l'idéal chrétien.

3. *Jésus, exemplaire parfait jusqu'à la mort.* — *a*) On peut chercher à travers tout l'Évangile, on ne découvrira ni un acte ni une parole qui entache, si peu que ce soit, la perfection suprême réalisée dans le Christ. Les saints ont eu des moments de faiblesse et c'est, précisément, par leur repentir qu'ils se sont élevés si haut. *En Jésus, ni regret, ni remords.* Aucune allusion à un manquement même involontaire. Sa conscience, d'une délicatesse extrême, est toujours en paix : il expie, mais pour les autres. — *b*) Les saints n'ont pas manqué de ressentir quelque trouble causé par la préoccupation de leur salut personnel. *En Jésus, aucune crainte.* Lorsqu'il parle du grand mystère de l'éternité, il prêche la vigilance, mais il s'exprime toujours avec la plus entière sécurité pour lui-même. Au milieu des scandales du monde, il n'a pas conscience des dangers que peut courir sa vertu. Il ne ressent aucune de ces basses convoitises qui seraient pour sa sainteté un sujet d'alarme. — *c*) Les saints ont eu à combattre les ennemis du dedans et du dehors pour suivre la voie étroite du salut. *En Jésus, aucun effort.* Il n'a pas à tendre les ressorts de sa volonté pour accomplir le bien, pour résister au mal. Toujours, chez lui, le calme le plus naturel, la sérénité la plus douce. Aucun doute, aucune hésitation : il est sûr de lui-même, il va droit à son but et ce but n'est autre que la perfection de l'obéissance : sa mort rédemptrice. Aussi bien, puisque la souffrance est la pierre de touche de la sainteté, c'est dans sa passion que le Christ a donné toute sa mesure. Il connaît, certes, en face de la douleur, les frémissements de la sensibilité : il est homme. Il garde néanmoins, jusque dans l'épreuve suprême, la maîtrise absolue de sa volonté. Aucun murmure. Bien mieux, nulle raideur, nulle forfanterie. En sa mort, comme en sa vie, un mélange mystérieux de simplicité et de grandeur.

« Cette alliance unique d'une confiance jamais hésitante avec la religion la plus profonde, d'une familiarité unie et tendre, qui n'a rien à se faire pardonner, avec la vue la plus claire de l'horreur du péché et des exigences de la justice, d'une sécurité imperturbable avec un sens infaillible de ce qu'est Dieu et de ce qu'est l'homme, voilà une des portes qui introduisent au Mystère de Jésus. » (De Grandmaison.) Déjà même le mystère est percé : la vie et la mort du Sauveur n'atteignent-elles pas un idéal de grandeur surhumain ?

II. JÉSUS, HOMME PARFAIT, S'EST DIT MESSIE ET FILS DE DIEU. — Cette faible esquisse du portrait de Jésus paraîtra, pour le moins, gravement incomplète. Dès le début de son ministère, le Christ a mêlé intimement sa personne à son œuvre. Cependant, c'est à peine si la nécessité d'une exposition graduelle nous a permis de laisser entrevoir l'objet de sa mission. Il reste donc à déterminer le point central de son message et à préciser les déclarations qu'il a faites à ce sujet. Témoignage capital, étant donné l'éminente perfection de son auteur. — A. Caractères particuliers du témoignage de Jésus. B. Historique du témoignage de Jésus.

A. CARACTÈRES PARTICULIERS DU TÉMOIGNAGE DE JÉSUS. — Il est possible de les ramener à trois, si l'on considère tour à tour la préparation, le contenu, le développement des affirmations du Sauveur.

1° *La préparation indirecte du témoignage de Jésus.* — Lorsque le Christ parut prêchant dans les villes et les bourgades de Palestine, depuis quelques mois déjà saint Jean-Baptiste attirait les foules sur les bords du Jourdain, en reprenant le thème traditionnel des prophètes : « Faites pénitence, car le royaume de Dieu est proche. » Tout, dans ce mouvement religieux, préparait les voies au ministère du Sauveur. Son succès d'abord : parmi les auditeurs de Jésus, combien d'âmes, droites et simples, avaient déjà été touchées par la prédication du Baptiste ! Ensuite, le caractère même de cette prédication. Le fils de Zacharie n'annonçait pas une restauration nationale; il insistait, au contraire, sur le rôle transcendant du Messie, Luc., III, 15-17, et sur les conditions morales et tout intimes préparatoires à sa venue, Matth., III, 8-12. Bien plus, en déclinant pour lui-même ce titre messianique, avec une netteté qui n'a d'égal que le désintéressement, Joa, III, 27-30, il excitait les imaginations et obligeait tous les regards à rechercher ce « plus grand que lui » qui allait venir. Enfin, il n'est pas superflu de noter la façon dont le précurseur a su s'attacher des disciples choisis pour les diriger dans la suite discrètement vers Jésus. C'est ainsi qu'après la manifestation miraculeuse du baptême du Christ il orienta, par ses paroles et par ses actes, tous ceux qui lui étaient encore fidèles, vers le prophète dont la renommée commençait à éclipser la sienne. Le champ de l'apostolat du Sauveur a donc été *en un sens* préparé à recevoir la bonne semence.

2° *Le contenu original du témoignage de Jésus.* — Pour en apprécier la valeur, il convient de mettre en regard du message apporté par le Christ les conceptions messianiques populaires de son époque. Il suffit, d'ailleurs, de les résumer à grands traits.

1. *L'espérance messianique chez les contemporains de Jésus* : *a*) Tous attendaient le Messie, mais on se faisait de lui, chacun suivant son éducation et son tempérament moral, les idées les plus diverses. En bref, deux courants principaux. Les uns, plus terre à terre, se représentaient le royaume messianique sous l'aspect matériel de l'antique royaume de David restauré et agrandi : le Messie, vainqueur des Gentils arrogants, apparaissait comme le héros de cette résurrection nationale et Jérusalem devenait la capitale du monde régénéré. Les autres plus idéalistes, concevaient l'ère messianique surtout comme une ère de prospérité spirituelle et de sainteté morale : le Messie, promoteur de ce renouveau religieux où les païens convertis avaient leur place, devait préluder par une apparition soudaine, en être mystérieux et surhumain, au jugement final qui établirait toute justice dans la nouvelle Jérusalem. — *b*) Au vrai, ce classement est tout artificiel et l'on devine aisément en combien de proportions variées ces deux éléments pouvaient s'amalgamer en se mêlant à d'autres traits authentiques des anciennes prophéties, au risque d'exciter dans les esprits les plus fausses espérances. Sans compter que les passions politiques étaient là pour rendre cette attente encore plus fiévreuse : le parti des Zélotes constamment en quête des moindres événements susceptibles d'ameuter les foules contre le joug romain, le parti opportuniste des Sadducéens toujours inquiets à la pensée de perdre les faveurs du pouvoir, et, entre ces deux extrêmes, la masse populaire indécise, subissant surtout « l'emprise » religieuse de la secte des Pharisiens.

2. *L'espérance messianique dans la prédication de Jésus.* — Le royaume annoncé par le Christ est

bien différent de celui qu'attendaient les Juifs. Impossible tout d'abord d'y retrouver le moindre caractère nationaliste : il ne consiste, en aucune façon, dans le rétablissement politique d'Israël et son accès n'est pas davantage réservé aux seuls descendants d'Abraham. En outre, une étude impartiale des textes évangéliques oblige à y voir plusieurs phases. — *a*) Il n'est pas douteux, en effet, que le royaume de Dieu prêché par Jésus est avant tout une grande espérance : royaume céleste établi définitivement après la parousie du Fils de l'homme et le jugement général qui consacreront la victoire complète de Dieu sur Satan (voir art. Parousie), royaume transcendant pour lequel il ne faut pas hésiter à tout sacrifier ici-bas, car les élus y jouiront d'un bonheur sans mélange et sans fin, tandis que les réprouvés en seront exclus pour s'entendre condamner au feu éternel. — *b*) Mais le royaume de Dieu, dans la pensée du Sauveur, n'est pas seulement le règne futur de la justice définitive. C'est aussi une réalité présente, mise à la portée de toutes les bonnes volontés, établie au fond des cœurs par la rémission des péchés et par la pratique des commandements évangéliques; réalité intérieure et spirituelle, sorte d'union intime avec le Dieu vivant et gage certain de la récompense céleste. En ce sens Jésus peut dire aux pharisiens : « Le royaume de Dieu est au milieu de vous, » Luc., xvii, 21. Sa prédication et ses miracles ne rendent-ils pas déjà en quelque sorte le règne de Dieu présent sur terre ? — *c*) Reste maintenant, entre l'inauguration et la consommation du royaume, une phase intermédiaire : l'Église. Pendant cette période, d'une durée indéterminée, le royaume de Dieu annoncé par Jésus doit revêtir la forme d'une société hiérarchisée, établie au milieu du monde, composée de bons et de méchants comme le filet du pêcheur contient de bons et de mauvais poissons, susceptible d'accroissement et d'extension comme le grain de blé ou la graine de sénevé, jusqu'au jour de la moisson où le divin Maître viendra séparer l'ivraie du froment et opérer le triage des élus. Conception originale et profonde qui ne devait s'imposer que lentement aux esprits. Sans doute, l'unité du royaume, en ses diverses phases, était réalisée visiblement par le Roi lui-même, dans la personne de Jésus, Fils de Dieu fait homme, Sauveur du monde et Chef de l'Église, Messie glorieux et Juge suprême à la fin des temps. Encore est-il que la revendication de tous ces titres, inhérents à son rôle, ne pouvait s'exercer qu'avec la plus extrême prudence, suivant l'économie du plan qu'il s'était tracé : donner à chaque âme une lumière suffisante, tout en lui laissant le mérite de la foi.

3° *Le développement progressif du témoignage de Jésus.* — 1. *En principe*, les conditions intellectuelles, sociales et politiques du peuple juif au temps de Notre-Seigneur s'opposaient à une manifestation immédiate et éclatante de la personnalité du Sauveur. Auprès de gens qui, dans l'ensemble, attendaient un Messie homme, et non pas Dieu, Jésus se devait d'insister sur le caractère messianique de sa mission, avant de se présenter comme Dieu. Bien plus, même avant de revendiquer le titre de Messie, il lui fallait corriger tout d'abord les idées courantes sur le Royaume, sous peine d'enraciner dans les esprits des conceptions étroites et chimériques, familières alors aux meilleurs en Israël. Enfin, jusque dans ses affirmations messianiques, il lui était nécessaire de se tenir sur la réserve et d'employer une sévère progression, s'il ne voulait pas surexciter en vain l'enthousiasme indiscret des foules et provoquer les oppositions les plus violentes. — 2. *En fait*, le témoignage de Jésus sur lui-même n'a rien d'un enseignement systématique. Il est, au contraire, merveilleusement adapté à la situation des auditeurs. Non pas que le Christ ait une doctrine ésotérique, un enseignement pour le vulgaire, un autre pour le cercle des disciples. Seulement, la plus grande circonspection préside à toutes ses paroles et il sait proportionner ses révélations à l'intelligence, aux dispositions morales, au rôle futur de ceux qui l'écoutent. S'il est plus réservé vis-à-vis de la foule, il se montre facilement plus explicite dans l'intimité des Douze. S'il parle plus librement devant un auditoire simple et religieux, il garde, pour l'ordinaire, une attitude réservée lorsque ses paroles pourraient être exploitées par la mauvaise foi. Pas toujours cependant ! Il lui arrive de relever vertement les attaques sournoises des pharisiens et de se découvrir alors sans trop de ménagements. Toutes ces notations variées du témoignage de Jésus ont été soulignées par les exégètes rationalistes qui voient là, en écartant d'ailleurs les textes gênants, ce qu'ils appellent l'éveil et l'épanouissement progressif de la conscience messianique du Christ. Mais ces prétendues études psychologiques, tronquées pour le besoin de la cause, tiennent du roman plutôt que de l'histoire. Éveil, progrès, épanouissement de la foi ne sont vrais que des auditeurs de Jésus. C'est par souci pédagogique qu'il a donné à son témoignage la forme progressive que nous allons constater en parcourant, toujours à grands traits, les récits évangéliques.

B. Historique du témoignage de Jésus. — Il ne faut pas pour autant imaginer une progression rectiligne dans la révélation de la personnalité du Sauveur. Le Maître a un sens trop juste des opportunités pour ne pas profiter des moindres circonstances favorables. Les évangélistes, de leur côté, sont des peintres trop fidèles de la réalité pour transformer des épisodes vivants en un tableau conventionnel. Partant, il importe de faire abstraction des détails et de s'en tenir à une vue d'ensemble, pour distinguer dans l'enseignement de Jésus plusieurs périodes qui constituent autant d'étapes dans la manifestation de sa personne.

1° *Première période. Révélations particulières avant le ministère public.* — En fait de paroles du Sauveur, pendant sa vie cachée, les évangiles canoniques ne nous ont conservé qu'un fragment de dialogue avec ses parents, lors de son recouvrement dans le temple, Luc., ii, 48-49 : « Ton père et moi, fort en peine, nous te cherchions. » — « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père ? » Mais, à eux seuls, ces simples mots ouvrent cependant de larges horizons. Jésus, en opposant à son père adoptif son Père naturel, ne se désigne-t-il pas comme Fils de Dieu en un sens unique ? Cette révélation, il est vrai, atteint seulement le cercle étroit des parents, instruits déjà du caractère de cet enfant par de nombreuses interventions divines, en particulier par la conception virginale. De même, les autres faits merveilleux des récits de l'enfance, ainsi que les événements miraculeux survenus au baptême, pour décisifs qu'ils soient, n'avaient pas dépassé le milieu restreint de quelques témoins privilégiés. Ce n'est donc là, pour le Sauveur, qu'une période d'attente avant toute manifestation publique et personnelle.

2° *Deuxième période. Révélations discrètes aux débuts de la prédication galiléenne.* — Après un séjour rapide à Jérusalem, où ses actes ne manquent pas de frapper les esprits, si ses paroles restent encore énigmatiques, Joa, ii, 13-iii, 21, après une courte apparition en Samarie où il reçoit bon accueil, Joa, iv, 1-42, Jésus commence en Galilée l'évangélisation des foules. Sa prédication revêt alors le caractère d'un enseignement moral. Comme Jean-Baptiste, il annonce le règne de

Dieu, il exhorte à s'y préparer par la pénitence, il fait naître dans les âmes les conditions les plus favorables à l'acceptation de l'Évangile. Mais, en face du précurseur, il a conscience de jouer un rôle absolument à part, d'inaugurer vraiment une économie nouvelle. Il prêche l'idéal de la vie chrétienne : l'union à Dieu dans la prière, l'humilité, la douceur, la pauvreté. Et, ce faisant, il se place déjà au centre de sa religion. Toutefois, devant un peuple aveugle et charnel, il multiplie les précautions pour disposer les esprits et dessiller les yeux, avant de montrer la lumière. C'est ainsi qu'il sème tout d'abord autour de lui les miracles, ces œuvres de bonté et de puissance, prédites du Messie par les grands prophètes, Luc., IV, 16-19. Il passe en faisant le bien. Entre temps, il commence à corriger les idées fausses de ses auditeurs sur le règne messianique, il insiste sur le dogme de la paternité divine, et, par là, il prépare les intelligences à comprendre le rôle du Messie dans le royaume et sa filiation naturelle par rapport à Dieu. Il frappe surtout les foules par l'autorité de son enseignement, Marc., I, 22. Le plus simplement du monde il parle et il agit en chef. Même vis-à-vis de la Loi, vénérée alors par les juifs jusqu'à la superstition, il s'affirme encore comme le Maître, puisqu'il la corrige et la complète par sa propre doctrine, Marc., II, 23-28. Son autorité, d'ailleurs, n'a rien de tyrannique : il s'y mêle la bonté la plus profonde, Marc., II, 15-17. Jésus, certes, s'impose aux consciences, mais c'est par l'ascendant naturel qu'exerce toute sa personne, Matth., IV, 18-22. S'il va jusqu'à s'attribuer des pouvoirs divins, s'il pardonne les péchés, Marc., II, 1-12, il évite néanmoins de manifester ouvertement des prétentions messianiques, il repousse l'hommage indigne des esprits mauvais, Marc., I, 25, et se dérobe à l'admiration des foules, Marc., I, 45. Il sait attendre l'heure providentielle.

3° *Troisième période. Révélations implicites après la rupture avec les pharisiens.* — Le succès de la prédication du Sauveur ne pouvait manquer de lui susciter des ennemis. Depuis quelque temps déjà, soit à Jérusalem, Joa., V, 1-16, soit en Galilée, Matth., XII, 1-14, les pharisiens, les scribes et les hérodiens s'attachaient à ses pas et leur hostilité ne faisait que grandir. En réponse à leurs questions insidieuses au sujet du jeûne et du sabbat, il venait précisément d'affirmer d'une manière explicite son autorité. Un jour vint où la rupture fut définitive, Marc., III, 6. C'est alors que Jésus constitua le collège apostolique. En face du bloc pharisaïque, ce sera son parti, à lui. Désormais le petit groupe des Douze, noyau de la hiérarchie future, vivra habituellement auprès du Christ pour en recevoir une formation suivie et garder fidèlement sa doctrine. De même, par mesure de prudence, Jésus adoptera bientôt dans son enseignement la forme énigmatique des paraboles. Elle lui permettait, d'ailleurs, d'atteindre chacun selon ses dispositions. Elle piquait la curiosité des esprits mal disposés et, sans donner prise à leurs attaques, elle évitait de les buter. Lumière voilée, elle attirait cependant les cœurs droits et les acheminait vers le royaume de Dieu. Quant aux amis intimes à qui les symboles étaient expliqués, ils distinguaient alors plus nettement le siècle présent du siècle à venir, ils comprenaient mieux, mais non sans illusions tenaces, comment l'Évangile était une voie, une voie étroite, conduisant au royaume céleste, à travers le vaste champ de l'Église. Ils étaient ainsi préparés à recevoir de nouvelles clartés sur le mystère de la personne du Sauveur.

En plusieurs circonstances solennelles, le Maître n'avait-il pas déjà parlé avec moins de réticences? C'est lui qui doit établir le royaume de Dieu sur les ruines du royaume de Satan, Marc., III, 23-27. C'est lui qui envoie les apôtres en mission et leur communique le pouvoir de guérir les malades et de chasser les démons, Marc., VI, 7, 13. C'est en sa personne que doivent s'accomplir les prophéties messianiques, Luc., VII, 22-23; Joa., V, 45-47, et Jean-Baptiste n'est si grand que parce qu'il est le précurseur du Messie, Matth., XI, 2-15. Heureux les disciples qui peuvent voir celui que tant de prophètes et de saints en Israël ont désiré contempler ! Matth., XIII, 16-17. Et voilà que dans le même temps se produisent les grands miracles : la résurrection de la fille de Jaïre, celle du fils de la veuve de Naïm, la tempête apaisée, la marche sur les eaux, la multiplication des pains ! En outre, c'est pendant cette période que le Christ commence à se désigner plus fréquemment comme « Fils de l'homme ». Titre on ne peut mieux choisi pour éveiller avec discrétion l'attente du Messie prédit par Daniel, VII, 13-14, tout en appuyant sur son caractère humble et souffrant. C'est aussi à la même époque que le Sauveur se met à revendiquer publiquement pour lui-même, dans l'économie du salut, un rôle jusque-là réservé à Dieu seul. Il faut lui être fidèle à tout prix, lui rendre témoignage malgré les persécutions et, au besoin, lui sacrifier sa vie, Matth., X, 17-39. Exigences d'une autorité souveraine qui fait, en retour, les promesses les plus merveilleuses. Ce don complet de soi à Jésus procure le vrai repos, Matth., XI, 28-30, obtient le pardon des fautes, Luc., VII, 36-50, est un gage certain du bonheur éternel, Matth., V, 11-12. Car, à la fin des temps, lorsque le Christ jugera le monde, c'est de ses relations avec le Christ que dépendra le sort de chacun, Matth., VII, 22, 23. Ainsi donc le Sauveur, dans son enseignement public et privé, prenait soin d'épurer et de fortifier la foi de ses apôtres. Son œuvre d'évangélisation gagnait en profondeur ce qu'elle perdait, pour un temps, en étendue. Quelle haute idée les disciples ne devaient-ils pas avoir de leur Maître ! A la première occasion, ils sauront la manifester.

4° *Quatrième période. Révélations de plus en plus explicites à partir de la « confession » de saint Pierre.* — Depuis longtemps déjà, sous l'action de la grâce, un lent travail s'accomplissait dans l'esprit des apôtres. A mainte reprise, ils n'avaient pas manqué de reconnaître en Jésus quelque chose d'extraordinaire et de surhumain, Luc., V, 4-11; VIII, 25; Matth., XIV, 22-33; Joa., VI, 67-69. Toutefois la scène de Césarée de Philippe, Matth., XVI, 13-17, est d'une importance capitale. Elle se présente, d'une part, sous une forme particulièrement solennelle et décisive : les apôtres sont invités à proclamer eux-mêmes leur conviction au sujet de Jésus. De l'autre, la profession de foi de Pierre, attribuée par le Sauveur à une révélation du Père céleste et récompensée tout aussitôt par le privilège de la primauté, revêt, dans ces conjonctures, une signification profonde et souligne la transcendance du titre de Fils de Dieu. C'est, d'ailleurs, le même titre de Fils, de Fils bien-aimé, que peu de jours plus tard, à la transfiguration, devant trois apôtres plus intimes, Jésus recevra de la voix même de son Père. Aussi bien, la foi des disciples est désormais suffisamment enracinée pour que le Maître ne craigne plus d'insister sur sa mort prochaine, Matth., XVI, 21-23; XVII, 12; XX, 17-19. Il a soin cependant, pour mieux faire pénétrer dans ces esprits rebelles la vision du Messie souffrant, de ne présenter à l'ordinaire la sombre vision du crucifiement qu'après une manifestation éclatante de son divin caractère. Ces avertissements réitérés semblent, il est vrai, peu efficaces. Ils ne seront pas, pour autant, inutiles. Une heure viendra où, le souffle de l'Esprit

aidant, les apôtres se rappelleront les paroles du Sauveur et verront, dans sa mort, rançon du péché, sacrifice sanglant de la nouvelle alliance, le moyen providentiel qui opère la rédemption du monde.

Pour le moment, Jésus s'efforce d'accentuer encore, à l'égard des siens, la manifestation de sa personne. Dès le début de ses instructions, il avait marqué la distance infranchissable qui le séparait de ses disciples dans leurs relations avec le Père céleste. S'il leur apprend à dire : « Notre Père, » il ne le dit jamais lui-même. Il dit tout naturellement : « Mon Père » et « Votre Père ». Maintenant il fait plus encore. Il se déclare l'intercesseur universel, toujours présent au milieu de ceux qui prient en son nom, Matth., XVIII, 20. Il se donne comme le médiateur entre Dieu et les hommes, Luc., X, 16. Il est la Lumière, la Vérité et la Vie, parce que, Fils de Dieu, il est un avec son Père, Joa., VIII, 19; X, 30. Dans l'intimité des Douze, c'est le même enseignement sous une autre forme. Sa filiation divine comporte une véritable communauté de nature avec Dieu. Il y a entre le Père et lui une relation unique et transcendante de réciprocité et d'égalité : « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler, » Matth., XI, 25-27. Mystère insondable dont l'affirmation ne laisse pas d'impressionner les auditeurs, en attendant une persuasion plus complète. Dans le même temps, le Christ poursuit avec une tendre sollicitude la formation de ses apôtres, afin de les rendre dignes de leur grande destinée. Associés intimement à l'œuvre du Maître durant sa vie, ils seront ses remplaçants après sa mort. Dans la nouvelle société religieuse, ils concentreront en leurs mains le gouvernement, tout en ayant eux-mêmes à leur tête un chef unique, Simon Pierre, revêtu de l'autorité suprême, Luc., X, 16; Matth., XVI, 18-19. Ainsi constituée, l'Église triomphera de toutes les épreuves. Elle défiera les puissances de mort et sera comme une anticipation temporaire du royaume futur, jusqu'au retour de Jésus dans sa gloire messianique à la fin du monde.

5° *Cinquième période. Révélations définitives pendant la grande semaine.* — Le moment était arrivé pour Jésus de se manifester pleinement. Lui qui, naguère, cherchait à se dérober aux acclamations populaires, il accepte maintenant, et dans la Ville sainte, une réception triomphale d'un caractère nettement messianique. Déjà, il n'avait pas craint de rattacher les événements de sa passion au plan divin tracé d'avance par les prophètes, Luc., XVIII, 31. Mais, dans ces derniers jours, il s'appliquera à lui-même plusieurs prophéties particulières, Luc., XXII, 37; Matth., XXVI, 31. Non content de proclamer ainsi sa messianité, il va multiplier ses efforts auprès du peuple et des pharisiens, pour leur faire entendre, sans trop les choquer, sa filiation divine. Dans la parabole des vignerons homicides, il se désigne comme le propre fils du maître de la vigne, son fils bien-aimé et son héritier naturel, Matth., XXI, 33-46. Dans l'énigme qu'il propose aux pharisiens à propos du Christ, à la fois fils et seigneur de David, il s'attribue, sans nul doute, une nature supérieure à celle de David, Matth., XXII, 41-46.

C'est aussi, pendant la grande semaine, qu'il se révèle avec le plus de force comme le prophète par excellence. Sans doute, dès le début de son ministère, il lit dans le secret des cœurs sans difficulté, Joa., I, 48; Luc., VI, 6-12. Plus tard, nous l'avons vu exercer à nouveau ce don de prophétie sur le côté le plus obscur et le plus méconnu de sa fonction messianique : la rédemption. Mais, lorsque les événements se précipitent, il ne se borne pas à prédire sa passion, sa mort et sa résurrection, il en précise le moment, Matth., XXVI, 2, et les circonstances; la trahison de Judas, la fuite des apôtres, le triple reniement de saint Pierre, Matth., XXVI, 20-35. Il annonce encore les destinées de l'Église : la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, Joa., XIV, 25-27, les épreuves et les persécutions, source de joie pour les vrais disciples, Joa., XVI, 20-24, le rejet de la synagogue et le châtiment des Juifs par la ruine de Jérusalem et la destruction du temple, Luc., XXI, 20-24. Une fois de plus, il décrit le retour triomphal du Fils de l'homme à la fin des temps, mais c'est avec des traits qui accusent, d'une manière autrement expressive, le caractère surhumain du personnage, juge universel et souverain, rémunérateur tout-puissant, principe et fin de la vie morale des hommes, Matth., XXV, 31-46.

Quelques heures avant sa mort, nouvelles révélations. Dans le cercle intime des amis, les dernières confidences du Maître sur son origine divine prennent un accent unique de poignante émotion et de douce simplicité, Joa., XIII-XVII. Toutefois, c'est après avoir été adjuré au nom de Dieu par les autorités les plus hautes de sa nation que le Christ a voulu rendre sur sa personne, et au prix de sa vie, le témoignage suprême. A la sommation du grand prêtre il répond sans ambages. Il est le Messie, le Messie Fils de Dieu. Mais ce ne sont pas là pour lui deux termes équivalents : tout l'interrogatoire de Caïphe le démontre, Luc., XXII, 66-71. Jésus entend revendiquer une relation transcendante avec la divinité, puisque aucun homme ne peut y prétendre sans blasphème. Et ainsi il meurt, premier martyr de la vérité de sa filiation divine.

Cette vérité, il l'a déjà prouvée par son activité miraculeuse au cours de son existence terrestre. Elle va bientôt redoubler d'éclat après le triomphe de la résurrection, témoignage du Père céleste en faveur de son Fils, Act., X, 40-41. Puis elle resplendira sur toute la terre avec le merveilleux développement de la première communauté chrétienne, témoignage de l'action surnaturelle de l'Esprit-Saint.

III. JÉSUS, HOMME-DIEU, A PROUVÉ SA DIVINITÉ. — Le caractère même du Christ, sa perfection morale, sa sainteté incomparable pourraient suffire à démontrer, et fort bien, la vérité de son témoignage. Jésus, homme parfait, ne doit-il pas être cru sur parole? Le Sauveur a voulu cependant, comme les prophètes l'avaient prédit du Messie, Is., XXXV, 5-6; XLIII, 8, donner de sa mission une preuve authentique, en la fondant sur le miracle, le signe divin par excellence. A. Jésus thaumaturge. B. Jésus ressuscité. C. Jésus vivant dans l'Église naissante.

A. LES MIRACLES DE LA VIE TERRESTRE : JÉSUS THAUMATURGE. — Tous les principaux événements de la vie de Notre-Seigneur sont marqués par des interventions miraculeuses du ciel attestant sa messianité et sa filiation divine. Lors de sa naissance, pendant sa plus tendre enfance, à son baptême, à la transfiguration, sur la croix, des miracles se sont produits pour accréditer sa mission. Mais, en dehors des prodiges du Calvaire, cette révélation fut restreinte, suivant l'économie du plan divin, à quelques âmes privilégiées. C'est Jésus qui fera lui-même la preuve publique de sa divinité, en se présentant comme investi, dans l'exercice de cette même mission, d'un pouvoir surhumain habituel.

Son action thaumaturgique sera, d'ailleurs, extraordinairement variée. Miracles de création, tels que la multiplication des pains ou le changement de l'eau en vin aux noces de Cana; miracles qui suspendent les lois de la nature, comme la marche sur les eaux ou la pêche miraculeuse; résurrection de plusieurs morts; expulsion de démons; guérison de

maladies corporelles les plus diverses : Jésus s'impose aussi bien à la matière brute qu'aux organismes humains et aux puissances spirituelles. Toutefois ces nombreux miracles évangéliques (on en a relevé plus de quarante) ne nous font mieux connaître la personne du Sauveur que si l'on peut en établir, même brièvement : 1. La valeur historique. 2. La valeur surnaturelle et divine. 3. La valeur démonstrative.

1° *Valeur historique des miracles de Jésus.* — Étant donné leur nombre et la place matérielle qu'ils occupent dans les évangiles, il est impossible de les considérer comme une interpolation postérieure. Ils participent donc à la valeur historique générale de ces écrits. Mais il y a plus.

1. *Les miracles de Jésus sont inséparables de son histoire.* — Vouloir en éliminer l'élément miraculeux, c'est faire de sa vie une véritable énigme. Ce sont les miracles qui expliquent la sympathie et l'enthousiasme des foules dans un pays de cultivateurs, de pêcheurs et de marchands, Matth., IX, 8, 31, 33; la foi des disciples et l'ascendant que le Maître exerce sur eux, Matth., XIV, 33; Joa., II, 11; la haine cauteleuse des adversaires qui hésitent à s'engager à fond, Joa., XI, 47-48, en un mot, le caractère spécial de la courte et tragique carrière du Sauveur. De même, ce sont les miracles qui éclairent son enseignement et ses revendications personnelles. Ainsi, nous le voyons souvent, à l'occasion d'un prodige, formuler une leçon pratique, Matth., XII, 10-13; Joa., VI, 26 sq., et appuyer sur ses œuvres miraculeuses le témoignage qu'il se rend à lui-même, Luc., VII, 20-22; Matth., IX, 1-8. Les miracles sont si intimement mêlés à la manifestation progressive de l'homme-Dieu qu'ils apparaissent, nous l'avons vu, comme un moyen de préparer, avant de l'authentiquer, sa révélation suprême. En somme, les miracles de Jésus sont partie intégrante des évangiles. Ils sont liés on ne peut plus étroitement aux allées et venues du Sauveur, à ses prédications, aux divers événements de son ministère. Inséparables de la trame de sa vie et faisant corps avec les doctrines, ils appartiennent à la substance même de l'histoire évangélique.

2. *Les miracles de Jésus portent en eux-mêmes un véritable cachet d'authenticité.* — Ils se présentent, en effet, de la façon la plus naturelle, avec des détails circonstanciés de temps, de lieu ou de personnes, qui révèlent un témoin oculaire. Aucune monotonie dans ces récits. Pour être souvent très courts, ils ne sont pas pour autant sans couleur. Les traits relatés, pris sur le vif, ont un caractère de vérité qui ne s'invente pas. Ils sont même parfois, comme dans l'épisode du démoniaque de Gérasa, Marc., V, 1-20, d'un réalisme tel que tout le tableau prend alors un relief intense. Lorsque la narration est plus développée, ainsi qu'il arrive fréquemment dans le IVe évangile, le récit du miracle lui-même tient encore en quelques mots, sans aucune marque d'exagération. Dans tous nos évangiles canoniques, rien du clinquant, du merveilleux artificiel des apocryphes. Aucun trait trop appuyé qui dénoterait une invention réfléchie, un embellissement tendancieux. Jésus n'est pas le magicien qui opère sur commande, le thaumaturge inconscient qui prodigue un pouvoir extravagant. Toute son activité miraculeuse, bien loin d'apparaître sous des dehors puérils ou affectés, comporte une discrétion volontaire et une réserve intentionnelle, qui ne font que mieux ressortir, dans le plan du réel, le caractère surnaturel des faits.

Ce n'est donc pas au nom de la critique littéraire ou historique qu'on peut rejeter, et qu'on rejette en réalité, les miracles de l'Évangile. A dire le vrai, toutes les éliminations ou distinctions opérées par les rationalistes ont pour base, plus ou moins dissimulée, des préjugés d'ordre philosophique, une conception matérialiste du monde et de la vie.

2° *Valeur surnaturelle et divine des miracles de Jésus.* — Les récits miraculeux de nos évangiles nous rapportent des faits historiques, tels qu'ils se sont réellement passés. Mais ces faits merveilleux sont-ils vraiment des miracles, des faits divins inexplicables par les forces de la nature ? Soit qu'on les considère en eux-mêmes, soit qu'on les envisage surtout dans le thaumaturge, manifestent-ils l'intervention d'un pouvoir divin ?

1. *Les miracles de Jésus sont des actes de puissance surnaturelle.* — *a*) *A les prendre dans leur ensemble*, il est, sans aucun doute, impossible de les expliquer naturellement. Nous sommes en présence d'une série liée de faits nombreux, faciles à observer et à déterminer dans leur espèce, produits dans les circonstances les plus variées et de la manière la plus rapide, situés pour un grand nombre dans le domaine exclusif du miraculeux, tous, d'ailleurs, accomplis, sans qu'il soit fait appel à des moyens en rapport avec l'effet obtenu. Il faut choisir : ou altérer le récit évangélique jusqu'à dénaturer les faits, ou reconnaître en Jésus une force surhumaine transcendante. Pour échapper à cette conclusion, certains rationalistes distinguent, il est vrai, entre les miracles sur les choses de la nature, les miracles « impossibles », qu'ils rejettent *a priori*, quitte à donner à leur refus un semblant d'allure critique, et les miracles « possibles », comme les expulsions de démons et les guérisons de malades, qu'ils prétendent expliquer par le seul jeu des forces naturelles. Mais c'est là une position aussi mal assurée que systématique, parce qu'elle est prise antérieurement à la critique des faits. — *b*) *A ne considérer que les guérisons psychiques ou corporelles accomplies par Jésus*, il est encore nécessaire, pour les expliquer, de recourir au surnaturel. Les expulsions de démons constituent certainement, dans l'esprit du Sauveur, une partie importante de son œuvre, Joa., XII, 31-32; Luc., XI, 20-22, et la manière dont il opère ces exorcismes, les procédés sommaires et impérieux qu'il emploie, les résultats rapides et stables qu'il obtient, en garantissent le caractère miraculeux. En ce qui concerne les nombreuses guérisons corporelles, quelles que soient la variété et la gravité des maladies (lèpre, atrophie, cécité, etc.), même publicité dans l'accomplissement du prodige; même absence de proportion entre le moyen employé, un mot, un geste, et l'effet produit; même succès instantané, complet et durable. Autant de traits qui suffisent à rendre ces guérisons humainement inexplicables, soit par l'habileté, soit par l'influence morale du thaumaturge. La suggestion, « la foi qui guérit », ne saurait rendre compte d'une activité miraculeuse, constante et habituelle, s'exerçant dans les limites les moins étroites, sur les malades les plus divers et dans les circonstances les plus variées.

2. *Les miracles de Jésus sont des actes de vertu divine.* — Le Sauveur a réfuté lui-même les allégations calomnieuses des pharisiens attribuant ses miracles aux puissances du mal, Matth., XII, 24-31. De fait, dans toute son action thaumaturgique, il n'apparaît aucune trace d'intérêt personnel, tare visible du merveilleux non divin. Il refuse de faire des miracles pour s'éviter des fatigues et se défendre contre ses ennemis, Matth., IV, 1-4, pour satisfaire la curiosité indiscrète de ses contemporains qui lui demandent « un signe dans le ciel », Matth., XIII, 38-42, à plus forte raison pour se concilier, au moment suprême, la faveur des puissants, Luc., XXIII, 8-12.

Malgré un ou deux cas d'apparence contraire, tous ses prodiges sont des manifestations éclatantes de sa bonté miséricordieuse et de son amour compatissant. Il ne s'y montre jamais préoccupé de lui-même; il n'y voit qu'un moyen excellent d'atteindre les âmes. D'où la haute valeur morale des miracles de Jésus, instruments du zèle le plus pur, enseignement vivant comme sa prédication orale. On l'a dit très justement : « Ils sont le symbole de son œuvre spirituelle, le royaume de Dieu en actes. » Envisagée sous cet angle, l'activité miraculeuse du Christ apparaît comme le sceau divin imprimé sur une vie incomparable à tant de titres.

3° *Valeur démonstrative des miracles de Jésus.* — Les faits merveilleux attribués au Sauveur sont des faits réels. Ce sont aussi vraiment des faits divins. Mais ont-ils été accomplis en connexion certaine avec les revendications personnelles du Christ ? S'ils éclairent ses affirmations par rapport à lui-même, en sont-ils, de plus, une garantie valable ? A n'en pas douter, les miracles opérés par Dieu en faveur de Jésus, au baptême, à la transfiguration, par exemple, comportent cette signification. C'est aussi le même sens donné à ses prodiges par les contemporains du Sauveur. Les foules de Galilée et de Judée, Matth., XII, 13 sq.; Joa., VII, 31; l'officier de Capharnaüm, Joa., IV, 43; les amis de Lazare, Joa., XI, 45; XII, 11; le centurion du Golgotha, Matth., XXIV, 54, tous ces témoins reconnaissent entre les miracles d'une part, les déclarations et la mission du Christ de l'autre, une connexion évidente. Un examen attentif des textes nous permet encore d'aller plus loin.

1. *Au témoignage de Jésus, ses miracles sont une preuve de sa divinité.* — Pour les évangélistes et pour Jésus, les miracles ne sont pas seulement des faits *prodigieux*, Matth., IV, 24, *étonnants*, Matth., XXI, 15, *étranges*, Luc., V, 26. Ce sont aussi, et les expressions sont de valeur, les *signes* irrécusables d'une vocation divine, Joa., II, 11; IV, 48, les *œuvres* mêmes de Dieu, Joa., X, 37-38; XV, 24, comme si la forme personnelle de l'activité du Christ n'était autre que le miracle. Au surplus, certaines guérisons miraculeuses sont accomplies expressément par Jésus pour prouver sa divinité, soit qu'il l'affirme implicitement, en s'attribuant, par exemple, le droit de remettre les péchés, Matth., IX, 1-8, soit qu'il l'atteste d'une manière très explicite, Joa., V, 17-30. Certes, le Sauveur se propose avant tout de garantir par ses miracles la légitimité, le caractère messianique de sa mission, ainsi qu'il ressort de sa réponse aux messagers de Jean-Baptiste, Luc., VII, 18-24, sans oublier beaucoup d'autres déclarations, Matth., XII, 28; Luc., X, 13-15; Joa., V, 36. Mais il entend parfois présenter ses *œuvres* comme une preuve de sa divinité personnelle. Lorsque les Juifs lui reprochent de s'égaler à Dieu, il se contente, pour se justifier, d'en appeler à ses *œuvres*, Joa., X, 37-38. Et c'est ce même témoignage des *œuvres* qu'il allègue encore, devant ses apôtres, après la Cène, Joa., XIV, 10-12. Ainsi donc, dans l'intention du Sauveur, ses miracles possèdent une véritable force probante : ils cautionnent la vérité de sa parole.

2. *Considérés en eux-mêmes, les miracles de Jésus sont une preuve de sa divinité.* — *a*) Ils témoignent tout d'abord d'un *pouvoir personnel surhumain*. A la différence des envoyés de Dieu dans l'Ancien Testament, le Christ opère ses prodiges en son propre nom, par un acte de volonté souveraine. Il ne fait pas appel à une puissance d'emprunt : il commande par des paroles ou par des gestes avec l'autorité du Maître sûr d'être obéi, Matth., VIII, 7; Luc., VII, 14. Comme Verbe incarné, il affirme bien qu'il tient son pouvoir de son Père, Joa., XI, 41, mais ce pouvoir, il le possède en propre et l'exerce librement. De même, lorsque ses apôtres font des miracles, soit avant, soit après l'ascension, c'est encore en son nom qu'ils les opèrent, Luc., X, 17; Act., III, 6; IX, 34. — *b*) Par leur nombre, leur diversité, leur grandeur, les miracles de Jésus manifestent un *pouvoir universel et sans limites*. Au vrai, le Christ se meut dans le surnaturel, comme dans son élément, avec une aisance merveilleuse. C'est là son domaine. Aucune demande ne l'étonne, ni le déconcerte. Il encourage les requêtes, voire les plus hardies, et il les exauce avec une assurance aussi complète que modeste. Jamais, en lui, la moindre hésitation, ni l'effort le plus léger. A la lecture de l'Évangile, on a donc nettement l'impression que Jésus possède la puissance divine en plénitude. Or cette impression est encore renforcée si l'on examine, en particulier, le miracle des miracles, celui qui constitue comme le couronnement de la carrière thaumaturgique du Christ.

B. Le miracle fondamental : Jésus ressuscité. — Dans la pensée du Sauveur, la résurrection est le miracle par excellence. C'est tout d'abord le miracle prophétisé : à quatre reprises, nous l'avons vu, le Maître revient sur le tableau prophétique de ses douleurs, et, chaque fois, il termine par le trait glorieux de la résurrection. C'est en même temps le miracle démonstratif : en deux circonstances différentes : Joa., II, 18-22; Matth., XII, 38-40, sous une forme mystérieuse que l'événement éclaircira, Jésus fait appel à sa résurrection future comme au signe qui doit prouver la légitimité de sa mission. Au demeurant, la force probante d'un tel signe est manifeste. Tout le monde admet que la résurrection est un fait miraculeux. Qu'à lui seul, dûment constaté, il soit une preuve de la divinité de Jésus, il est difficile de le mettre en doute. Reste donc uniquement à établir la réalité historique du fait. Or, le Nouveau Testament en fournit une double démonstration : 1. La croyance primitive en la résurrection; 2. Les récits évangéliques de la résurrection.

1° *La croyance primitive en la résurrection.* — 1. *A considérer la prédication apostolique en général*, il est certain que la résurrection de Notre-Seigneur en est, dès le premier jour, le thème fondamental. Témoin tous les discours de Pierre, de Jean et de Paul dans les Actes, II, 24, 32; III, 15; IV, 10, 33; X, 39-41; XIII, 27-40. Témoin encore les nombreuses affirmations de cette croyance dans les autres écrits canoniques, Rom., I, 4; VI, 4-10; I Thes., I, 7-10; Col., III, 1-4; Philip., II, 5-12; I Pet., I, 3, 21; Ap., I, 5, 18. La résurrection de Jésus est la clef de voûte de l'enseignement apostolique. — 2. *A considérer le témoignage de saint Paul dans I Cor., XV, 1-20, en particulier*, il est certain que la résurrection est un article fondamental de la croyance chrétienne primitive. L'Apôtre le déclare nettement : « Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est notre prédication, vaine aussi est notre foi. » Non moins clairement il affirme que cet « évangile » de la résurrection, prêché à Corinthe quelques années plus tôt vers 50-52, il l'a reçu lui-même par tradition, en entrant dans l'Église. Son enseignement rejoint donc la première catéchèse apostolique. De fait, il se contente de rappeler cette croyance comme une vérité admise par tous, et, à ce titre, elle lui sert de point de départ dans son argumentation en faveur de la résurrection des morts en général. Bien plus, il formule cette vérité en des termes si simples et si précis qu'ils semblent la citation textuelle d'un vieux symbole : « Le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures, et il a été enseveli et il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures. » La croyance en la résurrection de Jésus remonte bien aux origines

de notre foi. — 3. *Cette prédication et cette croyance primitives sont une preuve de la réalité historique du fait.* Si Jésus n'est pas ressuscité, la foi conquérante des premiers disciples, au lendemain de la Pentecôte, est une énigme. Les rationalistes eux-mêmes l'avouent. « C'est là, disent-ils, le plus obscur des problèmes. » Ils sont donc contraints d'imaginer une élaboration lente et progressive de la foi au sein de la conscience chrétienne. Mais, du coup, ils se heurtent aux plus anciens témoignages apostoliques, et, à vouloir passer outre, ils se condamnent fatalement à n'échafauder que des constructions en l'air. Seul le fait de la résurrection permet d'expliquer une croyance aussi universelle, aussi rapide et aussi profonde. Précisément, saint Paul, en invoquant la foi traditionnelle de l'Église, n'oublie pas de noter qu'elle repose sur des faits historiques certains : les apparitions du Sauveur, I Cor., xv, 5-8. Il en appelle à tous ceux qui ont vu le Christ corporellement ressuscité. Sans insister sur les preuves du miracle, ce qui ne va pas à son but, il souligne les nombreux témoignages contemporains qui sont à la base de la croyance chrétienne. A tous les points de vue, en raison comme en histoire, la foi en la résurrection reste donc inséparable de la réalité historique du fait.

2° *Les récits évangéliques de la résurrection.* — Il est impossible de ne pas être frappé du caractère spécial de ces documents : aucune description du miracle lui-même; dans les synoptiques, hormis l'épisode des disciples d'Emmaüs, aucun tableau détaillé des apparitions; partout, une sobriété extrême qui étonne en une question aussi fondamentale, et, malgré cela, une certaine difficulté pour harmoniser ces diverses narrations. Mais cette indigence relative doit plutôt rassurer l'historien, car elle forme, par exemple, un contraste édifiant avec les enjolivements tendancieux du plus ancien récit apocryphe, celui de l'*Évangile de Pierre*, 35-44. D'autre part, on l'a dit : « Des témoins déshonnêtes eussent rendu un témoignage plus harmonieux. » Tels qu'ils sont, les récits évangéliques manifestent, au contraire, chez leurs auteurs, une foi tranquille, qui se trouve, en réalité, garantie par une double série de faits incontestables : la découverte du tombeau vide et les apparitions du Sauveur.

1. *La découverte du tombeau vide.* — *a) La mort de Jésus sur la croix et sa sépulture dans le tombeau de Joseph d'Arimathie sont deux événements incontestables.* Le premier est certifié par le témoignage concordant : de Pilate, informé par le centurion, Marc., xv, 44-45; des soldats envoyés pour rompre les jambes des condamnés, Joa., xix, 32 sq.; des amis du Sauveur qui l'ont détaché de la croix, Luc., xxiii, 52-53; aussi bien que de ses ennemis trop intéressés à sa perte, Matth., xxvii, 62-63. D'ailleurs, les seules circonstances de la flagellation, du crucifiement et du coup de lance, sans oublier celles de l'embaumement, suffiraient à l'établir. Le second fait est garanti par l'accord unanime des quatre évangélistes, par la conformité de leurs récits avec les prescriptions de la loi romaine et par le caractère invraisemblable des hypothèses rationalistes. Cette sépulture honorable donnée au corps de Jésus et sa mort violente sur la croix sont enfin confirmées par le plus authentique enseignement de la primitive Église, Gal., iii, 13; I Cor., i, 13, 23-24; Act., ii, 29; xiii, 29; Rom., vi, 4; Col., ii, 12. — *b) Or le fait du tombeau trouvé vide ne peut, lui non plus, être sérieusement contesté.* Il est raconté dans tous les évangiles, ce qui suppose une tradition particulièrement certaine, car les divergences de détail ne font que mieux ressortir l'indépendance des récits. Attesté de la sorte par des témoins au-dessus de tout soupçon, les saintes femmes et les apôtres, ce fait a été, en outre, reconnu par les autorités juives elles-mêmes, qui ont soudoyé les soldats pour répandre le bruit de l'enlèvement du cadavre. Au reste, si la tombe scellée avait conservé le corps du Sauveur, elle aurait été une véritable pierre d'achoppement et de scandale pour ses amis, et pour ses adversaires incrédules l'appui le plus précieux. La foi enthousiaste des uns, l'aveu implicite des autres seraient alors incompréhensibles. De toute façon, la découverte du tombeau vide doit être considérée comme un fait absolument certain. — *c) Il est enfin impossible d'expliquer naturellement la disparition du corps de Jésus.* Toutes les hypothèses proposées : enlèvement par les apôtres, par Joseph d'Arimathie, par les Juifs eux-mêmes, ne reposent sur rien. Aucun texte, aucune allusion ne leur donne un semblant de valeur. Ce sont là des romans, et des romans invraisemblables, si l'on se rappelle l'état d'esprit des disciples au lendemain de la passion, la droiture de leur caractère, leur prédication courageuse le jour de la Pentecôte et les jours suivants, la conduite des sanhédrites qui auraient dû leur opposer aussitôt un démenti formel. Il ne reste qu'une réponse possible : Jésus est vraiment ressuscité. La découverte du tombeau vide constitue donc une preuve, indirecte sans doute, mais solide et inattaquable, du miracle de la résurrection.

2. *Les apparitions du Christ ressuscité.* — Si Jésus est apparu corporellement après sa mort, si ses manifestations ne sont pas des visions purement subjectives, nous avons là une preuve directe, irréfragable, de la résurrection. Or l'étude des documents évangéliques permet d'établir la réalité de ces apparitions. Il suffit d'observer : *a) Leur nombre.* On en compte généralement neuf : à Marie-Madeleine, Joa., xx, 14-15; aux saintes femmes, Matth., xxviii, 9; à Simon Pierre, Luc., xxiv, 34; aux deux disciples d'Emmaüs, Luc., xxiv, 13-33; aux apôtres réunis dans le cénacle, le soir de Pâques, Joa., xx, 19-25; et huit jours après, Joa., xx, 26-29; à sept disciples sur les bords du lac de Tibériade, Joa., xxi, 1-14; aux onze apôtres sur une montagne de Galilée, Matth., xxviii, 16-17; enfin, aux disciples le jour de l'ascension, Luc., xxiv, 50. Mais il convient d'ajouter que saint Paul, I Cor., xv, 6-7, en mentionne encore deux autres, à Jacques et à plus de cinq cents frères. Même, d'après Act., i, 3, elles semblent avoir été bien plus nombreuses. Comment alors pourrait-on supposer, chez des témoins aussi variés, une illusion de leurs sens ? Tous, en des endroits différents, à des époques diverses, affirment avoir vu le Seigneur. Admettre une hallucination collective qui eût agi de la même façon sur un si grand nombre de personnes de tempéraments dissemblables, c'est écrire le roman de la psychologie. — *b) Les circonstances qui les accompagnèrent.* Jésus semble, en effet, avoir voulu multiplier les marques de son identité personnelle. Marie-Madeleine voit et entend le Sauveur; les saintes femmes embrassent ses pieds; les pèlerins d'Emmaüs parlent, marchent et mangent avec lui; c'est même à une enquête véritable (paroles, toucher, nourriture prise en public) que se prête Jésus en apparaissant à ses disciples. Bien plus, à l'ordinaire, nous sommes loin d'une vision fugitive. Il s'agit souvent d'une conversation suivie où le Sauveur complète les enseignements de sa vie terrestre et donne même à ses apôtres les plus grands pouvoirs. Apparitions durables où, tous les sens étant intéressés, il ne peut y avoir de doute sur la réalité du fait. — *c) L'état d'esprit des personnes qui en furent favorisées.* Imaginer les saintes femmes et les disciples victimes d'une illusion, c'est méconnaître les règles les plus élémentaires de la psychologie. Loin de trou-

ver un milieu vibrant et tout préparé, les manifestations inopinées du Sauveur se heurtent, au contraire, à un sentiment général de défiance on ne peut plus opposé à la formation de visions subjectives. Ni les apôtres, ni les saintes femmes ne s'attendaient au miracle de la résurrection. Les premiers surtout, désemparés après le drame du Calvaire, s'y attendaient si peu qu'ils traitent aussitôt de radotage l'annonce qui leur en est faite. Bien plus, de prime abord, ils ne reconnaissent pas leur Maître. Leur âme est partagée entre l'incertitude et l'effroi. S'ils se rendent, c'est seulement à l'évidence, après s'être assurés qu'ils ne sont pas victimes d'un trouble de leur imagination ou d'une erreur de leurs sens. Gens positifs et réalistes, ils croient en la résurrection parce qu'ils ne peuvent pas ne pas y croire.

3° *Conclusion.* — Le lecteur aura sans doute remarqué que nous avons écarté à dessein les objections d'ordre critique et historique présentées par les rationalistes. Elles seront discutées à l'art. Résurrection de Jésus-Christ. Pour l'instant, il suffit de noter combien forte est la position des exégètes catholiques vis-à-vis de leurs adversaires. Ceux-ci sont, en effet, obligés de prendre avec les textes les plus étranges libertés, car toute leur exégèse est commandée par l'exclusion systématique du miracle au nom d'une philosophie particulière. A tel point qu'ils ne peuvent plus le dissimuler. L'un d'eux même l'avoue en toute franchise : « Le témoignage (en faveur de la résurrection) fût-il cinquante fois plus fort qu'il ne l'est, n'importe quelle hypothèse serait recevable de préférence à celle-là. » En face de cette critique diminuée, la conception des exégètes catholiques, qui a pour base les documents de l'histoire, est autrement compréhensive. Pour eux, le fait miraculeux de la résurrection n'est point un sommet isolé. C'est le digne couronnement d'une carrière où le surnaturel joue un rôle prépondérant. Mais c'est aussi une cause : le principe de la foi chez les apôtres et le point de départ de l'activité rayonnante de l'Église.

C. Le miracle vivant : Jésus dans l'Église naissante. — Fondée sur le fait de la résurrection, l'Église naissante apparaît, dans le Nouveau Testament, en union très intime avec le Christ Jésus. Il est vraiment, pour les premiers disciples, le centre de leur vie. Aussi bien, dès que les ombres du Calvaire ont été dissipées par la lumière de Pâques et le souffle de l'Esprit, ils rendent à leur Maître un témoignage éclatant : 1° Témoignage de l'amour; 2° Témoignage de la foi.

1° *L'amour pour Jésus dans l'Église naissante.* — 1. *Amour ardent.* Après la résurrection et la Pentecôte, les apôtres sont réellement des hommes nouveaux. Eux, naguère si timides, retirés dans le cénacle par crainte des Juifs, ils annoncent maintenant en public Jésus crucifié et ressuscité. Ils prêchent avec une telle ardeur qu'on attribue leur zèle à une ivresse passagère. Mais cette ivresse persiste sous les coups de fouet et dans les fers. Elle persistera jusqu'au martyre. « Il nous est impossible de ne pas dire ce que nous avons vu et entendu, » Act., iv, 20. « Notre devoir est d'obéir à Dieu de préférence aux hommes, » Act., v, 29. « Vivre dans le Christ Jésus, » en attendant le grand jour où l'on pourra « vivre avec lui », c'est là désormais, pour tous ces témoins généreux, suscités par l'Esprit-Saint, la plus sublime des réalités. Qu'importe alors les souffrances, les tristesses de l'exil ! La vie en Jésus, c'est déjà l'aube de la gloire. « Je vis, ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Je vis encore actuellement en chair, mais c'est une vie de foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi, » Gal. ii, 19-20. Ardeurs mystiques qui animent les chefs, ces amis passionnés de Jésus, et qui enflammeront bientôt jusqu'au plus humble des fidèles. — 2. *Amour fécond.* « Et le Seigneur ajoutait chaque jour au nombre de ceux qui étaient dans la voie du salut, » Act., ii, 47. Le dévouement des disciples trouve déjà sur terre sa récompense. Le grain de sénevé qu'est l'Église naissante se développe sans cesse sous l'action fécondante de l'Esprit. Toutefois cette effusion spirituelle ne se manifeste pas seulement par des dons extraordinaires, par les charismes. Elle apparaît aussi dans l'intimité toute fraternelle des premières communautés chrétiennes. « La multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme, » Act., iv, 32. Jésus n'est-il pas le lien qui les réunit ? Tous vivent dans le sentiment actuel de la présence du Maître. Ils le prient avec ferveur. Ils sont disposés à tout lui sacrifier pour lui gagner d'autres âmes. Ils ont vraiment pour lui cet amour de préférence qu'on ne doit qu'à Dieu. — 3. *Amour discipliné.* Au reste, cette vie affective intense ne porte pas préjudice à l'unité doctrinale. Cette exaltation religieuse n'est pas un ferment de schismes et de discordes. Les disciples du Sauveur forment un édifice mystique, temple saint du Seigneur, dont Jésus est lui-même le fondement et la pierre d'angle. Ils sont les membres divers d'un même corps dont le Christ est la tête, Eph., ii, 19-22. Pour eux déjà, abandonner l'Église, c'est rejeter les fruits de la rédemption, c'est la mort. Les premiers fidèles ont donc trouvé, dans leur amour pour Jésus, le moyen de discipliner leur liberté intérieure. Sens profond de l'unité, respect de la hiérarchie, soumission aux autorités, ils allient tout cela à une prodigieuse expansion d'amour. Témoignage éloquent dont il faut chercher l'inspiration dans la foi la plus vive.

2° *La foi en Jésus dans l'Église naissante.* — Les trois principaux aspects de la personnalité de Jésus, qui réalisent le mystère du Christ, sont nettement marqués dans la foi de la primitive Église : Jésus, Fils de Dieu, existant de toute éternité; Jésus, Messie et Fils de Dieu fait homme, vivant parmi les hommes sur la terre, souffrant et mourant sur une croix; Jésus, Christ glorieux, vainqueur de la mort, remonté à la droite de Dieu son Père, principe de notre vie surnaturelle et de notre gloire future. Toutefois, ce témoignage de l'Église naissante, tout vibrant de l'amour qu'elle porte à Jésus, revêt des formes diverses suivant le caractère personnel des témoins et le but qu'ils poursuivent.

1. *Les documents de la primitive Église, en dehors des écrits de saint Paul et de saint Jean.* A considérer à part les évangiles synoptiques dans leur partie rédactionnelle, les Actes des apôtres et les épîtres canoniques, autres que celles de saint Paul et de saint Jean, on est tout d'abord frappé par le côté apologétique de la prédication apostolique destinée à mettre en relief la messianité du Sauveur. Mais on a vite fait de reconnaître que c'est là un « catéchisme élémentaire proposé aux non croyants » et que les premières communautés chrétiennes, dans leur vie intime, ont sur Jésus des vues autrement profondes.

a) Jésus dans la prédication apologétique des apôtres. — Pour conduire par degré les âmes à la vérité, les apôtres mettent au premier plan de leur prédication la foi en Jésus-Messie. Le Christ, homme juste et saint, Act., iii, 14, oint par Dieu d'Esprit-Saint et de puissance, a passé sa vie en faisant du bien et en guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du diable, Act., x, 38. Dieu lui a ainsi rendu témoignage en opérant par lui des prodiges, des miracles et des signes, Act., ii, 22. Si les Juifs l'ont fait mourir sur le bois de la croix, v, 30, Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, ii, 24; il l'a glorifié, iii, 13, et exalté à sa droite, ii, 33; il l'a fait Seigneur

et Christ, II, 36, juge des vivants et des morts, X, 42. D'ailleurs, ses souffrances et son triomphe ont été prédits par les prophètes, III, 18; XIII, 32-38. Il y a même, en dehors des circonstances de la passion, Matth., XXVII, 9-10; Marc., XV, 28; Joa., XIX, 28, 36-37, beaucoup d'autres traits de sa vie qui marquent un accomplissement de paroles prophétiques et sont des signes certains de sa messianité, Matth., I, 1-17; 18-25; II, 1-8; IV, 15-17; XXI, 4-5. La dignité messianique de Jésus attestée par les prophéties, par les miracles, par la résurrection, tel est donc bien le point central de la prédication apostolique.

Cependant, dans cette même prédication, nombreuses sont les allusions rapides qui dépassent le thème ordinaire du messianisme judaïque et insinuent la nature divine du Christ. Jésus est, en effet, la pierre angulaire du nouvel ordre de choses, Act., IV, 11, le Sauveur universel et l'unique principe du salut, IV, 12, le médiateur indispensable entre Dieu et les hommes, X, 43, l'auteur de la vie, III, 15, et le souverain Seigneur, X, 36. Bien mieux, ce rôle à coup sûr transcendant, cette universelle « seigneurie », s'explique par les rapports naturels de Jésus avec Dieu : c'est son enfant, III, 26, c'est son Fils, IX, 20.

b) *Jésus dans la vie intime des premières communautés chrétiennes.* — Pour les fidèles de l'Église naissante, alors même qu'ils ont été élevés dans la foi juive au monothéisme intransigeant, Jésus est objet universel de culte et de religion, comme Dieu son Père et avec lui. On lui adresse des prières, Act., VII, 55-60; on lui consacre des hymnes liturgiques et des doxologies religieuses, Ap., V, 9-13; II Pet., III, 18; Jud., 25. Il est reconnu comme le principe de la vie surnaturelle, Act., XV, 11. On fait en son nom les actes les plus saints de la vie chrétienne, Act., II, 38; III, 6; V, 40; IX, 16. En un mot, c'est « le Seigneur », Act., IX, 35; I Pet., I, 3; II Pet., I, 8; Jac., II, 1; Jud., 4, 17. Or c'est là un nom certainement divin, puisqu'on applique tout naturellement au « Seigneur Jésus » les textes, les invocations, les formules cultuelles qui, dans l'Ancien Testament, se rapportent au « Seigneur Iahveh », Marc., I, 3; I Pet., II, 3; Rom., X, 13. Non pas qu'on oublie la relation de dépendance qui unit le Père au Fils. Jésus est le Fils de Dieu, Marc., I, 1; I Pet., I, 3; II Pet., I 17, et c'est en lui et par lui que le Père est glorifié, Jud., 25. Aperçu rapide qui permet seulement d'entrevoir les richesses doctrinales de la foi chrétienne primitive.

2. *Les écrits de saint Paul.* — Pour apprécier à sa juste valeur le témoignage que l'Apôtre rend à Jésus, il ne faut pas oublier que ses épîtres s'adressent à des fidèles déjà initiés à l'Évangile. De fait, il suppose connus de ses correspondants la vie et l'enseignement du Sauveur. Mais, de cette instruction initiale, il veut les élever à une connaissance plus haute des choses divines, et, ce faisant, il insiste sur le Christ préexistant et glorieux plus que sur le Christ terrestre.

a) *Le Christ terrestre.* Saint Paul ne l'ignore pas pour autant. La mort de Jésus sur la croix, médiation unique entre Dieu et les hommes, est même le point central de sa doctrine. Or, pour remplir sa mission, le Christ a dû revêtir une chair en tout semblable à la nôtre, sauf le péché, Rom., VIII, 3. Dans la carrière humaine du Sauveur, l'Apôtre retiendra donc surtout le début, « la venue dans la chair », Gal., IV, 4, et le terme, « l'entrée en gloire » par la voie douloureuse du Calvaire, Phil., II, 8; Heb., X, 12. Mais Jésus, homme véritable, n'en est pas moins vrai Dieu, comme Fils de Dieu. Saint Paul, qui lui donne d'une façon courante le titre de Seigneur, lui applique, en outre, directement le nom de Dieu, Rom., IX, 5; Tit., II, 13-14; Act., XX, 28, lui attribue « toute la plénitude de la divinité », Col., II, 9, lui reconnaît l'égalité substantielle avec Dieu, Philip., II, 6, et le désigne comme le propre Fils de Dieu, Rom., VIII, 3, 32, comme son Fils bien-aimé, Col., I, 13.

b) *Le Christ préexistant et le Christ glorieux.* Toutefois l'élan mystique de l'Apôtre le porte à envisager de préférence le Christ céleste. Et c'est ainsi qu'il souligne, à mainte reprise, sa préexistence éternelle comme Fils de Dieu et son rôle de créateur, Col., I, 15-17; I Cor., VIII, 6, sans compter les fortes expressions de l'Épître aux Hébreux, I, 3, où « le Fils est le rayonnement de la gloire du Père et l'empreinte de sa substance ». C'est aussi pour la même raison qu'il étudie surtout le Christ glorifié, établi par la résurrection en possession de la puissance qui appartient au Fils de Dieu, Rom., I, 3-4. Or, « le Seigneur de gloire » est tout d'abord un médiateur de grâce et de salut, le principe de notre vie surnaturelle et le dispensateur des bienfaits divins dont il est l'unique dépositaire, Rom., V, 18, 21; Eph., II, 16; II Cor., V, 18. Il est, de plus, le chef des hommes et des anges et sa primauté absolue s'étend sur toutes choses, Eph., I, 22-23; Col., I, 16. Il est, enfin, le souverain prêtre. Appelé par Dieu au sacerdoce suprême, Heb., V, 4-6, il en remplit à merveille toutes les fonctions. Pontife miséricordieux et fidèle, II, 17, il intercède pour nous, VII, 25, en compatissant à toutes nos infirmités, car il les a lui-même toutes éprouvées, hormis le péché, IV, 15. Pontife éternel, il est prêtre « selon l'ordre de Melchisédech », V, 6.

3. *Les écrits de saint Jean.* — Il était réservé au disciple bien-aimé de nous faire pénétrer encore plus avant dans l'intelligence du mystère chrétien. La foi de l'Église naissante était alors aux prises avec des hérésies de plus en plus dangereuses : le gnosticisme aux formes multiples qui, toutes, diminuaient le Christ; le docétisme dont les sourdes attaques visaient la réalité de l'incarnation. Les écrits de saint Jean ne seront pas une réfutation en règle de ces systèmes, encore moins une combinaison artificielle de la tradition évangélique avec la doctrine paulinienne. On y trouve un simple exposé de la foi chrétienne : l'union en Jésus de l'humanité et de la divinité, le salut en Jésus, Lumière et Vie. Mais, du même coup, l'auteur atteint aux plus hautes conceptions dogmatiques. Il est le théologien du Verbe incarné.

a) *Jésus, Verbe incarné.* Nul doute : la personne historique du Christ est nettement identifiée avec le Verbe incarné, Joa., I, 9-14; I Joa., I, 1-4. Or, le Verbe, préexistant de toute éternité, souverain créateur, distinct du Père quoiqu'en union intime de vie avec lui, est Dieu lui-même, Joa., I, 1-4. Sans doute, « il s'est fait chair et il a habité parmi nous », Joa., I, 14. Mais la réalité de son incarnation attestée par de nombreux traits, Joa., XI, 33, 45; XII, 27; XIII, 21, n'empêche pas de reconnaître en lui la nature divine. C'est le Fils de Dieu, son Fils unique, I Joa., IV, 9. Il y a entre lui et Dieu communauté de nature, si bien qu'être dans le Fils, c'est être en Dieu, I Joa., V, 20. Il est l'égal du Père en science, Joa., XVI, 29, en puissance, Joa., XVI, 15, et malgré certains rapports de dépendance, Joa., V, 19, la divinité du Fils n'est pas inférieure ni subordonnée à celle du Père : c'est la divinité même du Père qui lui est communiquée, Joa., V, 26.

b) *Jésus, Verbe incarné, Sauveur des hommes.* Le Verbe éternel est Lumière et Vie, Joa., I, 4. S'il est venu en ce monde, c'est précisément pour y apporter la lumière et la vie, Joa., XI, 46; I Joa., IV, 7, 14. Lumière, il fait connaître Dieu en sa propre personne,

Joa., XIV, 7; I Joa., III, 8. Principe de vie, c'est en lui que le fidèle s'unit à Dieu, Joa., XV, 1-7. Mais, c'est par sa mort rédemptrice que le Christ achève ici-bas sa mission de salut. Véritable agneau de Dieu, il réconcilie les pécheurs par son sang, Joa., I, 29; I Joa, I, 7; II, 2. Il est donc vraiment l'unique Sauveur de toute l'humanité. Quant à la condition essentielle de ce salut, c'est la foi, Joa., VI, 25; I Joa., IV, 15, une foi active qui doit se traduire par l'observation des commandements, I Joa., III, 13-24, et la participation aux rites sacramentels, Joa., III, 3-5; VI, 54, 57.

Et ainsi s'achève, avec l'enseignement johannique, le témoignage rendu à Jésus par l'Église naissante. Nous n'avons pu en retracer ici qu'une faible esquisse. Elle suffira peut-être pour aider le lecteur à reconnaître, entre l'Évangile et la prédication des apôtres, une harmonie foncière, entre les apôtres et nous, un lien vivant : nous rendons au Sauveur la même foi et le même amour.

CONCLUSIONS. — 1° *L'exégète catholique* aura toujours soin, dans ses études et dans son enseignement sur Jésus-Christ, de souligner le bien fondé des condamnations portées par le décret du Saint-Office, *Lamentabili sane exitu*, en date du 3 juillet 1907, contre certaines propositions modernistes relatives à la personne du Sauveur :

N° 27. — La divinité de Jésus-Christ ne se prouve pas par les évangiles; mais c'est un dogme que la conscience chrétienne a déduit de la notion de Messie.

N° 28. — Pendant qu'il exerçait son ministère, Jésus n'avait pas en vue dans ses discours d'enseigner qu'il était lui-même le Messie, et ses miracles ne tendaient pas à le démontrer.

N° 29. — On peut accorder que le Christ que l'histoire présente est bien inférieur au Christ qui est l'objet de la foi.

N° 30. — Le nom de *Fils de Dieu*, dans tous les textes évangéliques, équivaut seulement au nom de *Messie;* il ne signifie point du tout que le Christ est le vrai et le naturel Fils de Dieu.

N° 31. — La doctrine christologique de Paul, de Jean, et des conciles de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, n'est pas celle que Jésus a enseignée, mais celle que la conscience chrétienne a conçue au sujet de Jésus.

N° 32. — Le sens naturel des textes évangéliques est inconciliable avec l'enseignement des théologiens touchant la conscience de Jésus et sa science infaillible.

N° 33. — Il est évident, pour quiconque n'est pas conduit par des opinions préconçues, ou bien que Jésus a enseigné l'erreur sur le prochain avènement messianique, ou bien que la majeure partie de sa doctrine contenue dans les évangiles synoptiques est dénuée d'authenticité.

N° 34. — La critique ne peut pas attribuer au Christ une science illimitée, si ce n'est dans l'hypothèse historiquement inconcevable et qui répugne au sens moral, que le Christ comme homme a possédé la science de Dieu et qu'il a néanmoins refusé de communiquer à ses disciples et à la postérité la connaissance de tant de choses.

N° 35. — Le Christ n'a pas toujours eu conscience de sa dignité messianique.

N° 36. — La résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, mais un fait d'ordre purement surnaturel, ni démontré, ni démontrable, que la conscience chrétienne a insensiblement déduit d'autres faits.

N° 37. — La foi en la résurrection du Christ, à l'origine, porta moins sur le fait même de la résurrection que sur la vie immortelle du Christ auprès de Dieu.

N° 38. — La doctrine sur la mort expiatoire du Christ n'est pas évangélique, mais seulement paulinienne.

N° 52. — Il n'était pas dans la pensée du Christ de constituer l'Église comme une société destinée à durer sur la terre une longue série de siècles; au contraire, dans la pensée du Christ, avec la fin du monde, le royaume du ciel était imminent.

N° 55. — Jamais, en vérité, Simon-Pierre n'a même soupçonné que le Christ lui eût délégué la primauté dans l'Église.

2° *L'apologiste et l'historien des origines chrétiennes*, en étudiant le milieu intellectuel et religieux où le christianisme a pris naissance, devront mettre à sa vraie place, qui est unique, le personnage de Jésus. Ils s'attacheront, en particulier, à montrer comment la doctrine de l'Évangile n'est pas un *syncrétisme* où viennent s'amalgamer des idées et des pratiques empruntées, soit au judaïsme, soit à l'hellénisme, soit aux religions orientales. Ils établiront ainsi l'originalité transcendante de l'enseignement du Sauveur.

3° *Le théologien* s'efforcera de mettre en relief les traits de la figure de Notre-Seigneur laissés dans l'ombre par les écrits inspirés, quoique contenus dans d'autres traits plus expressifs. En ce qui concerne spécialement la science et la sainteté de Jésus, sa liberté, sa puissance, sa passibilité, il aura soin d'expliquer pourquoi seules certaines faiblesses de la nature humaine sont compatibles avec l'union hypostatique.

4° *Le catéchiste* saura illustrer le plus possible son enseignement par des exemples tirés de la vie de Jésus. De la sorte, il rendra familiers à son jeune auditoire les traits les plus frappants de l'existence du Sauveur. L'Évangile, ainsi expliqué, peut être un excellent guide préparatoire à la première communion.

5° *Les prêtres et les fidèles* aimeront à méditer souvent la vie de Notre-Seigneur, la source la plus pure de la vie religieuse. Ils auront à cœur de pénétrer, par la foi, les dispositions intérieures de son âme, assurés qu'ils sont d'y trouver, quelles que soient leurs situations, le modèle tout ensemble le plus achevé et le plus accessible.

Parmi les travaux d'auteurs français catholiques sur *Jésus-Christ*, en dehors des articles importants dus à Lesêtre, dans le *Dict. de la Bible*, à Michel dans le *Dict. de théol. cath.*, et surtout à de Grandmaison dans le *Dict. apolog. de la foi cath.*, il suffira de signaler :

1° *Les principales vies de Jésus.* — Fouard, *La Vie de Notre-Seigneur*, 2 vol., Paris, 1880; Le Camus, *La Vie de Notre-Seigneur*, 3 vol., Paris, 1883; Didon, *Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1891; Lesêtre, *Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son saint Évangile*, Paris, 1892; Pègues, *Jésus-Christ dans l'Évangile*, Paris, 1898; Sertillanges, *Jésus*, Paris, 1900; Berthe, *Jésus-Christ*, Paris, 1903; Lepin, *Jésus-Christ, sa vie et son œuvre*, Paris, 1912; Fillion, *Vie de Jésus-Christ. Exposé historique, critique et apologétique*, 3 vol., Paris, 1922.

2° *Les principales monographies sur la mission de Jésus.* — Rose, *Études sur les Évangiles*, Paris, 1900; Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1904; Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905; Valet, *Les miracles de l'Évangile*, Paris, 1905; Mailhet, *Jésus, Fils de Dieu d'après les Évangiles*, Paris, 1906; Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, Paris, 1909; Bourchany-Jacquier, *La résurrection de Jésus-Christ et les miracles évangéliques*, Paris, 1910; Mangenot, *La résurrection de Jésus-Christ*, Paris, 1910; Garriguet, *La valeur sociale de l'Évangile*, Paris, 1910; Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910; Allo, *L'Évangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910; Fillion, *Les miracles de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1911; A. Valensin, *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions*, Paris, 1911; Huby, *La religion chrétienne : le Nouveau Testament*, dans *Christus*, c. XV, Paris, 1912; Venard, *Les origines chrétiennes*, dans *Où en est l'histoire des religions?* t. II, Paris, 1912; de Grandmaison, *Jésus dans l'histoire et dans le mystère*, Paris, 1924; Tual, *Jésus-Christ son propre apologiste*, Paris, 1924; Buysse, *Jésus-Christ devant la critique*, Bruges, 1925.

Léon VAGANAY.

JÉSUS-CHRIST D'APRÈS LES RATIONALISTES. — L'ouvrage de Vigouroux : *Les Livres saints et la critique rationaliste*, ne traite pas exclusivement de Jésus-Christ. On doit donc, ici, consulter surtout : 1° L.-Cl. Fillion, *L'Évangile mutilé et dénaturé par*

les rationalistes contemporains, Paris, 1909, et *Étapes du rationalisme dans ses attaques contre les évangiles et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1911; 2° M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918. Ces livres peuvent être spécialement utiles aux prédicateurs qui seraient peu au courant du mouvement exégétique et qui seraient tentés de s'en tenir aux réfutations de Lacordaire, Besson, Bougaud, Monsabré, etc. Ces derniers sont toujours à lire: mais, comme ils ne sont pas à jour, on fera bien de ne pas les répéter en tout trop servilement.

Ils sont toujours à lire, ai-je dit. Et, en effet, pour ne citer que Lacordaire et Monsabré, on trouvera chez eux, sur la question spéciale qui nous occupe présentement, une sérieuse critique du rationalisme biblique de leur temps. Dans ses trois conférences de Notre-Dame, année 1846, sur les efforts du rationalisme pour *anéantir, dénaturer, expliquer* la vie de Jésus-Christ, Lacordaire est loin d'être aussi vide que d'aucuns le prétendent. Quant à Monsabré, la 36e conférence de son *Exposition du dogme catholique*, carême 1878, consacrée aux *faux Christs modernes*, est, on s'en doute bien, aussi substantielle qu'éloquente.

J. Bricout.

2. JÉSUS-CHRIST (**Théologie**). — Jésus-Christ est le Fils de Dieu fait homme par l'Incarnation. Après ce mystère en lui-même, il faut étudier l'être concret qui en est le résultat. I. Carrière de Jésus-Christ. II. Psychologie de Jésus-Christ. III. Rôle surnaturel de Jésus-Christ.

I. Carrière de Jésus-Christ. — Sans empiéter sur l'histoire de Jésus, il appartient à la théologie de recueillir et commenter quelques épisodes plus saillants de sa manifestation comme Verbe incarné.

1° *Naissance et enfance du Christ.* — Membre authentique de la famille humaine, le Christ n'y est pourtant pas entré suivant les lois ordinaires de la génération, mais par l'opération du Saint-Esprit.

Cette conception virginale, qui est un des privilèges de Marie, a tout d'abord un sens christologique, et c'est à ce titre surtout qu'elle a été fixée dans le symbole. Elle est formellement affirmée dans la toute première tradition évangélique. Matth., I, 18-23; Luc., I, 35, cf. III, 23, et retenue sans hésitation par les Pères les plus anciens. Pour infirmer ce témoignage, la critique oppose l'absence de toute allusion à ce fait dans saint Marc et saint Paul. Mais le silence n'est pas une contradiction; il s'explique ici par la préoccupation de raconter uniquement la vie publique du Sauveur.

Bien qu'elle soit de nature particulièrement mystérieuse, cette conception surnaturelle nous paraît propre à mieux faire ressortir l'innocence et la dignité du Christ. Tout en restant un objet de foi, elle devient jusqu'à un certain point normale comme premier acte d'une carrière qui présente tant d'autres caractères miraculeux.

Sur le berceau de Jésus, les chants angéliques, l'adoration des bergers et des mages, les paroles prophétiques du vieillard Siméon font briller une aube de messianisme. En dehors de ces lueurs éphémères, l'enfance du Christ ne se distingue que par son humilité.

2° *Formation du Christ.* — De ces années obscures l'Évangile nous fait seulement connaître que Jésus a mené la vie de famille et qu'il a grandi « en sagesse, en âge et en grâce », Luc., II, 40, 51-52, comme les autres enfants. A la lumière de ce principe, on peut et doit reporter à cette période la genèse des traits distinctifs que la vie publique fait éclater au grand jour

C'est donc là que se sont nouées dans son cœur ces affections familiales qu'il devait plus tard sacrifier à sa mission, Matth., XII, 46-50; cf. X, 35-37 et Luc., XI, 27-28, non sans garder pour sa mère la plus profonde tendresse, Joa., XIX, 26-28. Son âme s'ouvrit aux grands spectacles de la nature dont il devait parler avec tant de grâce, Matth., VI, 26-30 et V, 45, à ces menues réalités de la vie quotidienne dont il tire la matière de ses paraboles. Né dans une famille d'ouvriers, il n'a pas fréquenté les écoles savantes. Matth., XIII, 54-57; Marc., VI, 1-6. Il n'était pourtant pas illettré, Luc., IV, 16-20. Soit par l'éducation du foyer ou de la synagogue, soit par la lecture personnelle, il s'est assimilé les Écritures, dont les textes et plus encore l'esprit animent sa prédication. La parfaite humanité que la foi reconnaît au Christ permet d'intégrer sans peine tout ce que l'histoire évangélique met en relief de ses attaches à son temps et à son milieu.

A ces facteurs humains s'ajoutèrent des communications divines dont nous n'avons pas le secret. On les devine dans cette scène où Jésus âgé de douze ans déclare à ses parents éplorés qu'il se doit « au service de son Père ». Luc., II, 49. Preuve qu'il sait être « le Fils » et qu'il a déjà conscience de sa vocation. Mais sur cette vie intérieure le voile retombe aussitôt.

3° *Ministère du Christ.* — Jésus avait environ trente ans lorsque Jean-Baptiste se mit à prêcher le baptême de pénitence : il s'unit à la foule qui venait le recevoir. A peine baptisé, il vit l'Esprit de Dieu descendre sur lui, cependant qu'une voix disait : « Voici mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances. » Matth., III, 16-17. Révélation qui marquait son appel définitif à l'œuvre messianique.

Encore y avait-il plusieurs manières de concevoir le messianisme. Il semble qu'elles se soient présentées à Jésus, durant sa retraite au désert, sous la forme d'un choix entre une manifestation éclatante de puissance et une carrière d'abnégation au service de Dieu. Hebr., XII, 2; cf. Phil., II, 7-8; Joa., VIII, 50. C'est dans ce sens que l'exégèse catholique interprète aujourd'hui la scène de la tentation. Matth., IV, 1-11. En tout cas, il est certain que Jésus vit dans les conditions ordinaires de l'humanité, Matth., XI, 19; qu'il veut servir et non être servi, *ibid.*, XX, 28; qu'il n'use de sa puissance que pour des actes de bonté, *ibid.*, VIII, 16-17; XII, 16-21; qu'il se refuse à faire des signes retentissants, *ibid.*, XII, 38, et qu'il persévère dans cette voie jusqu'au moment suprême, *ibid.*, XXVI, 53, et XXVII, 40-43.

C'est pourquoi il prêche le royaume comme une œuvre de réforme morale et de renouvellement spirituel. Sans prendre explicitement le titre de Messie, qui prêtait à trop d'équivoques, il parle et agit en envoyé de Dieu. Voir Christianisme, t. II, col. 136-138. Plus que cela, il dirige sa prédication et ses actes de manière à découvrir le mystère transcendant de sa personne. Voir Incarnation. Il se donne comme le « Fils de l'homme » et le « Fils de Dieu », mais d'une manière telle que « la chair et le sang » ne le peuvent reconnaître, Matth., XVI, 17, que ceux-là entendent son appel « qui ont des oreilles pour entendre », *ibid.*, XIII, 9, 43, tandis qu'il reste pour les autres un objet de scandale, *ibid.*, XI, 7.

Ainsi, par une lente pédagogie où les exemples comptent plus encore que les paroles, se révèle peu à peu le double mystère de l'Évangile et de son auteur, le royaume messianique et le moyen d'y aboutir à l'école de Jésus. Tout cela avec une fermeté sûre de son but et une constante plénitude qui ignore les tâtonnements. Décret *Lamentabili*, n. 28 et 35,

Denzinger-Bannwart, n. 2028, 2035. En pleine histoire humaine c'est l'ineffable réalité du Dieu fait homme qui venait de s'insérer.

4° *Passion du Christ.* — « Voici, avait prophétisé le vieillard Siméon, Luc., II, 34, que celui-ci est destiné... à devenir un signe de contradiction. » De fait, en même temps que l'amour des uns, la haine des autres s'attachait à ses pas.

Contre lui se dessine de bonne heure l'opposition sourde, puis de plus en plus violente, de ces prêtres et pharisiens dont il dénonçait les vices. Sachant qu'elle lui serait fatale, Jésus en prévient ses disciples aussitôt qu'il les voit suffisamment affermis. Matth., XVI, 21; XVII, 22-23; XX, 17-19. Le sort fait aux anciens prophètes lui apparaissait comme l'image du sien, *ibid.*, XXI, 34-39, et XXIII, 34-37.

Dans ce dénouement prévu, il montrait un dessein de Dieu. Matth., XVI, 23. Car la passion devait tout d'abord être le moyen d'exprimer en une vivante leçon l'idéal évangélique du renoncement, *ibid.*, 24-25, cf. X, 38, puis de réaliser la rédemption des âmes, *ibid.*, XX, 28, et XXVI, 27; cf. Joa., X, 11-15; XII, 24.

L'heure des ténèbres vint, en effet, où allaient s'abattre sur lui toutes les souffrances du corps et de l'âme : arrestation, avanies, condamnation injuste, supplices corporels, sarcasmes des ennemis, abandon des siens et de Dieu même. Nulle part Jésus ne se montre plus grand : sa passion imprime à sa carrière le sceau de l'héroïsme. Elle achève aussi son œuvre de salut suivant le paradoxe qu'il avait posé. Il faut tout perdre pour tout retrouver, Matth., X, 39, et XVI, 25; c'est, en conséquence, une fois « élevé de terre » qu'il allait attirer tout à lui, Joa., XII, 32.

Dès l'âge apostolique tout est dit sur la signification de ce drame. Bien que la passion ne fût pas nécessaire, il semble que sans elle il manquerait quelque chose à la parfaite humanité du Sauveur. Hebr., II, 14-18; V, 8-10. En même temps qu'elle réalise devant la sainteté divine l'expiation de nos péchés voir RÉDEMPTION, elle a pour nous l'inépuisable valeur du sacrifice et de l'amour dévoué jusqu'à la mort. Joa., XV, 13; Rom., V, 6-8; Eph., V, 2.

5° *Vie glorieuse du Christ.* — « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît pour entrer ainsi dans sa gloire ? » Luc., XXIV, 26. « Il s'est abaissé en se faisant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom. » Phil., II, 8-9.

La glorification du Christ débute avec sa résurrection. Base de notre foi et gage de nos espérances, I Cor., XV, 14-15, 22-23, 54-57, ce mystère signifie pour le Christ lui-même l'intronisation dans sa dignité messianique. Act., II, 36; V, 30-31; XIII, 33; Rom., I, 4. Désormais il est soustrait aux coups de la mort, Rom., VI, 9, et devient pour nous un principe de vie, I Cor., XV, 45. Toutes les limitations qui étaient le lot de son ministère terrestre ayant disparu, il commence à déployer sans entraves la plénitude de son action.

Cependant la résurrection n'était qu'une étape. « Pendant quarante jours », Act., I, 3, Jésus garde encore quelques contacts sensibles avec les siens. Après quoi, il s'élève dans le ciel, Luc., XXIV, 50-51; Act., I, 1-11; I Tim., III, 16; Eph., IV, 8-10, pour s'asseoir « à la droite de Dieu ». Marc., XVI, 19; Act., II, 33-35; VII, 54-55; Eph., I, 20. Expression métaphysique, tirée du Ps. CX, 1, pour dire que l'humanité du Sauveur est maintenant associée, Joa., XVII, 4-5, à la gloire dont le Fils de Dieu jouissait auprès de son Père avant l'Incarnation, que le Christ est installé dans sa fonction royale et que « son règne n'aura point de fin ».

II. PSYCHOLOGIE DE JÉSUS-CHRIST. — En même temps que la carrière extérieure du Christ, l'Évangile nous fait connaître les perfections de son âme, dont la théologie a pour rôle d'analyser le détail. La distinction des natures permet et appelle cette étude psychologique. En théorie, sans doute, l'Incarnation aurait pu ne modifier aucunement les conditions de l'humanité. De fait, cependant, il s'en est suivi pour le Christ un certain nombre de privilèges qui ont pour but de le soustraire aux tares de notre nature et de le rendre plus apte à la mission qu'il devait remplir.

On ne saurait les déterminer au nom du pur *a priori*. Mais de l'union entre les inductions qu'autorise le dogme et les constatations fournies par les faits résulte un portrait du Christ, sur les grandes lignes duquel les théologiens catholiques sont à peu près d'accord.

1° *Conscience du Christ.* — Autant l'antiquité se passionnait pour la métaphysique de l'Incarnation, autant nos contemporains se préoccupent de saisir les états subjectifs du Verbe incarné. Le dogme des deux natures fournit ici encore la solution.

Puisque la nature divine reste intacte, le Verbe garde sa conscience divine après comme avant l'Incarnation : la Kénose des protestants est une absurdité au double point de vue psychologique et rationnel. Mais il faut aussi reconnaître, sous peine de tomber dans le monophysisme, que la nature humaine garde sa conscience propre : Jésus se sait donc et se sent l'un des hommes. Non seulement il en est ainsi, mais il ne peut en être différemment. La conscience étant l'acte par lequel une âme se connaît elle-même, l'âme de Jésus ne peut, au cours de cette introspection, rencontrer directement que l'humanité dont elle fait partie. Et il n'y a pas lieu d'invoquer l'union hypostatique; car la dépendance qu'elle crée par rapport au Verbe est un fait objectif, mais qui n'est pas nécessairement connu et ne saurait être immédiatement perçu par celui qui en est favorisé.

Il n'est pas douteux cependant que Jésus eut conscience de sa filiation divine. Le témoignage qu'il se rend à cet égard est formel et dénonce une conviction tellement profonde que nulle part l'Évangile n'en laisse entrevoir l'origine ni le progrès. N'étant pas un acte de connaissance réflexe, ce sentiment n'a pu lui venir que des lumières intimes que ne cessait de répandre sur son âme le rayonnement de la divinité. Ainsi s'explique le caractère concret, si vivant et si humain jusqu'en sa transcendance, de ses relations avec le Père céleste dont il s'affirme le Fils.

2° *Science du Christ.* — Dès la première heure, les Apôtres ont proclamé que le Christ possède « les paroles de la vie éternelle », Joa., VI, 68, qu' « en lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science ». Col., II, 3.

Il faut donc tout d'abord exclure de son intelligence l'ignorance et l'erreur, qui sont pour nous les suites du péché originel. C'est la conséquence de son rôle comme révélateur des « mystères du royaume » et guide de l'humanité dans les voies divines. « Je suis, disait-il, la lumière du monde; celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres. » Joa., VIII, 12. Aussi doit-on dire avec Suarez que « le Christ n'a rien ignoré de ce qu'il lui fallait savoir, vu la dignité de sa personne, la condition de sa nature et les devoirs de sa fonction ». *De Inc.*, dissert. XXIV, III, 8; *Opera omnia*, édit. Vivès, t. XVII, p. 663. L'Église, qui avait condamné l'agnoétisme (voir ce mot), a spécialement revendiqué ce privilège à l'encontre de la critique moderniste. Décret *Lamentabili*, n. 32-34; Denzinger-Bannwart, n. 2032-2034.

A cette conclusion théologique ne s'oppose pas l'enseignement du Christ sur la proximité de la parousie. Car la date précise de cet événement reste secondaire dans les perspectives de l'Évangile : le seul point sur lequel Jésus insiste, c'est que l'arrivée du grand jour sera imprévue, comme celle du voleur, et que, par suite, chacun doit toujours se tenir prêt. Marc., XIII, 34-37; cf. Matth., XXV, 13; I Thess., V, 1-3.

Du point de vue positif, il faut reconnaître que l'âme du Christ, sans atteindre à la science infinie de Dieu, a reçu les faveurs surnaturelles les plus abondantes, sans préjudice pour l'exercice naturel de son intelligence qui les mit en valeur. Cette science est ramenée par l'École à trois formes : science béatifique, qui consiste dans l'intuition de l'essence divine; science infuse, communiquée par Dieu avant tout effort de la raison; science expérimentale, qui procède du travail discursif sur les données des sens. Au lieu de se nuire, ces diverses sources de lumière se combinaient entre elles et s'aidaient l'une l'autre dans l'unité d'un même esprit. Toutes ensemble contribuaient à donner au Christ une connaissance éminente de Dieu et de la mission qu'il tenait de lui par rapport à l'humanité. Ce qui suffit déjà pour que sa science eût une ampleur et une perfection supérieures à celles de tout savoir humain; car, selon saint Thomas, *Sum. theol.*, p. III^{a}, q. X, a. 2, « au Christ et à sa dignité toutes choses se rapportent d'une certaine façon ».

Sur ces données communes se greffent quelques divergences. L'école thomiste accorde au Christ une science toujours en acte, tandis que l'école scotiste conçoit qu'il en jouissait seulement lorsqu'il y avait un motif pour lui de porter son attention sur son objet. Chez les modernes, plusieurs théologiens ou exégètes ont cru pouvoir reprendre l'ancienne doctrine des Pères grecs, voir J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 1re édit., Paris, 1910, p. 447-469, suivant laquelle, d'après Matth., XXIV, 36 et Marc, XIII, 32, la science du Christ aurait été réellement limitée en dehors de ce qui concernait sa mission ou soumise, en tout cas, suivant Luc, II, 40, 52, à la loi du progrès. Au contraire, la plupart tiennent que l'âme du Christ n'a connu ni les changements ni les limites, sinon dans sa science expérimentale, et entendent les textes contraires dans le sens, non pas d'une ignorance réelle, mais de la manifestation au dehors d'une science toujours également lumineuse. Sur l'état actuel de ce problème, voir *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1915-1916, p. 241-261, 289-314, 337-364.

Un décret du Saint-Office, en date du 5 juin 1918, a promulgué trois propositions qu'il n'est pas « sûr » d' « enseigner » en ces matières :

1. Il n'est pas établi que l'âme du Christ vivant parmi les hommes ait eu la science qu'ont les bienheureux.

2. Et l'on ne peut pas donner comme *certaine* la doctrine d'après laquelle l'âme du Christ n'a rien ignoré, mais a tout connu dans le Verbe dès le commencement : le passé, le présent et le futur, autrement dit tout ce que Dieu sait par sa science de vision.

3. L'opinion de quelques modernes qui attribue à l'âme du Christ une science limitée ne doit pas être moins bien reçue dans les écoles catholiques que la doctrine des anciens qui lui accorde un savoir universel.

Cette décision, qui fait loi désormais pour la pensée théologique, fixe les points fermes autour desquels doit se construire la psychologie intellectuelle du Christ et circonscrit les limites du champ laissé libre par l'Église à la spéculation.

3° *Sainteté du Christ.* — Non moins que de « vérité », le Verbe incarné est aussi « plein de grâce », et « de sa plénitude nous avons tous reçu ». Joa., I, 14, 16.

Comme celui de la science, le privilège de la sainteté prend d'abord un aspect négatif : savoir l'absence dans l'âme du Christ de tout désordre moral. Non seulement on ne voit jamais que le sentiment du péché pèse sur sa conscience, mais il proclame lui-même sa parfaite fidélité à la volonté divine. Joa., VIII, 29, 46; cf. XIV, 30. Pour les Apôtres aussi, le Christ est le saint et le juste par excellence, Act., III, 14; il nous ressemble en tout, sauf le péché, Hebr., IV, 15; cf. Rom., VIII, 3; II Cor., V, 21. Le contraire, en effet, n'est pas compatible avec l'union hypostatique, ni avec l'œuvre de Rédemption que le Christ doit accomplir. Et il n'y a pas lieu d'objecter avec quelques protestants son humanité intégrale; car le mal moral n'est dans la nature humaine qu'un accident.

Avec le péché proprement dit, cette sainteté exclut la concupiscence ou même la simple imperfection. C'est pourquoi la tentation à laquelle il fut soumis ne pouvait provenir en lui que d'une sollicitation extérieure. Elle semble d'ailleurs avoir consisté moins dans une lutte entre le bien et le mal que dans une option entre des biens inégaux.

Il faut aller plus loin et dire que le Christ était dans l'impossibilité de pécher : innocent, il fut aussi impeccable. Le fait de pouvoir pécher est, en effet, imputable à un déficit du libre arbitre, dont rien ne trahit l'existence dans cette âme sainte. Cette impeccabilité est d'ailleurs expliquée différemment. Pour les thomistes, elle est une conséquence nécessaire de l'union hypostatique, tandis que pour les scotistes elle serait seulement l'effet d'une providence spéciale, qui prévient et enveloppe la volonté du Christ au point de lui rendre impossible toute défaillance.

A cette absolue rectitude dans l'ordre moral, il faut ajouter toutes les perfections de l'ordre surnaturel. Le don de l'Esprit-Saint qu'il reçoit au baptême n'en marque pas l'origine, mais l'épanouissement extérieur. Matth., III, 16. C'est depuis toujours qu'en cette âme de « fils bien-aimé » le Père prend ses complaisances, *ibid.*, 17 et XVII, 5.

On discute pour savoir si l'union hypostatique est sanctifiante par elle-même. L'opinion commune l'affirme; mais l'école scotiste soutient la négative. Quoi qu'il en soit de ce problème tout spéculatif, il suffit qu'entre l'Incarnation et la grâce il y ait une connexion certaine. Et personne ne met en doute que l'âme du Christ ait reçu cet ornement dans toute la mesure où il est normalement possible à la créature de le recevoir. On admet généralement que cette grâce atteignit dès l'origine sa perfection absolue, bien qu'elle se soit manifestée en des œuvres toujours plus parfaites.

Avec la grâce, le Christ a reçu les vertus surnaturelles qui en sont le cortège et les dons du Saint-Esprit qui la développent en vue de l'action. Il est ainsi le chef-d'œuvre de la création surnaturelle, avant d'en devenir le principe et le modèle pour ceux qui vivent de son esprit.

4° *Liberté du Christ.* — Il n'y a pas de sainteté véritable sans liberté. Cette perfection est une conséquence nécessaire du dogme des deux natures, plus particulièrement du dogme des deux volontés.

Elle s'affirme dans toutes les actions du Christ, spécialement dans la tournure qu'il imprime à son ministère, par où il provoque une hostilité dont il prévoit et prédit le terme fatal. Matth., XVI, 21, etc. Cette mort acceptée d'avance, il l'accueille, le moment venu, avec une touchante soumission à la volonté divine, *ibid.*, XXVI, 39, 42. De toutes façons, il peut attester qu'il donne librement sa vie. Joa., X, 17-18; XVII, 19; Matth., XXVI, 53-54. C'est pourquoi les

Apôtres ne cessent à bon droit de relever l'amour et l'obéissance qui président à son sacrifice. Rom., v, 6-10; Eph., v, 2; Gal., ii, 20; Hebr., v, 8; x, 5-9; xii, 2. Du point de vue théologique, la liberté du Christ est tout à la fois le corollaire de l'Incarnation et la condition préalable de la Rédemption.

Il faut entendre par là une vraie liberté au sens moral du mot, c'est-à-dire l'absence, non pas seulement de contrainte et de violence, mais de toute nécessité déterminante. Elle n'implique pas la liberté de contrariété, c'est-à-dire la possibilité de faire le mal, qui est un défaut et non point une qualité du libre arbitre, mais la liberté de contradiction et de spécification, qui consiste à pouvoir faire ou omettre un acte, à choisir entre plusieurs.

Comment concilier cette liberté avec l'impeccabilité reconnue au Christ ? D'ordinaire on pose le problème surtout à propos de sa mort rédemptrice. Mais la difficulté est éludée quand on n'admet pas que cette mort lui fut imposée par un précepte proprement dit. De fait, les textes les plus impératifs, tels que Joa., x, 18, et xiv, 31, peuvent s'entendre d'une suggestion paternelle ou tout au moins d'un décret divin consécutif à l'initiative du Christ. La question n'est pourtant que reculée par là. Car les préceptes généraux de la loi morale et religieuse ont certainement existé pour le Christ. Il s'agit de montrer comment en est compréhensible le libre et méritoire accomplissement dans le cas d'une volonté impeccable que la jouissance de la vision béatifique fixe dans le bien.

On ne saurait se contenter de dire que le Christ a ratifié par amour la nécessité dont il était l'objet et s'est dévoué au service divin comme si l'obligation n'existait pas. Ce serait réduire à rien sa liberté : une psychologie plus souple permet de la sauvegarder effectivement.

Il ne faut pas perdre de vue que l'essence du libre arbitre consiste dans la spontanéité et le don de soi plutôt que dans le choix entre deux alternatives. La faculté de faire le mal surtout n'est qu'une imperfection et la liberté est beaucoup plus parfaite qui s'oriente invariablement vers le bien. Tel fut le cas pour la volonté du Christ, si bien investie par l'action divine qu'elle était incapable de faillir, mais d'autant plus susceptible d'aimer et de réaliser la volonté du Père. Si la grâce même la plus puissante dirige le libre arbitre sans l'abolir, ainsi en est-il pour cette grâce perpétuellement efficace qu'est l'impeccabilité.

Quant à la vision béatifique, elle n'a pas encore son effet complet dans cette vie d'épreuve. Aussi le cas du Christ n'est-il pas de tous points analogue à celui des bienheureux. La vision qu'il avait de Dieu le lui faisait aimer nécessairement par-dessus toutes choses, et donc aussi tout ce qui entre dans ses décrets éventuels, mais ne rejaillissait pas avec la même force sur chacun de ces objets. Il y avait encore une différence et une distance pour lui entre le Bien suprême et les biens créés : déterminé à l'égard de celui-là, il pouvait rester libre à l'égard de ceux-ci. La souffrance, en particulier, reste toujours en soi un mal qui répugne à notre nature. Voilà pourquoi le Christ fut spécialement libre à son endroit et eut besoin d'un plus grand amour pour l'accepter.

5° *Puissance du Christ.* — Dans l'ordre de l'action, le Christ a reçu de Dieu une puissance en proportion avec sa nature et son rôle.

Plusieurs prophéties annonçaient le Messie futur sous la figure d'un roi puissant, Is., ix, 5; Ps. ii, 7-9; lxxi, 8-11; Dan., vii, 14, et les Juifs n'avaient, dans l'ensemble, que trop de propension à le considérer sous cet aspect. Bien qu'elle ne se soit pas exercée dans ce domaine, la puissance de Jésus n'en est pas moins réelle. Amis et ennemis ont tour à tour éprouvé l'ascendant moral de sa personne. Tout en se refusant aux actions purement ostentatoires, Matth., iv, 5-7; xii, 38-39; xvi, 1-4, il multiplie suffisamment les « signes » pour pouvoir en appeler au témoignage de ses œuvres. Matth., xi, 4-5, 20; Joa., x, 38. De lui sortait une vertu de guérison, Luc., vi, 19, et viii, 46, qui s'exerçait le plus souvent par un seul acte de sa volonté et se faisait parfois sentir à distance, Matth., viii, 13. La nature inanimée et les démons eux-mêmes obéissaient à son empire. En vertu de la pleine puissance qui lui est dévolue, Matth., xxviii, 18, Jésus transmet aux siens de semblables pouvoirs et sa promesse est vérifiée par les faits, Marc., xvi, 17-20.

A l'analyse, cette puissance du Christ se décompose en deux éléments : puissance personnelle très étendue, bien que nécessairement inférieure à la toute-puissance de Dieu, qui tient à l'excellence de sa nature humaine; puissance instrumentale, qui est l'effet de son union à la personne du Verbe. Le pouvoir des miracles provient de cette dernière source et Jésus le montre parfois expressément en recourant à la prière pour les produire, Joa., xi, 41-42. Cette participation à la puissance divine n'est d'ailleurs pas accidentelle en lui comme chez les saints : l'union hypostatique lui en donne en quelque sorte l'usufruit permanent. Voilà pourquoi Jésus l'exerce d'ordinaire en son propre nom.

L'école thomiste comprend cette action instrumentale comme une coopération physique aux œuvres de la divinité, tandis que l'école scotiste n'accorde à l'humanité du Christ qu'un concours d'ordre moral.

6° *Sensibilité du Christ.* — Avec l'intelligence et la volonté, intimement unie à l'une et à l'autre, la sensibilité est un des facteurs de la psychologie humaine. Elle ne pouvait manquer à l'âme du Christ avec toutes les joies et les peines qui en sont le fruit.

Il n'y a pas de difficulté pour l'appétit rationnel, qui n'est guère qu'une autre forme de l'intelligence et de la volonté. Comment l'âme si pure du Christ n'aurait-elle pas aimé Dieu et les œuvres de Dieu, détesté et déploré tout ce qui pouvait contrarier ses plans ? De fait, le double amour de Dieu et du prochain, qu'il donnait comme l'abrégé des commandements, Matth., xxii, 35-40, est aussi la loi de sa conduite. Il entraîne comme conséquence la pitié la plus profonde pour la détresse des âmes, l'aversion la plus radicale contre le péché.

A n'en pas douter, cette délicatesse spirituelle de son âme fut la principale source de ses tristesses et de ses consolations. Mais il faut aussi lui reconnaître les formes plus humbles de l'appétit sensible.

Contre l'idéalisme des docètes et des monophysites, l'Église revendique pour lui tout d'abord la plus complète sensibilité organique. Il a connu le besoin de manger, de boire et de dormir, les souffrances de l'agonie, les affres de la mort. Misères communes et douleurs exceptionnelles qui font pour nos cœurs un des principaux attraits de sa personne. Rien n'oblige d'ailleurs à imaginer qu'il fallût au Christ une condescendance spéciale pour les souffrir et que son état normal fût la gloire de la Transfiguration. Dieu ayant voulu réaliser l'Incarnation dans une chair passible, le Christ devait en ressentir naturellement tous les contre-coups: Son mérite est de les avoir acceptés en esprit d'obéissance au Père et d'amour pour nous.

Aussi bien que l'impressionnabilité du corps, le Christ possédait au plus haut degré celle de l'âme. La sagesse antique plaçait son idéal dans une ἀπάθεια contre nature : la foi chrétienne a vu le sien dans la φιλανθρωπία du Verbe incarné. Tit., iii, 4. Tout

l'Évangile témoigne des émotions et impressions que provoquaient en lui le spectacle de la nature, le contact des hommes et des choses. Fond de riche sensibilité sur lequel s'épanouissent les affections naturelles : famille, entourage, patrie, et les affections électives qui se traduisent par l'amitié.

Outre ces manifestations épisodiques de la sensibilité humaine, la psychologie en connaît, sous le nom de passions, certaines directions générales, susceptibles de provoquer, à l'occasion, des réactions plus vives. Le Christ a éprouvé la joie et le désir, Matth., XXIII, 37; Luc., XII, 50; XXII, 15, comme il a ressenti la tristesse et le dégoût, Matth., XXVI, 37-38, voire même la colère, *ibid.*, XXI, 12-13, et XXIII, 13-35. Seulement ces passions restaient toujours ordonnées en lui selon les principes de la raison.

Mais comment accorder avec la vision béatifique la présence dans l'âme du Christ d'émotions sensibles en général et de la souffrance en particulier ? La seule solution est d'admettre, comme pour le problème de sa liberté, que, pendant la mission terrestre du Sauveur, la vision béatifique n'atteignait pas encore toute la plénitude de son épanouissement, de telle sorte que la joie et la tristesse pouvaient coexister en lui à des titres différents. On conçoit, en effet, que la béatitude puisse régner dans la « fine pointe », tandis que les parties sensibles sont envahies par la douleur. La partie supérieure elle-même peut éprouver des sentiments divers en présence d'un objet donné, suivant qu'il est envisagé en Dieu ou en soi.

On a beaucoup discuté sur les qualités sensibles du Christ, les uns voulant, d'après Is., LIII, 2, qu'il fut laid, les autres, d'après Ps., XLIV, 3, tenant qu'il dut être beau. La question est sans issue autant que sans intérêt. Il suffit de lui reconnaître la suprême beauté morale en raison de tous les privilèges dont il fut enrichi. A ce titre, la sainte humanité du Christ fut toujours au premier rang de la piété chrétienne. Elle y est maintenue plus que jamais aujourd'hui par la dévotion au Sacré-Cœur.

III. Role surnaturel de Jésus-Christ. — A ces perfections personnelles on aura soin d'ajouter celles qui tiennent au rôle du Verbe incarné dans le plan surnaturel.

1° *Principe général : Médiation de Jésus.* — Rien n'empêche de concevoir que l'Incarnation ait pu avoir lieu pour elle-même, sans autre but que la manifestation de la puissance et de la sagesse divines. Tel n'est pas, en réalité, le cas. Le Christ, en effet, n'est pas seulement un membre de choix dans le genre humain : il en est le chef moral et, par suite, le médiateur qui doit le relier à Dieu.

Ce caractère se fonderait déjà suffisamment comme simple application d'une loi naturelle. Dans un monde hiérarchisé comme le nôtre, il appartient aux êtres supérieurs de représenter les inférieurs qu'ils résument en les dépassant. Voilà pourquoi l'homme est un microcosme par rapport au reste de la création et son porte-parole devant Dieu : ses sentiments et actes de religion sont naturellement ceux de l'univers tout entier. Le même principe vaut pour la société humaine, à mesure que ses membres sont plus élevés par leur valeur ou leur fonction. Ainsi le père représente éminemment sa famille, le souverain son royaume. En dehors de toute mission officielle, la supériorité de l'intelligence ou de la vertu confère à ceux qui la détiennent une sorte de lieutenance à l'égard de leurs semblables. De ce chef seul Jésus se placerait, à bon droit, parmi les sommets de l'humanité.

A cette induction rationnelle la foi donne une force décisive, qui nous montre en Jésus le « nouvel Adam », destiné à refaire l'œuvre du premier. D'une part, le Christ est la cause efficiente du salut pour tous les hommes, comme Adam l'avait été de leur ruine : il leur procure la grâce et la vie comme le premier père leur valut la mort et le péché. Rom., V, 12-21; I Cor., XV, 45; cf. Eph., I, 10. Par suite, le Christ devient aussi cause exemplaire : il est le modèle idéal à l'image duquel tous les élus doivent se conformer. Rom., VIII, 29; cf. Eph., IV, 24. De toutes façons, il tient « en toutes choses le premier rang » et son rôle après l'Incarnation continue celui qu'il remplissait auparavant comme principe éternel de la création. Col., I, 15-18. Ce qui permet de dire qu'il est entre Dieu et les hommes « l'unique médiateur ». I Tim., II, 5.

Or cette systématisation n'est pas propre à saint Paul : on en trouve l'équivalent dans la doctrine johannique du Verbe incarné, Joa., I, 12-14; cf. XV, 4-6; dans la théologie de saint Pierre et des premiers Apôtres sur l'édifice spirituel dont le Christ est la pierre angulaire, I Petr., II, 4-6; Act., IV, 11; cf. Eph., II, 20-22. Toutes ensemble ne font que traduire en termes abstraits la position prise par Jésus dans l'Évangile comme prédicateur, principe et norme du salut.

2° *Application par rapport à Dieu : Sacerdoce de Jésus.* — Parce que chef de l'humanité, le Christ est investi en son nom d'une fonction sacerdotale devant Dieu.

Le sacerdoce de Jésus est rappelé incidemment par le concile de Trente comme base du sacrifice de la messe. Sess. XXII, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 938. En effet, lui-même a présenté sa mort comme un sacrifice. I Cor., XI, 23-25; Matth., XXVI, 28; cf. Joa., XVII, 19. A sa suite, le même concept a été retenu par saint Paul, Rom., III, 25, I Cor., V, 7; Eph., V, 2, et par les autres Apôtres, I Petr., I, 19; Apoc., I, 5; cf. VII, 14, et XXII, 14. Mais parler du sacrifice de Jésus équivaut évidemment à dire qu'il fut prêtre.

Cette double idée forme le thème *ex professo* de l'Épître aux Hébreux, qui est tout entière consacrée à faire ressortir la perfection de son sacerdoce et de son sacrifice. Prêtre parfait par l'humanité qui le rend semblable à nous et capable de compatir à nos misères, II, 14-18; IV, 15-16; V, 1-3, par l'appel de Dieu qui l'installe dans cette dignité, V, 4-6, par sa nature divine qui lui permet d'y persévérer sans fin, VII, 23-25, par son absolue sainteté qui lui donne le droit d'intervenir sans crainte auprès de Dieu pour les pécheurs, *ibid.*, 26-28, Jésus offre à son Père le plus parfait des sacrifices, savoir sa propre vie, V, 27; IX, 11-14. Voilà pourquoi il peut nous réconcilier parfaitement et définitivement avec Dieu, X, 1-14, 19-21.

Il faut faire remonter cette fonction à l'entrée même du Christ dans le monde, IX, 5-8. Dès lors, tous les actes de sa vie intérieure et de son ministère extérieur prennent une valeur sacerdotale. Mais elle ne se consomme qu'au moment où il offre à Dieu sur la croix le sacrifice de son sang, IX, 13-22. D'une certaine façon pourtant, ce sacrifice dure encore dans sa vie glorieuse, en ce sens que son unique oblation terrestre, toujours présente aux yeux de Dieu, ne cesse d'incliner sa miséricorde en notre faveur. Hebr., VII, 25; IX, 24; X, 12; I Joa., II, 1.

La doctrine du sacerdoce et du sacrifice de Jésus découvre les aspects religieux de l'Incarnation. De ce chef, elle est justement chère à la piété chrétienne et forme le cadre dans lequel se développe de préférence la théologie de la Rédemption.

3° *Application par rapport aux hommes : Royauté de Jésus* — Représentant des hommes auprès de

Dieu, Jésus est aussi le représentant de Dieu auprès des hommes. Attribut essentiel de sa nature divine, la royauté sur les âmes devient également par la vertu de l'Incarnation le privilège de son humanité.

C'est ce qui résulte de la dignité messianique par lui revendiquée durant son ministère et si nettement étendue au monde entier. Son « Évangile » ne s'adresse plus à un peuple ou à un groupe, mais à tous sans distinction : voilà pourquoi son acceptation sans réserves s'impose à quiconque veut être sauvé. Matth., x, 32-33; Marc., xvi, 16. Autant Jésus repousse toute velléité de domination politique, Joa., vi, 15, et xviii, 36, autant il revendique cette souveraineté spirituelle, *ibid.*, 37, et dans ce sens il peut dire que tout pouvoir lui appartient « au ciel comme sur la terre ». Matth., xi, 27, et xxviii, 18.

Dans l'état présent du monde, cette royauté s'exerce par son empire pacifique sur les intelligences, auxquelles il apporte la révélation même de Dieu, Matth., xi, 27; Joa., i, 18; vi, 46; xviii, 3; sur les volontés, qu'il entend assujettir à son « joug », Matth., xi, 30; sur les cœurs, qu'il appelle aux plus durs sacrifices et auxquels il promet en retour les plus amples récompenses. Matth., x, 34-39; xvi, 24-25. En un mot qui résume tout, il est « la voie, la vérité et la vie ». Joa., xiv, 6. Aussi vient-il fonder l' « alliance nouvelle », I Cor., xi, 25, et Matth., xxvi, 28, qui annule l'ancienne et la remplace désormais à titre définitif comme loi religieuse de l'humanité. Rom., iii, 21-30; Hebr., viii, 13; ix, 15.

Combattue par les puissances du mal ainsi que toute l'œuvre divine ici-bas, cette royauté morale du Christ doit se réaliser d'une façon complète à la fin des temps, quand il reviendra dans la gloire pour juger les hommes, Matth., xxv, 31-46; Joa., v, 27; Act., x, 42, et asseoir à jamais son règne sur la ruine de ses ennemis. I Cor., xv, 24-28.

Une fête liturgique vient d'être instituée par S. S. Pie XI pour mieux affirmer, avec tout ce qu'elle comporte de réalités présentes et d'espérances futures, cette pleine et universelle royauté du Christ.

4° *Application par rapport à l'Église : Le corps mystique du Christ.* — Dans l'ensemble de l'humanité, la partie qui accepte effectivement la royauté de Jésus forme l'Église, avec laquelle, de ce chef, il entretient des relations spéciales d'intimité.

Entre autres images pour exprimer ce rapport, saint Paul a surtout développé celle du corps mystique. Non seulement elle lui sert à décrire l'union qui doit régner entre les chrétiens dans la diversité de leurs dons, Rom., xii, 4-5, et I Cor., xii, 12-26, mais à marquer le lien vital qui les rattache tous ensemble au Christ : l'Église est comme une sorte d'organisme dont le Christ est la tête, *ibid.*, 12, 27; Eph., iv, 15-16; Col., ii, 19. Moins expressives, mais d'inspiration analogue, sont les images de la vigne et des sarments, Joa., xv, 1-6, du temple spirituel, I Petr., ii, 4-10; Eph., ii, 19-22.

Il s'ensuit que toute la vie de l'Église est la vie même du Christ, prolongée en une sorte d'Incarnation sociale, qu'il s'agisse de la vie individuelle des croyants dont il est le principe, voir Grace, ou du corps ecclésiastique, dont les divers ministères sont l'extension de ses pouvoirs. I Cor., xii, 28; Eph., i, 22-23; iv, 11-14; cf. Matth., x, 40; I Cor., iv, 1; II Cor., v, 20; I Petr., v, 1-4. A la lettre, la vie et l'action de l'Église dans le monde, sans oublier les influences invisibles de son âme, sont celles du Christ qui vit et agit en elle.

Sans la considération de cette œuvre posthume, on n'aurait pas une idée adéquate du rôle capital dévolu au Christ dans l'économie du surnaturel. Elle se joint à son œuvre historique pour nous révéler le plan formé par Dieu, Eph., i, 10, de « renouveler toutes choses » en et par Lui.

A. Michel, art. *Jésus-Christ*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. vii, col. 1108-1411; L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, dans *Dict. apol. de la foi*, t. ii, col. 1288-1528; J.-A. Chollet, *La psychologie du Christ*, Paris, 1904; P. Schwalm, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910; L. Grimal, *Jésus-Christ étudié et médité*, Paris, 1910; A.-D. Sertillanges, *Jésus*, Paris, 1900; P. de Condren, *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, nouvelle édition, 1901; J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris 1911; Déodat Marie de Basly, *Le Sacré-Cœur*, Paris, 4e édit., 1904; L.-Cl. Fillion, *Vie de Jésus-Christ*, Paris, 1922; S. Thomas, *Sum. theol.*, pars IIIa, q. xxxi-lix.

J. Rivière.

JEUNE FILLE (Protection de la). — 1. L'Association catholique internationale des Œuvres de protection de la jeune fille, 70, rue Denfert-Rochereau, Paris (14e), est née en Suisse en 1897; son comité central siège à Fribourg. Elle a pour signe distinctif les couleurs blanche et jaune, et elle est organisée aujourd'hui dans une quarantaine de pays différents.

Cette Association, lisons-nous dans *Paris charitable, bienfaisant et social* (Office central des œuvres de bienfaisance), Paris, 1921, p. 119, a pour but d'unir en vue de services réciproques, mais en leur laissant une entière autonomie, toutes les œuvres nationales, régionales et locales existant déjà pour la protection de la jeune fille et de travailler à susciter des œuvres analogues partout où celles-ci manquent encore.

Les moyens que l'Association met en œuvre, pour réaliser ce programme, sont : le placement de la jeune fille, sa protection dans les voyages, sa préservation par le logement honnête et par les restaurants féminins, sa formation professionnelle, la création en sa faveur de mutualités, groupements d'employées, d'ouvrières, de domestiques. L'Association s'occupe aussi de relèvement moral.

L'Association ne crée pas tant des œuvres nouvelles qu'elle ne sert de lien par un échange de services à toutes celles qui existent déjà.

Dans les campagnes, pour enrayer le fléau de l'émigration, l'Association cherche à s'affilier une correspondante jusque dans les moindres communes de France. Plus de 4 000 correspondantes prêtent déjà leur concours en s'efforçant :

1° d'éclairer jeunes filles et parents sur les dangers de l'émigration, ainsi que sur l'avantage économique et moral dont bénéficie la famille, lorsque, la jeune fille travaillant à l'ombre du toit paternel, son gain y reste acquis;

2° de combattre efficacement l'émigration, en créant et en procurant du travail qui retient les jeunes filles au pays;

3° de diriger sur les maisons de l'Œuvre les jeunes filles qui seraient dans la nécessité absolue de partir.

L'Association est représentée en France par un comité national, 18 comités régionaux, 86 comités locaux et, dans les lieux de moindre importance, par une correspondante.

Au comité de Paris, maison d'accueil, services de placement, renseignements, enquêtes et rapatriements.

Il y a là une œuvre importante à seconder et à utiliser, pour les prêtres et les bonnes chrétiennes qui vivent dans des localités que l'émigration des jeunes filles désole ou menace. S'adresser, pour renseignements, au bureau des œuvres diocésaines, qui indiquera le comité régional ou local auquel on pourra recourir.

2. Nous nous bornons à mentionner l'Œuvre des gares, 11 *bis*, rue Laferrière, Paris (9e), qui, sous une direction laïque, a pour but de renseigner, d'aider et de protéger les jeunes filles ou les femmes voyageant seules. L'Œuvre des gares a été instituée en 1905 par l'Association pour la répression de la traite des blanches et la préservation de la jeune fille. Cette dernière association, 10, rue Pasquier, Paris (8e), fondée en 1900 et présidée par M. Bérenger, a été reconnue d'utilité publique. Comme son nom l'indique, elle combat l'infâme traite des blanches en s'efforçant d'assurer, avec le concours des pouvoirs publics, la

découverte des trafiquants et en protégeant la jeune fille contre leurs entreprises ou contre tout danger de chute. Elle n'a pas seulement créé l'Œuvre des gares; elle a encore établi plusieurs asiles pour les victimes de la traite et les mineures précocement dévoyées.

J. Bricout.

JEUNESSE (**Œuvres de**). — Les œuvres de jeunesse sont nombreuses. Plusieurs articles de ce Dictionnaire traitent spécialement de quelques-unes d'entre elles : Association catholique de la jeunesse française, Cercles d'études, Étudiants, Scouts, Sillons catholiques, etc. Ici, il ne sera question que de ce qu'on appelait autrefois *Patronages* et de ce que beaucoup nomment aujourd'hui *Œuvres d'éducation populaire* ou même, puisqu'on voudrait atteindre toute la jeunesse sans distinction de milieu ou d'éducation, *Œuvres de jeunesse* tout court. Cette dernière désignation est sans doute inexacte, puisqu'elle s'applique pareillement à d'autres œuvres; mais il n'y a pas d'inconvénient grave à nous en servir présentement. J'ajoute que je n'aborderai pas le côté légal de notre question, qui sera traité ailleurs.

I. Histoire. — Cf. Max Turmann, *Dict. apolog.*, art. *Instruction de la jeunesse*, VI. *Les institutions complémentaires de l'école primaire*, Paris, 1914, t. II, col. 1006-1015; Victor Bucaille, *La Jeunesse catholique française d'aujourd'hui*, Paris, 1924, p. 39-42.

C'est M. Allemand, prêtre de Marseille, écrit M. Bucaille, qui doit à juste titre être regardé comme le père et le fondateur des œuvres de jeunesse de France. En effet, dès 1799, il fondait les premiers patronages, s'inspirant de ce qu'il avait vu faire avant la Révolution dans une « association de jeunesse » fondée par les Prêtres du Sacré-Cœur et qui, après soixante ans d'existence, fut dissoute en 1791. Pareil malheur advint en 1811 à l'œuvre de M. Allemand; mais l'Empire bientôt tombait et, dès 1815, M. Allemand reconstruisait son patronage. Il obtenait un grand succès.

Cependant il faut aller jusqu'en 1840 pour trouver l'éclosion véritable des œuvres de jeunesse. Deux influences en sont la cause.

L'influence posthume de M. Allemand et de ses disciples se retrouve dans la fondation des patronages à Metz en 1849, à Brest en 1853,... et à Paris dans la création par M. Agnel du cercle des Francs-Bourgeois dont les Frères des Écoles chrétiennes prendront bientôt la direction, tandis qu'à Marseille l'abbé Timon-David reprend l'œuvre même de M. Allemand.

Mais une autre influence plus puissante encore, plus étendue surtout, va inspirer la fondation des patronages... Dès 1834, moins d'un an après la fondation des conférences de Saint-Vincent de Paul, trois jeunes enfants étaient recueillis 11, rue des Fossés-Saint-Jacques, berceau à la fois des patronages et de la Société de Saint-Vincent de Paul. L'œuvre des apprentis était née; le premier des patronages parisiens était créé. M. de Kervéguen, un des premiers amis de Frédéric Ozanam, avait pris la direction de la maison de famille des apprentis. Bientôt obligé de repartir en Bretagne, un autre ami d'Ozanam le remplace, M. Le Prevost. Fondateur avec Ozanam des conférences de Saint-Vincent de Paul, M. Le Prevost sera demain le fondateur des Frères de Saint-Vincent de Paul qui vont se consacrer entièrement à l'évangélisation de la jeunesse ouvrière. Et toute une écloison de patronages apparaît : Orléans en 1841, Reims en 1842...

Et au même moment, par des causes locales, spontanément, des œuvres à peu près semblables naissent à Toulouse dès 1843, à Nantes en 1844, à Albi, à Aix en 1856.

Bientôt apparaît la nécessité de l'union de toutes ces œuvres. C'est l'abbé Le Boucher, directeur actif du patronage Notre-Dame des Champs, d'Angers, fondé en 1856, qui tente de la réaliser... Mais ces œuvres vont souffrir de la défiance que l'Empire porte à toutes les associations. On sait que la Société de Saint-Vincent de Paul dut se dissoudre. Avec elle souffrirent les œuvres inspirées par elle et disparurent les efforts d'union tentés jusque-là. Ce n'est qu'en 1871 que Mgr de Ségur reprendra l'idée et [que sera fondée l'Union des associations] ouvrières catholiques... Depuis cette date toute une floraison de patronages, d'œuvres de jeunesse éclôt sur la terre de France.

L'appui effectif et public, et non plus seulement l'approbation tacite, des autorités ecclésiastiques leur est acquis, et la laïcisation de notre enseignement primaire détermine le clergé paroissial à en ouvrir plus que jamais. Les patronages de garçons, qui étaient une centaine en 1863, 2 351 en 1900, sont plus de 4 000 aujourd'hui.

Les patronages de jeunes filles, qui sont, semble-t-il, un peu moins nombreux, sont aussi, chez nous, moins anciens.

Au milieu du siècle dernier, écrit M. Max Turmann, M. de Melun, qui avait eu l'idée des œuvres de jeunesse pour les élèves des Frères, conçut le projet de créer pareille institution pour les enfants des Sœurs. Il s'ouvrit de son dessein à M. l'abbé de La Bouillerie, alors vicaire général de Paris. Celui-ci, séduit par la proposition de son ami, accepta de convoquer une réunion de dames charitables dans le salon de sa mère, afin de permettre à M. de Melun d'exposer les grandes lignes de l'œuvre à créer, et, en même temps, de recruter des collaborateurs. La réunion eut lieu, le 3 février 1851, avec un plein succès.

Mais il fallait exécuter les résolutions prises : ce fut la Sœur Rosalie, de grande et populaire mémoire, qui eut le mérite d'employer toutes ces bonnes volontés. Dans la délicate étude biographique que M. de Melun lui a consacrée, il a exposé en détail, p. 69 sq., comment l'admirable Fille de la Charité comprenait la formation des enfants du peuple et comment elle sut réaliser l'idée des patronages de jeunes ouvrières.

La Sœur Rosalie ne se laissa arrêter par aucune difficulté. « L'œuvre est bonne, dit-elle la première fois qu'on lui en parla; Dieu la fera réussir, et nous commencerons dimanche prochain. » Pendant la semaine, sa merveilleuse activité prépara tout. Le dimanche suivant, dans le préau et dans la cour de la maison de la rue de l'Épée-de-Bois, une vingtaine de jeunes filles du peuple étaient réunies. On leur distribua des livrets sur lesquels les patronnes devaient inscrire les notes de la conduite et du travail de la semaine. Des dames zélées prirent l'adresse de leurs parents et de leurs ateliers, leur promettant une prochaine visite et des récompenses à la fin du trimestre. La séance se termina par des jeux, des rondes et le chant de cantiques auquel prirent part toutes les Sœurs de la maison.

Le premier patronage de jeunes filles venait donc de s'ouvrir... L'œuvre devait se développer rapidement. Dans les dernières années du second Empire, soit à Paris, soit dans la banlieue, les patronages étaient au nombre de 75 et réunissaient bien près de 9 000 jeunes filles. On était loin des 20 débutantes de la rue de l'Épée-de-Bois !

II. Préservation et formation. Quelques exemples. — Est-il possible de « déterminer de façon précise et complète les lignes générales de ces groupements si nombreux et si variés, à la ville et à la campagne, qu'on appelle patronages » ou œuvres de jeunesse? A cette question, l'Action Populaire répond, *Manuel pratique d'action religieuse*, 1913, p. 475, 476 : « On ne s'écartera sans doute pas beaucoup des faits en disant que le patronage est un lieu de réunion où, de manière intermittente, le plus souvent les jeudis et les dimanches, sous la direction d'une ou plusieurs personnes charitables, s'assemblent les enfants du voisinage, surtout les enfants de familles de travailleurs, pour s'y amuser honnêtement en commun, y recevoir une formation morale et quelquefois un enseignement postscolaire et professionnel. Cette définition s'applique à tous les patronages, quelles que soient leurs tendances, leurs visées. Le patronage est tout d'abord une œuvre de préservation, mais il peut être plus et mieux, une œuvre de formation physique, professionnelle, sociale, morale, religieuse. »

Dans les patronages des grandes villes surtout, on insiste plus volontiers sur l'œuvre de formation ou d'éducation intégrale, et l'on s'efforce d'enrôler même les enfants des familles bourgeoises.

1° M. l'abbé Michel, du clergé de Notre-Dame de Lorette (Paris), nous entretenait jadis de cette orientation de certaines œuvres de jeunesse, telle qu'on la

voit se manifester, excellemment, dans plusieurs paroisses de la capitale, par exemple, avec M. le chanoine Esquerré, à Saint-François-Xavier, ou avec M. l'abbé Bernard, à Sainte-Geneviève des Grandes-Carrières.

Aujourd'hui, déclarait M. Michel, on veut, par le patronage, atteindre toute la jeunesse, sans distinction d'âge, de milieu ou d'éducation, et faire du patronage une œuvre d'éducation intégrale pour tous. Les groupes seront multipliés pour que chacun puisse y trouver agrément et profit. On y donnera : la *formation religieuse*, pour laquelle l'idéal serait que les enfants soient groupés par âge dans divers catéchismes avec des cercles d'études appropriés à leurs facultés et des groupes de piété pour certains d'entre eux; — la *formation sociale et professionnelle*, par le moyen des cours qui fortifieront les jeunes gens dans leur propre spécialité : comptabilité, dessin, langues, etc. D'autres cours étudieront les questions sociales : coopération, syndicats, organisation du travail. Il y aura des sections syndicales, affiliées aux grands groupements chrétiens, et, d'autre part, des conférences de Saint-Vincent de Paul, où le jeune homme apprendra à connaître la question sociale sous un aspect particulier et tout à fait pratique; — la *formation artistique et littéraire*, se manifestant par des représentations théâtrales, des groupes de musique, des promenades et des visites artistiques; — la *formation physique*, par le développement et l'encouragement donné aux sociétés de gymnastique, aux groupements sportifs de football, d'athlétisme, etc.; — la *formation familiale*, enfin, dans des groupes de vétérans, c'est-à-dire de jeunes gens revenus du service militaire ou déjà mariés. Voilà, assurément, des petites universités bien conçues. Or il ne faut pas croire que tout ce plan soit du domaine du rêve : chaque jour, on s'en rapproche davantage dans certaines œuvres modernes, à Notre-Dame de Lorette et ailleurs.

Pour assurer le succès d'entreprises d'une aussi grande envergure, il est nécessaire que des collaborateurs surgissent à côté du directeur pour l'aider, et que les catholiques le secondent également, soit de leur argent, soit d'une autre manière. Mais le plus important est encore de choisir entre cent ce directeur, en qui tant de qualités diverses, naturelles ou acquises, doivent se trouver réunies, et de lui assurer tout le temps qui lui est nécessaire pour s'occuper activement et sérieusement de son œuvre. *Tant de qualités...*, ai-je dit; la modération, entre autres, qui le gardera de tout excès, qui l'empêchera de voir trop haut et trop grand, pour ses enfants ou jeunes gens et pour lui-même, et qui le détournera d'entreprises que, faute d'argent ou même simplement de forces physiques, on ne pourrait soutenir longtemps.

2° La conception du patronage qu'on vient d'exposer n'est point particulière aux œuvres parisiennes de jeunesse. Elle est tout autant — pour s'en tenir à ces deux exemples — celle du patronage Saint-Thomas-d'Aquin, au Havre, dont l'aumônier qui y réside habituellement, est un religieux dominicain; celle des Philippins de Rouen, que dirige un laïque catholique bien connu, M. Edward Montier.

Dans le règlement général du Patronage Saint-Thomas-d'Aquin, on lit :

ART. PREMIER. — Le Patronage Saint-Thomas-d'Aquin reçoit les jeunes gens et les enfants après leur première communion [Communion solennelle].

ART. 2. — Son but est l'éducation intégrale de ces jeunes gens. Il cherche donc à satisfaire leurs multiples aspirations. La base essentielle de cette éducation est leur formation morale et religieuse. Des groupes nombreux et variés sont destinés à procurer leur culture intellectuelle, physique, sociale, professionnelle.

ART. 3. — Il possède aussi une section préparatoire, pour les enfants qui n'ont pas encore fait leur première communion [communion solennelle], et une Association d'anciens.

Fondés en octobre 1893 par M. l'abbé Auvray, de l'Oratoire ouvert à Rouen sur l'initiative de Mgr de La Passardière, auxiliaire du cardinal Thomas, les Philippins étaient près de disparaître à la dissolution de l'Oratoire en 1894. Une association de jeunes gens en prend alors la responsabilité, sous la direction de M. Edward Montier. L'œuvre, tout en restant d'esprit catholique, est dorénavant de direction laïque, et le service de l'aumônier est uniquement religieux.« Cette organisation, nous écrit M. Montier, a permis à l'œuvre des Philippins de sortir plus facilement du cadre désormais un peu désuet des patronages garderies pour devenir un collège populaire d'éducation intégrale, une œuvre d'adaptation méthodique et pacifique des principes catholiques aux besoins et aux attitudes de la démocratie française. » Dans la maison des Philippins, reconstituée tout à fait à Pâques 1896, 18, rue Saint-Romain, à Rouen, et légalement autorisée par arrêté préfectoral en 1899, puis comme association en 1903, ont été successivement créés et subsistent maintenant les services suivants, qui ont chacun son bureau, son budget, son autonomie : une société de gymnastique; une société de sport; des cercles d'études; un cercle d'études artistiques, qui a donné lieu à la création du Théâtre chrétien des Philippins; une société de Saint-Vincent de Paul; une colonie de vacances; le Foyer Philippin, pour les ménages de Philippins mariés; les Scouts Philippins. Toutes ces organisations, indépendantes pour la réalisation de leur but propre, sont coordonnées et harmonisées par la direction et surtout par l'amitié fraternelle. Dans leur salle de spectacle, les Philippins ont fait inscrire cette définition de l'Oratoire par Bossuet, définition qui est la leur et qui peut suffire à indiquer leurs méthodes : « Là, une sainte liberté fait un saint engagement. On obéit sans dépendre; on gouverne sans commander; toute l'autorité est dans la douceur, et le respect s'entretient sans le secours de la crainte. » De même, tout en se prêtant volontiers à l'action des diverses organisations générales (Association catholique de la Jeunesse française, Fédération des patronages de France, Fédération gymnastique et sportive, Scouts de France), les Philippins ne se laissent point absorber par elles. Ils comptent actuellement une centaine d'écoliers, une centaine de jeunes gens répartis dans les divers services ou plus souvent en cumulant plusieurs, une soixantaine de ménages avec deux cents petits enfants. Ajoutons que l'Académie française vient, en 1925, de leur octroyer un prix Montyon.

A l'art. MONTIER, on mentionnera les principales œuvres du directeur des Philippins. Leurs titres mêmes indiquent qu'il tend à faire bénéficier les jeunes gens du peuple de l'éducation que les humanités donnent aux jeunes bourgeois et, par ce moyen, à rapprocher ceux-ci de ceux-là; qu'il tend aussi à leur indiquer les devoirs de la vie religieuse, sociale, démocratique et conjugale.

3° Dans un certain nombre de patronages de jeunes filles, même de ceux qui sont dirigés par nos chères Sœurs, l'orientation nouvelle tend à s'introduire en quelque mesure. On ne saurait le déplorer, pourvu que l'œuvre de préservation ne soit pas perdue de vue, et que dans l'œuvre d'éducation intégrale on ne s'expose pas à inspirer aux jeunes filles du peuple des visées hors de propos et dangereuses pour elles. — Inutile aussi de noter que, si les exercices de piété ne doivent pas être sacrifiés, ils ne doivent pas non plus se multiplier à l'excès. « Il importe, écrit avec raison M. l'abbé Schæfer, qu'ils ne soient pas trop longs et

qu'ils n'ennuient pas les enfants, qu'ils soient faits pour elles et avec elles.... On s'empare des enfants pour faire nombre; on les contraint d'assister aux vêpres, au sermon, au salut. Tout l'après-midi se passe à l'église. Et il s'agit de pauvres petites apprenties qui ont seulement ce jour pour se délasser, pour prendre l'air ! Résultat : elles s'empressent de déserter le patronage et ne conservent des offices de l'Église qu'un souvenir désagréable qui les en éloigne à jamais.» — Enfin, chacun sait que, dans les campagnes comme en ville, le rôle du prêtre doit être ici très discret, et que, en dehors du service et de l'enseignement religieux, son action, qui doit être réelle, gagnera à s'exercer le plus souvent par l'entremise de la directrice, congréganiste ou laïque.

III. Résultats. — Gardons-nous de toute exagération et ne tombons pas dans l'erreur de ceux qui rêvent de substituer partout les patronages aux écoles libres. Celles-ci sont et resteront nécessaires. Mais reconnaissons volontiers que, si nos œuvres postscolaires ou complémentaires de l'école, si nos patronages ou nos œuvres de jeunesse excitent l'envie et la haine de nos ennemis, ce n'est pas sans motif : non seulement les « patronages laïques », comme ils disent, sont de moitié moins nombreux que les « patronages confessionnels », mais ces derniers exercent une influence vraiment salutaire, pour le présent et pour l'avenir.

Après avoir remarqué que certains patronages ont été, dans les faubourgs et la banlieue de Paris, le point de départ de paroisses nouvelles, M. Victor Bucaille, *op. cit.*, p. 48, ajoute :

C'est par la patronage également que se recrutent les grands groupements catholiques de jeunesse, non seulement l'Association catholique de la Jeunesse française, mais les syndicats de la rue Cadet et la grande Fédération gymnastique et sportive des patronages.

C'est encore dans les œuvres de jeunesse que se recrutent les élites chrétiennes, même ces jeunes gens de Saint-Labre dont le règlement prévoit la méditation quotidienne, le chapelet et la communion hebdomadaire.

Aussi certaines œuvres, celles qui le méritent, ont obtenu déjà le suprême achèvement de leur fécondité surnaturelle : elles ont donné des prêtres à l'Église. Championnet [paroisse Sainte-Geneviève des Grandes-Carrières] compte actuellement parmi ses anciens plus de dix séminaristes, dix prêtres qui devront leur vocation au patronage.

« Cette guerre, a écrit l'abbé Soutif, nous a d'ailleurs prouvé que nous n'avions pas travaillé en vain. Aumôniers militaires, brancardiers, prêtres soldats, n'avons-nous pas reconnu l'enfant de patronage parmi ces petits Parisiens fortes têtes mais de si grands cœurs qui sont ordinairement les meilleurs et les pires. Que d'aumôniers spécialement ont trouvé chez nos anciens de précieux collaborateurs ! »

Ce qu'on dit là des patronages parisiens n'est pas moins vrai des patronages de la France entière. Et il faut étendre aux patronages de jeunes filles la reconnaissance qu'on a vouée aux patronages de garçons.

Mentionnons, en terminant, les deux reproches que quelques-uns adressent volontiers à nos œuvres de jeunesse. 1° Ces œuvres inspireraient ou, tout au moins, ne combattraient pas efficacement l'esprit de mondanité : on y vient parader, et des enfants dont les parents ne paient même pas cent sous par mois pour les mettre à l'école libre, viennent, sur les tréteaux, se faire admirer, applaudir pour leur mise et leurs poses trop élégantes, etc. Que faisons-nous de la simplicité chrétienne ? 2° Nos œuvres de jeunesse feraient si bien que garçons et filles ne se plaisent guère en famille : ils ne peuvent plus rester une heure avec leurs parents et, finalement, neuf fois sur dix, c'est le café, les lieux de spectacle et de rendez-vous qui l'emportent. — Je n'oserais dire que ce double reproche n'est aucunement fondé : il me paraît indéniable que, ici ou là, on ne réagit pas suffisamment contre des tendances périlleuses. Mais n'exagérons pas et, tout en signalant ce double écueil, n'accusons pas toutes nos œuvres de susciter ou de favoriser un mal qui n'est que trop universel et dont elles ne peuvent être rendues responsables. Demandons aux directeurs et directrices de le combattre de leur mieux, mais n'exigeons pas d'eux l'impossible. Que, dans l'œuvre d'éducation intégrale qu'ils poursuivent, ils insistent sur le véritable esprit de simplicité et le véritable esprit de famille; c'est sagesse assurément; mais ne leur faisons pas un crime de ne point réussir en tout et à la perfection.

Pour les détails sur le recrutement, l'organisation ou le fonctionnement, voir les ouvrages spéciaux ainsi que les revues qui sont spécialement consacrées aux œuvres de jeunesse.

Parmi les ouvrages, on n'indiquera ici que ceux, un peu anciens déjà, qui sont en quelque sorte classiques : Timon-David, *Méthode de direction des œuvres de jeunesse*, 2 vol.; Le Conte, *Petit manuel pour la fondation et la direction des patronages et œuvres de campagne;* Schæfer, *Comment diriger nos patronages de jeunes filles;* Action populaire, *Les patronages de jeunes filles.*

Parmi les revues, on se bornera à insister sur *La Vie au Patronage*. Fondée en 1909, elle se propose de fournir aux personnes s'occupant d'œuvres de jeunesse tout ce qui leur est nécessaire, intellectuellement parlant, pour diriger et faire progresser ces œuvres. Elle paraît chaque mois en fascicules in-4° de 64 pages. Chacun contient des articles de direction, de cercles d'études tout préparés avec notes et références, des consultations juridiques, des monologues et chansons inédites avec leur musique, des morceaux variés, des comédies et drames, des leçons de gymnastique, des lectures commentées, une chronique générale, une chronique lumineuse, une chronique scoute. Cette revue est dirigée par un Comité que préside M. le chanoine Gerlier, ancien président de l'Association catholique de la Jeunesse française et sous-directeur des Œuvres diocésaines de Paris. Une édition spéciale pour œuvres de jeunes filles paraît également tous les mois. Particularité importante et précieux avantage : toutes les pièces dramatiques, chants et monologues publiés dans cette revue sont sans droits d'auteur pour les abonnés. Abonnement à l'une ou l'autre édition : actuellement, 36 francs par an. Adresse suffisante : *La Vie au Patronage*, Antony (Seine).

L'Union, organe de l'Union des œuvres ouvrières catholiques, 82, rue de l'Université, Paris (7°), est à consulter pareillement : on y trouve aussi de bons conseils et des renseignements utiles.

J. Bricout.

JOACHIM DE FLORE. — Né vers 1135, Joachim, après avoir vécu quelque temps à la cour de Sicile, va visiter les déserts de la Thébaïde, séjourne à Jérusalem, où il conçoit l'idée de ses futurs ouvrages, et se retire en Calabre, où il se fait moine cistercien. En 1177, il est ordonné prêtre et élu abbé de Corazzo. Il est en rapport avec les papes, il rend visite à Philippe-Auguste et Richard Cœur de Lion, lors de leur séjour en Sicile. Mais, quelques années après, il quitte son abbaye et l'ordre cistercien (1191); il fonde le monastère de San-Giovanni-in-Fiore, dont il prend désormais le nom et qui devient le berceau d'un ordre nouveau. Cet ordre prospérera quelque temps en Italie du sud et surtout en Calabre; il tombera en décadence et se fondra au XVI^e^ siècle, soit avec les cisterciens, soit avec les chartreux et les dominicains. Joachim meurt en 1201 ou 1202. Il paraît avoir été un vrai contemplatif; de son vivant, il avait la réputation d'un saint et d'un voyant; le titre de bienheureux lui fut traditionnellement attribué.

On connaît de lui trois œuvres authentiques : *Apocalypsis nova, Concordia Novi et Veteris Testamenti, Psalterium decem chordarum*, et une foule d'œuvres douteuses ou apocryphes. Sa doctrine comprend 1° une théologie trinitaire qui s'opposait à celle de Pierre Lombard et fut condamnée au IV^e^ concile de Latran en 1215; 2° une théorie sur le trois âges du monde.

Le premier âge, c'était l'Ancien Testament, période prophétique, règne du Père, temps de la loi de crainte. Le second âge, qui a eu son aurore au temps du prophète Élisée, a commencé avec l'Incarnation, c'est le règne du Fils, c'est la période de l'obéissance filiale et la loi de la foi. Le troisième âge a eu son aurore dès le temps du grand moine saint Benoît, et il commencera en 1260. Le parallélisme qu'il aura avec les deux premiers âges et les indications données par la sainte Écriture permettent de juger de ce qu'il sera : ce sera le règne du Saint-Esprit, la période de la liberté, sous le régime de la loi de charité. Il y aura d'abord une persécution terrible et de grands malheurs; puis le règne s'épanouira dans la paix; un grand ordre religieux, surpassant les autres, sera fondé et l'Ange apocalyptique annoncera l'Évangile éternel, interprétation spirituelle de l'Évangile écrit.

Cette espèce de rénovation du christianisme, au cours de laquelle l'Église visible sera absorbée par l'Église spirituelle, les sacrements transformés, la révélation complétée par une manifestation de l'Esprit-Saint, n'est pas conciliable avec l'enseignement catholique : hiérarchie stable dominée par le successeur de Pierre, pérennité des sacrements, révélation close. Cependant l'autorité ecclésiastique ne s'émut guère de ces prophéties que l'avenir devait nécessairement authentiquer ou ridiculiser. Mais elles eurent une grande influence; elles furent commentées, complétées, transformées de toutes façons...

E. Jordan, art. *Joachim de Flore*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1425-1458.

Joseph Mertens.

JOB (Livre de). — I. Introduction générale. II. Histoire. III. Doctrine.

I. Introduction générale. — 1° Le livre de Job, que les juifs rangent parmi les « hagiographes », et les catholiques, à la tête des livres didactiques, *comprend* un prologue et un épilogue, en prose, où l'histoire de Job est brièvement contée, I-II, XLII, 7-17; et surtout le corps du livre, III-XLII, 6, en vers, où, sous forme principalement de dialogues, est exposée la discussion du problème de la souffrance. Le corps du livre se divise lui-même en trois parties : *a*) débat entre Job et ses trois amis : trois cycles de discours d'Éliphaz, de Baldad et de Sophar, précédés ou suivis de monologues et de réponses de Job, III-XXXI; *b*) quatre discours d'un nouveau personnage, Éliu, qui, jugeant insuffisantes les explications précédentes, expose la sienne, XXXII-XXXVII; *c*) apparition et discours de Iahveh, qui parle en maître souverain et en juge.

2° Nous ne trouvons, ni dans le livre ni dans la tradition, aucune donnée qui nous indique l'*auteur*. C'est par pure conjecture qu'il a été attribué à Job lui-même, à Éliu, à Moïse, à Salomon, à Isaïe, à Daniel, à d'autres encore. — On n'est guère plus fixé sur la *date de composition*. Se fondant sur l'existence, dans le texte actuel, d'assez nombreux aramaïsmes et aussi sur la doctrine avancée qui y a trait aux démons et à Satan, certains critiques modernes la placent au temps de l'exil ou même après la captivité de Babylone. Mais, à cause de sa perfection littéraire, la plupart la situent à l'âge d'or de la littérature hébraïque, du X^e^ au VI^e^ siècle.

3° Le *texte* hébreu nous est parvenu dans un état satisfaisant, et notre Vulgate, qui représente un original voisin du texte massorétique et est une traduction immédiate de l'hébreu, est, dans son ensemble, d'une valeur bien supérieure à celle de la version grecque des Septante.

Mais on se demande si le livre de Job a été gardé dans sa teneur primitive, s'il n'a pas subi postérieurement des *additions* et des *retouches*. La plupart des rationalistes et des protestants — et aussi quelques exégètes catholiques, entre autres van Hoonacker, membre de la Commission biblique, lesquels, bien entendu, ne nient l'inspiration et la canonicité d'aucune partie de l'ouvrage — déclarent que des interpolations plus ou moins étendues ont été faites après coup dans le texte original. Ce serait, dit-on, le cas, notamment, du prologue-épilogue et des discours d'Éliu; ceux-ci surtout, qui paraissent manquer de liaison avec le reste du poème et s'en distingueraient par de manifestes particularités de style et de procédé littéraire. Les raisons qu'on fait ainsi valoir n'arrivent pas à convaincre le plus grand nombre des catholiques et des protestants conservateurs, et ils demeurent fidèles à la thèse traditionnelle de l'unité d'auteur.

4° On verra, par ce qui va suivre, que, quoi qu'il en soit de ces diverses questions, l'étude de ce poème présente un *intérêt* exceptionnel en raison des beautés remarquables qu'il renferme, et surtout pour l'édification et l'enseignement religieux qu'on y trouve. Peu d'ouvrages ont été cités, commentés et illustrés autant que le livre de Job. Nul n'ignore, au surplus, que la liturgie catholique lui a emprunté les leçons de l'office des morts.

II. L'histoire dans le livre de Job. — 1° Job, un « fils de l'Orient », y lit-on, vivait « dans le pays de Hus », hors de la Palestine, vers l'Idumée ou dans la région du Hauran actuel. Quelque temps sans doute avant Moïse. C'était un homme illustre et un juste, serviteur du vrai Dieu. Jaloux de sa sainteté et de sa prospérité, Satan obtient de Dieu la permission de le frapper dans ses biens extérieurs, puis dans toute sa personne. Si bien que la tradition le considère comme une des figures du Saint et de l'Homme des douleurs par excellence qu'a été Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il gémit, il se plaint, mais aussi il se soumet, dans l'épreuve, à la volonté de Dieu. Son innocence, qu'il ne cesse d'affirmer en réponse à ses divers interlocuteurs, est finalement proclamée par Iahveh, qui le récompense magnifiquement.

Après la perte de ses troupeaux, de ses serviteurs, de ses enfants, il s'est écrié, I, 21 : « Nu je suis sorti du sein de ma mère, et nu je retournerai [à la terre]. Iahveh a donné, Iahveh a ôté : que le nom de Iahveh soit béni ! »

Le voici maintenant, II, 7-10, frappé d'une lèpre maligne depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête. Et il prend un tesson pour gratter ses plaies et il s'assied sur la cendre (des immondices). Et sa femme lui dit : « Tu persévères encore dans ton intégrité ! Maudis Dieu et meurs ! » Et il lui dit : « Tu parles comme une femme insensée. Nous recevons de Dieu le bien, et nous n'en recevrions pas le mal ? »

Le malheureux, autrefois tant honoré, est délaissé; il est l'objet des risées de tous ou de leurs injurieux soupçons. Et Dieu ne se presse pas de le justifier. Mais tout finit pour le mieux, XLII, 10-17 (trad. Crampon, 1923) :

> Iahveh rétablit Job dans son premier état, pendant que Job intercédait pour ses amis [contre qui la colère de Iahveh était allumée], et Iahveh rendit à Job le double de tous ses biens. Ses frères, ses sœurs et ses anciens amis vinrent tous le visiter et mangèrent avec lui dans sa maison. Ils le plaignirent et le consolèrent de tous les malheurs que Iahveh avait fait venir sur lui; et ils lui firent don chacun d'une késita et d'un anneau d'or.
>
> Et Iahveh bénit les derniers temps de Job plus encore que les premiers, et il posséda quatorze mille brebis, six mille chameaux, mille paires de bœufs, et mille ânesses [le double de ce qu'il avait autrefois]. Il eut sept fils et trois filles [comme autrefois]; il nomma la première Jémima, la deuxième Ketsia et la troisième Kéren-Happouk. [C'est-à-dire Colombe, Parfum, Boîte d'antimoine.] On ne trou-

vait pas dans toute la terre d'aussi belles femmes que les filles de Job, et leur père leur donna une part d'héritage parmi leurs frères.

Job vécut après cela cent quarante ans, et il vit ses fils et les fils de ses fils jusqu'à la quatrième génération.

Et Job mourut vieux et rassasié de jours.

Ainsi finit le livre de Job, sans nous dire, toutefois, si l'indigne femme du patriarche a été punie. Job sans doute intercéda pour elle comme pour ses amis...

2° Cette histoire de Job a été fort diversement interprétée par les commentateurs. Il est difficile de savoir si tous les détails en sont à prendre à la lettre. Mais, tout au moins, le fond en est historique. Quelques exégètes rationalistes et protestants veulent n'y voir qu'une pure fiction, une parabole, une allégorie, servant de cadre concret à un enseignement moral. C'est à tort.

Comme on l'a écrit avec raison, « rien n'autorise cet allégorisme absolu. Dans plusieurs livres de la sainte Écriture, le patriarche du pays de Hus est mentionné, ans aucune distinction, en compagnie de personnages réellement historiques. — Quant à la tradition juive et chrétienne, elle ne s'est même pas arrêtée à la pensée que Job puisse être un personnage imaginaire. Les Églises grecque et latine l'honorent comme un saint et sa fête figure dans leurs martyrologes. Le martyrologe romain en fait mention le 10 mai, et le ménologe grec, le 6 du même mois. — Enfin, l'examen interne du livre lui-même engendre, ce semble, l'impression de l'historicité au moins substantielle du récit biblique. Les détails si nombreux et si précis qu'on y trouve sur Job, sa famille, sa patrie, ses amis, sa vie, ne se rencontrent pas ordinairement dans une simple parabole. Le langage de l'auteur sacré est celui d'un homme qui croit à la réalité des personnes et des faits dont il parle. Pour affirmer que, malgré cette apparence, l'écrivain inspiré a voulu seulement construire une allégorie, il faut l'établir par des preuves positives et certaines. Voir la décision de la Commission biblique [en date du 23 juin 1905]. Or ces preuves font défaut; car toutes les objections soulevées par les partisans de la fiction totale trouvent une solution complète et facile dans l'hypothèse de l'historicité simplement substantielle de la narration scripturaire. Au reste, la création de toutes pièces d'un personnage et d'une histoire sans aucun fondement dans la réalité est une conception qui paraît étrangère à l'esprit de l'antiquité. Cf. Le Hir, *Le livre de Job, Introduction*, p. 229. D'ailleurs, si l'écrivain sacré avait fait œuvre de pure imagination, n'y a-t-il pas lieu de croire qu'il aurait choisi le héros de son poème dans la famille israélite ? »

Nous devons tenir compte de la forme poétique de l'ouvrage; mais rien ne nous autorise, tout nous oblige à en reconnaître le fond historique.

III. La doctrine dans le livre de Job. — 1° Le *problème de la souffrance* fait le sujet principal de l'ouvrage.

> Périsse le jour où je suis né,
> et la nuit qui a dit : « Un homme est conçu ! »

s'écrie Job, III, 3. Ah ! pourquoi le juste souffre-t-il ?

Éliphaz, Baldad et Sophar soutiennent, par divers arguments, que celui qui souffre n'est pas juste, quoi qu'il dise et pense : c'est « l'ancienne conception juive d'après laquelle la souffrance est une peine essentiellement vindicative, infligée à l'homme en punition de ses péchés et proportionnée à l'étendue de sa culpabilité ».

Job est irrité des propos de ses amis et répond que sa conscience et l'expérience contredisent leur opinion. La cause positive de la souffrance reste pour lui un troublant mystère. Mais, affirme-t-il, XIX, 23-29, Dieu rendra, un jour, témoignage à son innocence et le réhabilitera.

Éliu est un jeune homme qui ne craint pas de penser et de parler contrairement aux « vieillards » qu'il vient d'entendre. Il juge d'un peu haut; il est loin, toutefois, d'avoir complètement tort. « D'après ce jeune homme, écrivait Le Hir, plus sage que les vieillards, mais qui ne paraît pourtant pas tout à fait pur de présomption, Job est puni, non pour des crimes énormes, mais pour n'avoir pas tenu son cœur assez humble devant Dieu. Il fallait, pour le corriger d'un défaut qu'il ignorait lui-même, lui donner lieu d'éclater au dehors par une terrible épreuve. Et les plaintes amères auxquelles Job s'est laissé emporter sont l'indice certain de cette disposition intérieure de son cœur. Qu'il se repente donc, et Dieu lui rendra le bonheur. » Éliu se prononce moins sur le cas de Job que sur son langage. Dieu, affirme-t-il, toujours sage et juste, nous envoie la souffrance pour notre bien, pour nous instruire, et pour nous prémunir contre l'orgueil, — Dieu dont la majesté est inaccessible et qui n'a à « répondre à personne ».

Et Dieu, devant qui Job, poussé à bout, avait demandé à plaider sa cause et contradictoirement avec lui, XIII, 22, paraît. « Il va, note Crampon, répondre à sa créature, mais répondre en Dieu. Il ne rendra pas compte de ses desseins, mais montrera à Job qu'il n'a pas le droit de leur refuser sa soumission. Pour cela, il fait passer sous ses yeux un tableau magnifique des merveilles de la création : toutes ces œuvres révèlent une sagesse, une providence, une adaptation parfaite des moyens aux fins; elles attestent dans leur Auteur une bonté absolue et doivent apprendre à l'homme à accepter humblement et sans murmure tout ce que le Tout-Puissant peut ordonner ou permettre. Cette explication ne touche pas au côté philosophique de la question agitée; mais elle fera descendre dans le cœur de Job des sentiments d'humilité et de résignation, qui prépareront pour lui le retour de la faveur divine. »

Alors, lisons-nous dans l'écrivain sacré, XXXVIII-XLII, 6, Iahveh répondit à Job du sein de la tempête et dit :

> Quel est celui qui obscurcit ainsi le plan divin
> par des discours sans intelligence ?
> Ceins tes reins, comme un homme;
> je vais t'interroger, et tu m'instruiras.
>
> Où étais-tu quand je posais les fondements de la terre
> Dis-le, si tu as l'intelligence.
> Qui en a fixé les dimensions ? Le sais-tu?
> Qui a tendu sur elle le cordeau ?
> Sur quoi ses bases reposent-elles,
> ou qui en a posé la pierre angulaire,
> quand les astres du matin chantaient en chœur,
> et que les fils de Dieu (anges) poussaient des cris de joie?
>
> ...Est-ce toi qui donnes au cheval la vigueur,
> qui revêts son cou d'une crinière flottante,
> qui le fais bondir comme la sauterelle ?
> Son fier hennissement répand la terreur.
> Il creuse du pied la terre, il est fier de sa force,
> Il s'élance au-devant du combat.
> Il se rit de la peur; rien ne l'effraye;
> il ne recule pas devant l'épée.
> Sur lui résonne le carquois,
> la lance étincelante et le javelot.
> Il frémit, il s'agite, il dévore le sol;
> il ne se contient plus quand la trompette sonne.
> Au bruit de la trompette, il dit : « Allons! »
> De loin il flaire la bataille,
> la voix tonnante des chefs et les cris des guerriers...

Iahveh, s'adressant à Job, dit : [contre lui?

> Le censeur du Tout-Puissant veut-il encore plaider
> Celui qui dispute avec Dieu peut-il répondre ?

Job répondit à Iahveh, en disant :

> Chétif que je suis, que te répondrai-je ?
> Je mets la main sur ma bouche.

Nouveau discours de Dieu. Et Job de répondre humblement :

> Je sais que tu peux tout,
> et que pour toi aucun dessein n'est trop difficile.
> ... Mon oreille avait entendu parler de toi;
> mais maintenant mon œil t'a vu.
> C'est pourquoi je me condamne et me repens,
> sur la poussière et sur la cendre.

La souffrance n'est pas toujours un châtiment; parfois elle est un remède ou une épreuve. Nous devons, en tout cas, nous soumettre humblement à l'adorable volonté de Dieu. C'est là une première solution, « solution d'ordre pratique, je le reconnais, disait Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame, Carême de* 1892, 4e conférence, mais c'est pour cela qu'elle est efficace. » Et l'éminent prélat ajoutait :

« Cette solution d'humilité suffira-t-elle à désarmer vos révoltes ? Je l'ignore, Messieurs, et j'ose à peine l'espérer. L'ancienne Alliance n'en avait pas d'autre à proposer. Relisez ce poème inspiré où la plainte de l'humanité souffrante a trouvé ses plus sublimes accents...

« Il est vrai, Messieurs, qu'après avoir fait valoir avec tant de hauteur les droits indiscutables de sa souveraineté, Iahveh rend au juste malheureux plus de biens qu'il ne lui en avait ravi. Et cette sanction du bonheur terrestre, succédant à l'épreuve, vient à propos pour adoucir l'apparente dureté que le Maître éternel apportait tout à l'heure dans la revendication de son impérieux domaine.

« Quand cette sanction immédiate fait défaut, — et c'est l'ordinaire, — la soumission résignée reste un devoir, mais où donc l'homme trouvera-t-il le courage de le remplir ? Dieu connaît notre cœur. Il sait qu'on n'en a pas raison par la force, et il a résolu d'en triompher par de plus douces armes. Voilà pourquoi le titre de maître ne lui a pas suffi; il a voulu prendre envers nous le nom de père. C'est la seconde solution de l'énigme du mal; après la solution d'humilité, la solution d'amour.

« Ici, Messieurs, nous nageons en plein christianisme.... A l'exemple de son Sauveur et par amour pour lui, le chrétien accepte, veut l'expiation pour lui-même parce qu'il a péché; s'il est innocent et saint, il la veut encore pour les fautes de ses frères; il veut enfin la douleur et la mort parce que c'est le grand exercice et la grande preuve de l'amour : *Majorem hac dilectionem nemo habet.* Joa., xv, 13. »

C'est ainsi que le christianisme confirme et complète la théologie de la souffrance qui nous est enseignée par le livre de Job.

2° Quand on lit cet ouvrage, on ne laisse pas d'être surpris du peu de place qu'y tient le bonheur de l'au-delà pour les justes. L'auteur parle bien du ténébreux séjour de la mort et de la survivance des tristes ombres qui l'habitent. Mais a-t-il connu notre *dogme de la résurrection de la chair et de la vision éternelle de Dieu?*

La Vulgate traduit, xix, 25-27 de la façon suivante : « Je le sais, mon Rédempteur est vivant, et au dernier jour je ressusciterai de la terre; de nouveau, je serai revêtu de ma peau et dans ma chair je verrai mon Dieu. Je le verrai moi-même, mes yeux le contempleront et non point ceux d'un autre : telle est l'espérance qui repose dans mon sein. » Malheureusement, l'hébreu massorétique et les anciennes versions (Septante, Targum, Peschito) sont tellement obscurs et divergents qu'on ne peut reconstituer avec certitude le texte primitif et affirmer que saint Jérôme l'ait traduit avec une entière exactitude. L'hébreu massorétique et les anciennes versions parlent, sans doute, pour Job, de *libérateur*, de *restauration de la chair*, et (à l'exception des Septante) de *vision corporelle de Dieu*. Seulement, on ne voit pas bien si cette libération, cette restauration, cette vision de Dieu doivent se réaliser avant ou après la mort de Job. Il faut ajouter toutefois que, dans son ensemble, la tradition catholique est favorable à l'interprétation de saint Jérôme; que cette interprétation est acceptée par la plupart de nos exégètes; que, somme toute, les données de la Vulgate ne sont pas contredites par les autres textes et qu'elles sont vraisemblablement authentiques. Le grand docteur a précisé le sens du texte biblique, il ne l'a pas, ce semble, dénaturé.

— J'aurais aimé citer et commenter ici les beaux passages, vii, 16b-21; x, 1-7; x, 8-12; xiii, 22-28; xiv, 1-6; xiv, 13-16, xvii, 1-3, 11-15; xix, 20-27; x, 18-22, que reproduisent les neuf leçons de l'office des morts. C'est Job, Job seul, que l'on y entend, et jamais la misère humaine n'a été exprimée d'une façon plus vive et plus poignante. Mais il faut se limiter. N'en ai-je pas assez dit, au demeurant, pour convaincre le lecteur que, comme Isaïe et les Psaumes, Job figure parmi les plus beaux livres de l'Ancien Testament?

Outre Le Hir cité au cours de l'article, voir J. Knabenbauer, *Commentarius in librum Job*, Paris, 1886; H. Lesêtre, *Le livre de Job*, 2e édit., Paris, 1886; A. Loisy, *Le livre de Job*, Amiens, 1892; L. Bigot, art. *Job*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. viii, col. 1458-1486.

J. Bricout.

JOCOND et **JOCONDE.** — Sous ces noms, qui revêtent aussi la forme de *Jucond* et *Juconde* (du latin *Jucundus, Jucunda*), on rencontre un certain nombre de saints, sur lesquels on a peu de détails. Ainsi, 1° Le martyrologe romain, au 14 novembre, nomme un saint Jucond, évêque de Bologne, en Italie : il vivait vers 485 et restaura une des églises de sa ville épiscopale; 2° le même martyrologe romain, au 25 novembre, mentionne une sainte Juconde, vierge de l'Émilie : elle était, dit-on, une des filles spirituelles de saint Prosper, évêque de Reggio, et mourut en 466.

J. Baudot.

JOEL, l'un des douze petits prophètes. — Probablement originaire du sud de la Palestine, Joël habitait Jérusalem ou ses environs. Probablement aussi, il vécut après la captivité de Babylone et au début de la restauration. Sa prophétie eut lieu à l'occasion d'une terrible invasion de sauterelles que suivirent la sécheresse et une grande famine. Dans la première partie, i-ii, 17, Joël décrit les ravages des sauterelles, qui, pour lui, sont les messagères de la colère de Iahveh, et il conclut par une pressante exhortation au jeûne et à la pénitence. Dans la seconde, ii, 18-iv, 21, le prophète remarque que Dieu pardonne et il prédit un heureux avenir. La pluie abondante qui va venir sera le symbole d'une effusion de l'Esprit de Dieu sur son peuple. « A tous Dieu parlera par des *songes* et des *visions*, c'est-à-dire par les deux formes principales des révélations prophétiques, qui n'étaient accordées auparavant qu'à un petit nombre d'hommes. » Crampon, Paris, 1923.

> Et il arrivera après cela
> que je répandrai mon Esprit sur toute chair.
> Et vos fils et vos filles prophétiseront,
> vos vieillards auront des songes,
> vos jeunes gens verront des visions.
> Même sur les serviteurs et sur les servantes,
> en ces jours-là je répandrai mon Esprit.

Ces paroles, ii, 28, 29, sont appliquées par saint Pierre, Act., ii, 17-21, à la descente du Saint-Esprit au jour même de la Pentecôte. On sait que pareil phénomène se renouvela assez souvent dans l'Église chrétienne, surtout aux origines. Le prophète ajoute que Iahveh accomplira des prodiges dans le ciel, mais qu'il sauvera quiconque aura invoqué son nom. Cf. Rom., x, 12, 13. Notre-Seigneur, Matth., xxiv, 29, etc., a interprété ce passage des signes avant-cou-

reurs du jugement dernier. Là aussi, IV, 12, 13, on lit :

> Que les nations se lèvent et qu'elles montent
> à la vallée de Josaphat !
> Car c'est là que je siégerai pour juger
> Toutes les nations d'alentour.

La vallée de Josaphat ou du *jugement* n'est pas mentionnée ailleurs dans la Bible : c'est, semble-t-il, une dénomination symbolique qui désigne le théâtre de la suprême défaite du monde païen en lutte avec le peuple de Dieu.

J. Bricout.

JOERGENSEN Jens Johannes est né à Svendborg, dans le Danemark, en 1866. Sa famille était protestante. Il a raconté, dans les pages émouvantes de simplicité et d'une délicieuse fraîcheur qui forment les premiers chapitres du *Pèlerinage de ma vie* (traduit en français en 1925), ce que furent son enfance heureuse, sa jeunesse tourmentée d'un impatient besoin de tout apprendre, de tout scruter, de tout savoir. Il étudia d'abord les sciences naturelles, mais il resta curieux de métaphysique et cultiva aussi la poésie. En 1887 parurent ses premiers vers, puis ce furent des nouvelles : *Un étranger* (1890); *L'été* (1892); *Le regret de la maison* (1894); *L'arbre de vie*, etc., dont les brillantes qualités de composition et de style enthousiasmèrent ses compatriotes et leur firent concevoir les plus belles espérances. Ces espérances devaient se réaliser, mais non pas précisément de la manière que l'on attendait. J. Jörgensen entreprit un voyage d'études à travers l'Allemagne et l'Italie. Il était à ce moment-là grand admirateur de Henri Heine et disciple enthousiaste de Georges Brandès, ennemi déclaré de toute religion et en particulier du catholicisme, indépendant en politique et même révolutionnaire, mais passionné pour la vérité, assoiffé de certitude, épris de beauté morale, et d'une sincérité, d'une loyauté absolues. Il visita les vieilles villes d'Allemagne, il visita aussi — par hasard — le couvent de Beuron où vivaient des moines austères et savants. Ces moines firent une telle impression sur le jeune voyageur qu'il s'enfuit bouleversé dès le lendemain. En Italie, il tomba en arrêt devant la séraphique image du doux Pauvre d'Assise. Il fut conquis. Toutefois, il ne se rendit pas du premier coup.

Son imagination, dit M. Teodor de Wyzewa, était ravie du monde nouveau qui se révélait à lui; sa raison lui prouvait, tous les jours, la faiblesse ou l'inanité des doutes aussi bien que des certitudes où il s'était complu jusqu'alors : mais son cœur obstinément refusait de s'ouvrir. » Il ne s'ouvrit que le jour où le savant loyal et perspicace qu'il était, eut « constaté, — c'est lui qui l'avoue, — qu'il y avait en lui une volonté formelle de ne pas croire et que c'était uniquement à cause d'elle qu'il s'obstinait à suggérer des arguments à son incroyance ».

Cependant ses amis et ses disciples de Copenhague — car il faisait déjà figure de chef dans la phalange antichrétienne que le juif Brandès avait recrutée contre « le vieil ennemi » — attendaient avec impatience le résultat de ses enquêtes en pays catholiques. Ils attendaient un livre de mordante satire et une brillante réfutation scientifique des dogmes religieux. Ils reçurent *Le livre de la route* (1895) et furent déçus. Jörgensen décrivait avec infiniment d'art, d'esprit et de charme les sites qu'il avait visités, les gens, les usages, les monuments des divers pays; mais l'ironie était absente et, au lieu d'attaquer la religion, il exaltait la poésie des œuvres d'art catholiques et la beauté morale des saints. D'aucuns crurent à une gageure, d'autres à une fantaisie littéraire qui ne durerait qu'un temps. Georges Brandès, qu'une haine inexpiable du christianisme rendait plus pénétrant et plus sensible, distingua du premier coup l'accent d'une âme catholique. Immédiatement il organisa contre son ancien lieutenant, hier encore tant vanté, la conspiration du silence. Peine perdue. Jörgensen était de taille à soutenir la lutte victorieusement. L'année suivante (1896), il publiait *Les Mensonges de la vie et la Vérité de la vie*. « Vous croyez chercher la vérité, le bonheur, la liberté, disait-il aux jeunes nietzschéens danois; mais, en réalité, ce ne sont là que des prétextes que vous vous donnez pour ne pas envisager sérieusement le problème de votre vie. J'ai, moi aussi, cherché la liberté, la vérité, le bonheur : je les ai cherchés plus passionnément que vous, plus obstinément, sans pouvoir m'arrêter que je ne les eusse trouvés : et je ne les ai trouvés que le jour où je suis revenu à la foi chrétienne. » (Cité par M. Teodor de Wyzewa.) Tout son opuscule était une vigoureuse et brillante démonstration de cette thèse. Il fallut bien convenir qu'en devenant catholique, M. J. Jörgensen n'avait perdu aucune de ses qualités de savant et de penseur, aucun de ses dons d'artiste : tout au contraire. Il en donnait peu après une preuve nouvelle en publiant une étude historique sur l'abbaye bénédictine de Beuron, puis un recueil de *Paraboles*, des *Poèmes* (1898), où, de l'aveu même de ses anciens amis, il faisait preuve de plus de sincérité, de profondeur et d'art que dans ses premières poésies irréligieuses. Il publia encore quelques ouvrages de polémique ou de littérature, *Le dernier jour*, *Les ennemis de l'Enfer*, *Eva*, roman, puis se donna à l'hagiographie.

Le feu sacré, vie, miracles et mort de B. Giovanni Colombini de Sienne parut en 1902; ce n'était qu'une esquisse, ravissante certes, mais que devait éclipser l'admirable *Saint François d'Assise, sa vie et son œuvre* (1908, traduit en français par Teodor de Wyzewa en 1909). Ce livre débutait par une magistrale *Introduction sur les sources de la biographie de saint François*, où se révélaient la vaste érudition de l'auteur et l'acuité de sa critique. Après quoi, son âme tendre et joyeuse rayonnait allègrement au travers des pages ensoleillées où il décrit la séraphique odyssée du bon saint et son idéal de vie pauvre pour le Christ. Ce livre eut un succès mondial. Il fut suivi des *Pèlerinages franciscains* (1909), et, dix ans plus tard (1918), de la vie de *Sainte Catherine de Sienne*. « Pour être sincère, déclarait-il dans sa *Préface* aux lecteurs français, je dois avouer qu'au début j'éprouvais moins de sympathie pour Catherine de Sienne que pour François d'Assise. » Elle lui faisait « un peu peur », dit-il plus loin. « Il y a dans la nature énergique de la Siennoise un je ne sais quoi d'esprit de domination, un élément de tyrannie qui me déplaisait. Avec son perpétuel et très féminin *Io voglio*, « Je veux », elle est le contraste absolu du doux Ombrien qui préférait voir s'effondrer l'œuvre de sa vie plutôt que d'user de pouvoir et d'autorité « comme les Podestà de ce monde ». Mais c'est que la mission providentielle de Catherine était toute différente du rôle qu'eut à jouer François d'Assise. Comme je l'écrivais en rendant compte de ce livre dans la *Revue des Lectures*, 1920, p. 341, « Catherine venait dans un temps et dans un pays où il ne fallait rien moins que son activité prodigieuse pour sauver la chrétienté. Ayant conscience de sa mission et désireuse de la remplir aussi parfaitement que possible, Catherine se plia héroïquement à n'être qu'un instrument docile entre les mains de son Époux céleste. En elle, il ne resta aucune trace d'amour-propre, aucune autre amour que l'amour de Dieu pour lui-même et l'amour des créatures pour Dieu. Dès lors, elle pouvait prononcer cet extraordinaire : « Je veux! » qui revient si souvent dans ses lettres, dans ses discours et même dans ses prières. » M. J. Jörgensen n'a donc compris qu'imparfaitement le caractère particulier de son union avec Dieu et son rôle providentiel. C'est dommage, car cette ravissante figure de vierge, une des plus

merveilleuses et des plus séduisantes de toute l'histoire, eût mérité qu'un tel peintre nous donnât d'elle un portrait définitif. En tout cas, il a donné une œuvre qui, si elle prête à quelques critiques du point de vue théologique, se recommande par la sûreté et l'étendue de l'information, la beauté des descriptions et la poésie du style.

En résumé, M. J. Jörgensen est, tout à la fois, un savant rompu aux sévères méthodes de la critique scientifique et un poète aux libres envolées, un historien qui étudie patiemment les sources et n'avance rien qu'après un examen approfondi et sur preuves authentiques, et aussi un artiste puissant et délicat qui brosse d'admirables fresques d'une vie intense et d'un riche coloris. Parti du scientisme le plus radical, comme en témoignent ses premières œuvres, il est venu, la grâce aidant, à la foi, par l'étude loyale et approfondie des documents religieux, des œuvres d'art catholiques, du culte catholique, des mœurs catholiques, de la vie religieuse et des saints dans le catholicisme. Sa conversion fut une de ces « victoires de la foi » dont seule la plume experte d'un Mgr Baunard dirait l'importance, la grandeur et la beauté.

Léon Jules.

JOLY Henri (1839-1925), né à Auxerre, élève de l'École normale supérieure, professeur de philosophie dans plusieurs lycées, puis à la Faculté des lettres de Dijon et à la Sorbonne, membre de l'Académie des sciences morales et politiques, collaborateur de nombreux périodiques des plus appréciés. Parmi ses ouvrages, il faut surtout mentionner : *L'homme et l'animal; Psychologie des grands hommes; Psychologie des saints*, 1897, sorte d'introduction à la précieuse collection : *Les Saints*, qu'il dirigea si longtemps; *Saint Ignace de Loyola; Sainte Thérèse; Le Père Eudes; Le droit féminin; Génies sains et génies malades*. On ne doit pas oublier ses études sur la criminalité, le système pénitentiaire, l'éducation correctionnelle, ni non plus ses volumes de souvenirs bourguignons et universitaires.

J. Bricout.

JONAS, l'un des douze petits prophètes. — Le IIe livre des Rois, XIV, 25, parle d'un prophète de ce nom qui prédit l'extension du royaume d'Israël accomplie, au VIIIe siècle, par Jéroboam II; il naquit dans le royaume du Nord, non loin de Nazareth et du lac de Tibériade. Mais il n'est pas sûr que le livre de Jonas ait pour auteur ce prophète; des exégètes catholiques de valeur inclinent à croire que l'ouvrage a été écrit après la ruine de Ninive (606) et daterait au plus tôt de la captivité de Babylone.

Deux parties. Dans la première, qui comprend les chapitres I, II, on raconte ce qui advint à Jonas pour avoir refusé d'obéir à Iahveh : jeté à la mer, Jonas fut avalé par un énorme poisson (pas une baleine, dont la gueule ne peut donner passage à un homme, mais quelque squale), qui, trois jours après, le rejeta vivant à la côte. Dans la seconde partie, III, IV, on rapporte que, sommé une seconde fois par Dieu d'aller prêcher la pénitence à Ninive, le prophète s'y rendit enfin. Ninive se convertit et évita le châtiment divin. De quoi Jonas éprouva une vive peine. Mais Iahveh lui donna la leçon qu'il méritait. Un ricin qui procurait de l'ombre au prophète, s'étant subitement desséché, celui-ci se plaignit à Dieu.

Et Iahveh dit : « Tu t'affliges au sujet du ricin pour lequel tu n'a pas travaillé et que tu n'as pas fait croître, qui est venu en une nuit et qui a péri en une nuit. Et moi, je ne m'affligerais pas au sujet de Ninive, la grande ville, dans laquelle il y a plus de cent vingt mille hommes qui ne distinguent pas leur droite de leur gauche [c'est-à-dire : enfants], et des animaux en grand nombre! »

Le but du livre entier est de montrer que Iahveh est le Dieu de toutes les nations et qu'il les appelle toutes au salut. Nous y trouvons donc un pressentiment de l'universalisme chrétien.

On connaît les paroles de Notre-Seigneur, Matth., XII, 39-42, XVI, 4; Luc., XI, 29-32 : « Cette race méchante et adultère demande un signe, et il ne lui sera pas donné d'autre signe que celui du prophète Jonas : de même que Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. Les hommes de Ninive se dresseront, au jour du jugement, avec cette génération et la condamneront, parce qu'ils ont fait pénitence à la voix de Jonas, et il y a ici plus que Jonas. » Jésus, comme la tradition juive et presque toute la tradition chrétienne, semble bien avoir interprété notre livre dans le sens historique. Néanmoins, quelques savants catholiques estiment qu'on peut, sans une excessive témérité, voir dans le livre de Jonas une simple parabole. Nous ne nous laisserons pas, en tout cas, influencer par les railleries, trop faciles, des incroyants : après tout, le fait qu'on veut ridiculiser est-il plus extraordinaire que celui de la résurrection de Jésus-Christ qu'il symbolisait ?

V. Ermoni, art. *Jonas*, dans le *Diction. de la Bible*, t. III, col. 1605-1613; A. Condamin, art. *Jonas*, dans le *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. II, col. 1546-1559; L. Dennefeld, art. *Jonas*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1497-1504.

J. Bricout.

JOSAPHAT. — Josaphat Kuncewicz naquit vers 1584 à Vladimir, ville de Pologne, où il reçut une éducation profondément chrétienne. A vingt ans, il s'émut de voir les ravages du protestantisme au sein de l'Église russe et conçut le dessein de travailler au progrès de l'union avec le catholicisme. Il fréquentait l'église de la Trinité, desservie par les religieux basiliens, soumis au Saint-Siège : il entra dans leur ordre l'an 1604 et changea alors son nom de baptême, Jean, en celui de Josaphat. Il eut la joie de ramener à l'obéissance au Saint-Siège beaucoup de dissidents. Devenu évêque de Polotsk en Lithuanie, il fut sacré à Vilna le 12 novembre 1617. Après des travaux et des dangers sans nombre, il fut mis à mort par les schismatiques de Vitepsk, au jour anniversaire de son sacre (12 novembre 1623). Son corps, jeté à la rivière, fut retrouvé et enseveli avec honneur à Polotsk. Pie IX l'a canonisé en 1867 et fixé sa fête au 14 novembre. On compte beaucoup sur les basiliens pour la continuation de son œuvre.

Dom A. Guépin, *Saint Josaphat et l'Église gréco-slave en Pologne et en Russie*, 2 vol. in-8°, Poitiers, 1897, 1898.

J. Baudot.

JOSCELIN ou **JOCELYN.** — Ces noms peuvent être considérés comme une variante de celui de *Gézelin*, *Gitzelin* ou *Gezzelin*, un simple porcher sur la vie duquel on ne possède aucun détail, mais qui est vénéré le 6 août dans la région de Cologne, au village de Schleburchrath. Il paraît, d'après Molanus, qu'on l'invoquait avec succès contre la fièvre. D'après Chastelain, Henri, baron de Renschenberg, fit élever en son honneur un oratoire longtemps célèbre sous le nom de Chapelle Saint-Gézelin.

J. Baudot.

1. JOSEPH, l'avant-dernier des douze fils de Jacob, le fils aîné de Rachel. On sait comment Joseph fut vendu par ses frères, jaloux de lui, et comment ceux-ci firent croire à leur père qu'une bête féroce l'avait dévoré. Nul n'ignore davantage que le jeune esclave, pour avoir résisté aux sollicitations coupables de la femme de son maître Putiphar, fut calomnié par elle et jeté en prison. Mais Dieu veillait sur lui. La manière dont il sut expliquer leurs songes à l'échanson du roi égyptien, puis au pharaon lui-même, lui valut de devenir l'intendant général de l'Égypte. La famine, qu'il avait prédite et en vue de laquelle il

avait fait d'abondantes réserves de blé, conduit ses frères auprès de lui. Finalement, après que Benjamin lui a été amené, il leur déclare qui il est. Jacob vient alors, avec les soixante-dix personnes de sa famille, se fixer en Égypte, au pays de Gessen. Et il bénit Joseph, avec ses autres frères, avant de mourir. Joseph va en Chanaan enterrer son père et, sur son lit de mort, fait promettre à ses frères de ramener sa dépouille dans la terre promise à ses ancêtres. Gen., XXXVII-L.

Quelques remarques seulement.

1° Dans l'exposition de cette superbe histoire, deux idées ou sentiments sont à mettre en relief : la façon dont la Providence veille sur nous, et la façon dont Joseph pardonna si généreusement à ses frères. L'une et l'autre s'expriment dans ces belles paroles de Joseph à ses frères, Gen., XLV, 5-15 :

> Je suis Joseph, votre frère, que vous avez vendu pour être mené en Égypte. Maintenant ne vous affligez pas et ne soyez pas fâchés contre vous-mêmes de ce que vous m'avez vendu pour être conduit ici; c'est pour vous sauver la vie que Dieu m'a envoyé devant vous... Alors il se jeta au cou de Benjamin, son frère, et pleura; et Benjamin pleura sur son cou. Il baisa aussi tous ses frères, et pleura en les tenant embrassés; puis ses frères s'entretinrent avec lui.

On sait l'heureux parti que Méhul a tiré de ces touchants épisodes dans son *Joseph* (1807).

Si Joseph a souffert, c'est pour être à même de sauver les siens, et il rend magnifiquement le bien pour le mal. Je comprends que les auteurs ecclésiastiques aient vu dans Joseph une expressive figure de Notre-Seigneur.

2° On a souvent, par exemple Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II; Ermoni, art. *Joseph* dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1655-1669, rapproché l'histoire de Joseph de certaines données égyptiennes suffisamment établies : Asiatiques et esclaves en Égypte; liberté, luxe, mollesse et corruption des Égyptiennes; grand panetier et grand échanson; crédit accordé aux songes; supplice de la pendaison et pratique de l'embaumement, bien égyptiens, mais inconnus ou inusités chez les Israélites; Joseph rasé avant d'être introduit à la cour, etc. De même, les termes égyptiens ne sont pas rares dans ces chapitres. Tout nous reporte aux bords du Nil, et cette couleur locale semble bien prouver que l'auteur de la Genèse avait une connaissance exacte de l'Égypte : une telle constatation, on le voit, ne pourrait que confirmer la thèse traditionnelle de l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

3° La littérature égyptienne (voir Vigouroux, *op. cit.;* Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, 1905) renferme un roman connu sous le nom de *Conte des deux frères*, qui, dit-on, fut composé vers le XIIIe siècle avant notre ère, peut-être sous le règne du pharaon qui vit l'exode des Hébreux. En voici le résumé, d'après Ermoni, *art. cit.*, col. 1669 : « Deux frères, Anoupou et Bitiou, vivaient en paix au fond d'une ferme. Un jour, la femme de l'aîné, Anoupou, s'éprend du cadet, Bitiou, et s'offre à lui; Bitiou refuse, et la femme d'Anoupou se plaint à son mari de ce qu'il lui ait fait violence. Ses bestiaux avertissent Bitiou du danger, et Phrâ-Harmakhis l'entoure d'une eau pleine de crocodiles au moment du danger, et le fait triompher à la fin de ses persécuteurs. » Mettons que ce conte ait quelque analogie avec l'épisode de Joseph et de la femme de Putiphar. Mais qu'en peut-on conclure ? Pareille donnée se présente assez souvent dans la réalité des choses ou dans l'imagination des auteurs. Et je ne vois pas qu'on soit en droit de conclure à quelque dépendance littéraire, soit de la Genèse, soit du roman égyptien. Rien, vraiment, ne prouve que le récit biblique de l'histoire de Joseph ait été emprunté à la littérature égyptienne et soit pure fantaisie, en tout ou même simplement en partie.

J. Bricout.

2. JOSEPH, le saint époux de la vierge Marie. — I. Saint Joseph dans l'hagiographie, la théologie et la piété. II. Saint Joseph dans l'iconographie.

I. SAINT JOSEPH DANS L'HAGIOGRAPHIE, LA THÉOLOGIE ET LA PIÉTÉ. — I. Vie. II. Mission, sainteté et pouvoir. III. Culte. IV. Patronage.

I. Vie. — 1° Saint Joseph était un humble artisan, un charpentier, Matth., XIII, 56; mais il descendait de la famille royale de David, Matth., I, 20; Luc., I, 27; généalogies de saint Matthieu et de saint Luc. D'après ces généalogies, il était, ce semble, fils, selon la nature, de Jacob et, suivant la loi, de Héli. Héli et Jacob seraient deux frères : le premier étant mort sans enfants, le second aurait, d'après la loi du lévirat, épousé sa veuve afin de « susciter un rejeton à son frère ». Que Joseph ait été le frère de Cléophas (= Alphée) ou de la femme de Cléophas, il paraît bien que, soit après la mort de Cléophas, soit après la mort de Joseph, soit après le départ de Jésus pour sa vie publique, les deux familles n'en faisaient plus qu'une, si bien que les enfants de Cléophas et Jésus étaient considérés comme frères et sœurs. D'autres hypothèses, on le sait, peuvent être imaginées; mais il serait téméraire de révoquer en doute la virginité de Joseph et de voir dans les « frères et sœurs de Jésus » des enfants que ce saint aurait eus d'un premier mariage, avant son union avec la sainte Vierge. Voir Frères et Sœurs de Jésus.

Joseph et Marie étaient fiancés quand l'ange Gabriel vint, à Nazareth, annoncer à la jeune vierge qu'elle serait la mère du Sauveur. Marie avait sans doute une quinzaine d'années. Mais quel était l'âge de Joseph ? « Selon toute apparence, écrit Louis Boucard, *Les grandes dévotions*, Paris, 1914, p. 240-242, il était encore jeune. « Il est constant, dit M. de Rossi, « *Bollettino d'archeologia cristiana*, 1865, p. 26-32 et « 66-72, que dans les sarcophages et les monuments des « quatre premiers siècles, le type de saint Joseph est « tout différent de celui que nous retrouvons depuis, et « qu'il est toujours représenté jeune et sans barbe. » C'est au IVe siècle seulement que, s'inspirant des évangiles apocryphes, quelques Pères firent de saint Joseph « un vieillard » et lui donnèrent, pour enfants d'un premier mariage, quatre fils et deux filles. « Rien de sérieux ne prouve donc que saint Joseph eut atteint l'âge mûr, encore moins la vieillesse, quand il fut fiancé et marié à Marie. Dans le plan providentiel, Joseph devait nourrir de son travail la sainte Famille, la couvrir de sa protection et interdire à la calomnie de suspecter la plus chaste des épouses. Or ce rôle n'était guère celui d'un vieillard. Aussi bien, pour quiconque connaît la nature humaine, ce n'est pas la vieillesse qui fait la chasteté, c'est la vertu, et celle-ci n'est pas moins courageuse et puissante à trente ans qu'à cinquante. La jeunesse, ardente et généreuse, n'est jamais au-dessous des grands sacrifices. »

Chez les Juifs, les fiancés étaient liés si étroitement que, par anticipation, on leur donnait les noms de mari et de femme, et que leur situation juridique différait assez peu de celle des personnes mariées. C'est ce qui explique certains traits du passage dans lequel saint Matthieu, I, 18-25, indique les sentiments de Joseph, quand, ignorant encore le mystère de l'Incarnation, il s'aperçut de la prochaine maternité de Marie. « Il était excellemment un « homme juste », comme le fait remarquer l'écrivain sacré; c'est-à-dire un rigoureux observateur de la loi divine, qui était constamment sa

règle de conduite. » Il se croyait donc obligé de briser avec sa fiancée. Mais il y avait pour lui, continue L.-Cl. Fillion, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1922, t. I, p. 257-259, deux manières de le faire, « l'une pleine de rigueur, l'autre plus douce. Il pouvait la citer devant les tribunaux, pour obtenir la rupture légale de leur union et une pièce officielle qui la proclamerait; mais, pour cela, il aurait fallu divulguer la faute apparente de celle qu'il avait tant aimée et estimée, et la couvrir de honte devant toute leur petite cité. Il pouvait aussi la répudier sans aucune procédure, rompre secrètement avec elle; de la sorte, il ferait tout ce qui dépendait de lui pour éviter de la diffamer, et il abandonnerait le reste à Dieu. » Joseph s'était arrêté à cette dernière solution, que lui dictaient tout ensemble et son esprit de justice et sa respectueuse affection pour Marie. Mais, on le sait, Dieu ne tarda pas à rassurer Joseph, et Marie fut introduite dans son nouveau foyer, et leurs très chastes noces furent conclues.

Marie appartient à Joseph, dit à ce propos Bossuet, *Œuvres oratoires*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque, t. II, p. 128, et Joseph à la divine Marie; si bien que leur mariage est très véritable, parce qu'ils se sont donnés l'un à l'autre. Mais de quelle sorte se sont-ils donnés? Pureté, voici ton triomphe! Ils se donnent réciproquement leur virginité, et sur cette virginité ils se donnent un droit mutuel. Quel droit? De se la garder l'un à l'autre. Oui, Marie a droit de garder la virginité de Joseph, et Joseph a droit de garder la virginité de Marie. Ni l'un ni l'autre n'en peut disposer, et toute la fidélité de ce mariage consiste à garder la virginité. Voilà les promesses qui les assemblent, voilà le traité qui les lie. Ce sont deux virginités qui s'unissent pour se conserver éternellement l'une l'autre par une chaste correspondance de désirs pudiques; et il me semble que je vois deux astres, qui n'entrent ensemble en conjonction qu'à cause que leurs lumières s'allient.

Et c'est ensuite la naissance de Jésus à Bethléem, la circoncision, la présentation au Temple, l'adoration des Mages, la fuite et le séjour en Égypte, le retour et la vie à Nazareth. Puis, c'est la mort du bon et fidèle serviteur. « Tout porte à croire, écrit M. Boucard, *op. cit.*, p. 248, que ce saint patriarche mourut pendant la vie cachée du Sauveur. En effet, son nom ne paraît pas dans l'Évangile, au moment de la vie publique de Notre-Seigneur, ni aux noces de Cana, ni au départ pour Capharnaüm, ni aux autres circonstances où sont mentionnés les parents du Christ, où il devrait être mentionné par conséquent... Jésus, d'ailleurs, au Calvaire, n'eût pas laissé Marie à saint Jean, si son époux avait encore vécu. Joseph mourut donc à Nazareth, pendant l'adolescence de Jésus, entre les bras de Marie et dans le baiser du Seigneur. Son rôle de protecteur et de gardien de Jésus et de Marie étant achevé, Dieu jugea de le rappeler à lui avant le ministère public du Sauveur. » « Sa mort, dit R.-M. de La Broise, *La sainte Vierge*, Paris, 1904, p. 144, est restée comme un idéal de celles qui sont, entre toutes, consolées, saintes et bénies. » On peut croire et dire cela sans ajouter foi à tout ce que conte l'apocryphe (du Ve siècle), *Histoire de Joseph le charpentier*.

II. Mission, sainteté et pouvoir. — Ce qu'on vient de lire sur la vie de saint Joseph contient déjà implicitement ce qui a trait à son rôle providentiel, à ses vertus, à son crédit dans le ciel.

Nul n'a mieux célébré le triple objet de sa mission que Bossuet dans son premier panégyrique de saint Joseph (1656, 1659), *Œuvres oratoires*, édit. Lebarq, etc., t. II, p. 119-148. Le grand orateur a pris pour texte biblique à développer le mot de saint Paul, I Tim., VI, 20 : *Depositum custodi*, Gardez le dépôt. Joseph eut un triple dépôt à garder : la virginité de Marie, la personne de l'enfant Jésus, le secret de l'Incarnation. Pour le faire, il dut pratiquer excellemment trois grandes vertus : la pureté, la « fidélité », l'humilité.

Depositum custodi, s'écrie Bossuet à la fin de son exorde : O Joseph, gardez le dépôt. Gardez la virginité de Marie, et, pour la garder dans le mariage, joignez-y votre pureté; gardez cette vie précieuse [de Jésus], de laquelle dépend le salut des hommes, et employez à la conserver parmi tant de difficultés, la fidélité de vos soins; gardez le secret du Père éternel : il veut que son Fils soit caché au monde, servez-lui d'un voile sacré, et enveloppez-vous avec lui dans l'obscurité qui le couvre, par l'amour de la vie cachée. C'est, ajoute le prédicateur, ce que je me propose de vous expliquer avec le secours de la grâce.

Il faut lire ce superbe discours, aussi théologique qu'éloquent. Et aussi le second panégyrique de saint Joseph (1657, 1661) par le même orateur, *op. cit.*, t. III, p. 643-665, moins éclatant mais plus achevé que le premier. C'est « l'homme selon le cœur de Dieu », I Reg., XIII, 14, que Bossuet exalte maintenant en saint Joseph.

Je laisse, dit-il, les dons et les mystères qui pourraient relever son panégyrique. Je ne vous dis plus, Chrétiens, qu'il est le dépositaire des trésors célestes... Je veux taire tout ce qui éclate, pour faire l'éloge d'un saint dont la principale grandeur est d'avoir été à Dieu sans éclat. Les vertus mêmes dont je parlerai ne sont ni de la société ni du commerce; tout est renfermé dans le secret de la conscience. La simplicité, le détachement, l'amour de la vie cachée sont donc les trois vertus du juste Joseph que j'ai dessein de vous proposer... Joseph, homme simple, a cherché Dieu; Joseph, homme détaché, a trouvé Dieu; Joseph, homme retiré, a joui de Dieu : c'est le partage de ce discours.

Saint Joseph a été si vertueux, si parfait, parce que Dieu l'a enrichi des grâces nécessaires pour remplir dignement sa haute mission. On s'accorde donc de plus en plus à affirmer sa prééminence sur les autres saints, la sainte Vierge exceptée. Saint Thomas semble bien réserver aux Apôtres le premier rang après la Vierge. Mais, comme le remarque M. A. Michel, *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1515, c'est que, « au Moyen Age, le culte de Joseph était à peu près inexistant; on ne pensait guère à l'humble et modeste saint; rien d'extraordinaire à ce que l'Ange de l'École n'ait pas pris garde à la haute mission qui lui fut départie, mission qui devait justifier sa prééminence, même à l'égard des Apôtres. »

Évitons, toutefois, de trancher trop catégoriquement certains problèmes subsidiaires que les théologiens soulèvent au sujet de cette sainteté suréminente de Joseph. A-t-il été sanctifié dans le sein de sa mère, comme le fut Jean-Baptiste? A-t-il possédé, sinon l'impeccabilité absolue comme Marie, du moins l'impeccance de fait, même avant l'instant de son mariage avec la sainte Vierge? etc. Ce sont là des questions sur lesquelles les théologiens avertis et les bons auteurs de spiritualité ne s'entendent pas jusqu'ici. Une sage discrétion s'impose en pareilles matières, et l'on y doit se mettre en garde contre les suggestions d'une piété mal réglée ou l'abus de la raison raisonnante.

Enfin, la gloire de saint Joseph au ciel correspond à sa sainteté, puisque la « gloire » n'est, à vrai dire, que l'épanouissement de la « grâce ». Quant à son crédit, il est incontestablement des plus grands. Les saints nous disent qu'il est sans bornes. Sans bornes auprès de Dieu le Père, dont Joseph fut sur la terre le représentant et l'auxiliaire empressé. Sans bornes auprès de Jésus, dont il a été le protecteur et sur qui il a exercé les droits paternels : « Lorsqu'un père prie son fils, dit Gerson, sa prière a la force d'un commandement. » Sans bornes auprès de Marie, dont il a été l'époux très chaste, très tendre, très dévoué. Saint Bernard,

ainte Thérèse et d'autres déclarent que, à la différence des autres bienheureux, Joseph peut nous aider « dans *tous* nos besoins » d'ordre spirituel ou d'ordre matériel. « Je ne me souviens pas, disait la grande réformatrice du Carmel, de lui avoir *rien* demandé qu'il ne me l'ait obtenu. »

III. Culte. — On a noté avec raison que l'étude historique du culte de saint Joseph est « à peine amorcée ». *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1520. Nous en apercevons toutefois les grandes lignes, et elles sont fidèlement retracées dans la page suivante, Boucard, *op. cit.*, p. 255-258 : « L'obscurité qui a caché Joseph aux yeux des hommes durant sa vie mortelle, a semblé planer sur lui longtemps encore après sa mort. Sans doute, les premiers Pères, chaque fois que ce nom vénéré s'est rencontré sous leur plume [ou sur leurs lèvres], ont laissé échapper des paroles remplies d'enthousiasme. Saint Jérôme a loué la virginité de Joseph; saint Jean Chrysostome a parlé avec attendrissement de ses douleurs et de ses joies; saint Augustin nous l'a montré ayant, relativement à Jésus-Christ, tous les caractères essentiels de la vraie paternité, une seule chose exceptée. Et Bossuet a pu écrire, pour l'exalter, deux éloquents panégyriques, empruntés presque complètement à la tradition des premiers siècles. Mais il n'en est pas moins vrai que le culte public du saint patriarche n'arriva que bien tard. Si, en Orient, on parle d'une église bâtie en l'honneur de saint Joseph, à Bethléem, par l'impératrice sainte Hélène, et d'une fête de saint Joseph assez généralement célébrée par les Églises orientales à partir du IXe siècle, en Occident, le culte du père nourricier de Notre-Seigneur est plus récent. Au Moyen Age, où la piété attentive des fidèles se plut à glorifier tous les amis de Dieu, où, à côté des innombrables églises consacrées à Notre-Dame, il s'en élevait d'autres en l'honneur de saint Jean-Baptiste, de saint Étienne, de saint Martin, saint Joseph, plus grand qu'eux tous, sembla en quelque sorte frustré de ses droits. — Il ne faudrait pas dire cependant, comme on l'a répété souvent, qu'en Occident, avant sainte Thérèse, la dévotion à saint Joseph était totalement étrangère à la piété. Sainte Thérèse n'est que du XVIe siècle, et dès le XIIe, chez les bénédictins, saint Joseph est à l'honneur. Au XIIIe siècle, les carmes, se répandant en Europe, y propagent son culte avec beaucoup de zèle. Les autres ordres religieux font de même. Au commencement du XVe siècle, Jean Gerson travaille de toutes ses forces à répandre le culte du grand patriarche, et c'est pour cela qu'il sollicite du concile de Constance l'institution d'une fête de saint Joseph pour l'Église universelle... Bologne revendique la gloire de lui avoir élevé la première église en Occident, vers le XIIe siècle, et l'honneur d'avoir entendu, au commencement du XVe siècle, saint Bernardin de Sienne lui consacrer, chose encore rare, un sermon tout entier. — Au XVIe siècle, sainte Thérèse semble avoir reçu une mission spéciale pour faire connaître saint Joseph et propager son culte... A côté d'elle et après elle, au XVIe et au XVIIe siècles, les Suarez, les saint François de Sales, les sainte Chantal, les saint Vincent de Paul, les Olier, les Bossuet; au XVIIIe siècle, saint Alphonse de Liguori, travaillent à développer le culte du saint patriarche. Dans le même temps, nombreux sont les papes qui recommandent la même dévotion, jusqu'à ce qu'enfin Pie IX proclame saint Joseph patron de l'Église universelle. Depuis cet acte de Pie IX, avec les encouragements de Léon XIII et de Pie X [comme de Benoît XV], le culte de saint Joseph n'a fait que s'accroître, et il semble destiné à se développer chaque jour davantage. »

Nous en mentionnerons tout à l'heure les raisons. Mais indiquons-en aussitôt les principales pratiques. Et d'abord, les grandes fêtes du 19 mars et de la solennité de saint Joseph (celle-ci avec octave). Voir Fêtes, VI. Puis la prière de Léon XIII à saint Joseph ajoutée aux prières du mois du Rosaire; le mois de mars qui, de plus en plus, est appelé et est réellement célébré comme le mois de saint Joseph. Chaque mercredi lui est spécialement consacré, si bien que dans beaucoup d'églises, ce jour-là, on le prie tout particulièrement. Nous avons, depuis le 18 mars 1909, des litanies de saint Joseph approuvées par décret apostolique et pouvant être récitées ou chantées en particulier ou en public. Il ne faut pas oublier non plus la prière, touchante et populaire : « Jésus, Marie, Joseph, je vous donne mon cœur, mon esprit et ma vie..., » que tous, pauvres et riches, enfants et vieillards, récitent si volontiers.

Parmi les confréries et associations établies en l'honneur de saint Joseph, on se bornera ici à nommer les archiconfréries françaises d'Angers (Pères de la Compagnie de Jésus), de Beauvais (Frères des Écoles chrétiennes), de Nevers (missionnaires diocésains) et de Paris (église paroissiale Saint-Joseph, faubourg du Temple).

IV. Patronage. — Le 8 décembre 1870, ayant égard aux vœux instants du monde catholique, Pie IX, par la S. Congrégation des Rites, proclamait saint Joseph patron de l'Église universelle. Patron, c'est-à-dire protecteur puissant et dévoué. Le 15 août 1889, dans l'encyclique *Quanquam pluries* (*Lettres apostoliques de Léon XIII*, édit. et trad. de la Bonne Presse, t. II, p. 250-261), Léon XIII redisait comment notre grand saint doit ce titre glorieux à sa double dignité d'époux de Marie et de père putatif de Jésus:

> La divine maison que Joseph gouverna comme avec l'autorité du père, contenait les prémices de l'Église naissante. De même que la très sainte Vierge est la mère de Jésus-Christ, elle est la mère de tous les chrétiens, qu'elle a enfantés sur le mont du Calvaire au milieu des souffrances suprêmes du Rédempteur; Jésus-Christ aussi est comme le premier-né des chrétiens, qui, par l'adoption et la rédemption, sont ses frères. Telles sont les raisons pour lesquelles le bienheureux patriarche regarde comme lui étant particulièrement confiée la multitude des chrétiens qui compose l'Église, c'est-à-dire cette immense famille répandue par toute la terre, sur laquelle, parce qu'il est l'époux de Marie et le père de Jésus-Christ, il possède comme une autorité paternelle. Il est donc naturel et très digne du bienheureux Joseph que, de même qu'il subvenait autrefois à tous les besoins de la famille de Nazareth et l'entourait saintement de sa protection, il couvre maintenant de son céleste patronage et défende l'Église de Jésus-Christ.

Saint Joseph est le patron de tous ceux qui appartiennent à l'Église chrétienne. Mais on peut et on doit ajouter qu'il est plus spécialement le patron de certaines catégories de fidèles, pour qui il reste un modèle achevé.

Patron et des pères de famille, qui trouvent en lui — je cite toujours Léon XIII — « la plus belle personnification de la vigilance et de la sollicitude paternelle »; et des époux, pour qui il est « un parfait exemple d'amour, d'accord, de fidélité conjugale »; et aussi des vierges, « qui ont en lui, en même temps que le modèle, le protecteur de l'intégrité virginale ».

Patron et des nobles de naissance, qui apprennent de lui « à garder, même dans l'infortune, leur dignité », ou des riches, qui « comprennent par ses leçons quels sont les biens qu'il faut désirer et acquérir au prix de ses efforts »; et aussi des prolétaires, des ouvriers, des personnes de condition médiocre, qui « ont comme un droit spécial à recourir à Joseph et à se proposer son imitation ».

Joseph, en effet, de race royale, uni par le mariage à la

plus grande et à la plus sainte des femmes, regardé comme le père du Fils de Dieu, passe néanmoins sa vie à travailler et demande à son labeur d'artisan tout ce qui est nécessaire à l'entretien de sa famille. Il est donc vrai, continue l'illustre pontife, que la condition des humbles n'a rien d'abject, et que non seulement le travail de l'ouvrier n'est pas déshonorant, mais qu'il peut, si la vertu vient s'y joindre, être grandement ennobli. Joseph, content du peu qu'il possédait, supporta les difficultés inhérentes à cette médiocrité de fortune avec grandeur d'âme, à l'imitation de son Fils, qui, après avoir accepté la forme d'esclave, lui, le Seigneur de toutes choses, s'assujettit volontairement à l'indigence et au manque de tout.

Au moyen de ces considérations, les pauvres et tous ceux qui vivent du travail de leurs mains, doivent relever leur courage et penser juste. S'ils ont le droit de sortir de la pauvreté et d'acquérir une meilleure situation par des moyens légitimes, la raison et la justice leur défendent de renverser l'ordre établi par la providence de Dieu. Bien plus, le recours à la force et les tentatives par voie de sédition et de violence sont des moyens insensés, qui aggravent la plupart du temps les maux pour la suppression desquels on les entreprend. Que les pauvres, donc, s'ils veulent être sages, ne se fient pas aux promesses des hommes de désordre, mais à l'exemple et au patronage du bienheureux Joseph, et aussi à la maternelle charité de l'Église, qui prend chaque jour de plus en plus souci de leur sort.

Patron de la bonne mort. Le 25 juillet 1920, à l'occasion du cinquantenaire du patronage universel de saint Joseph, Benoît XV rappelait les précédentes considérations de Léon XIII. Puis il ajoutait : « Saint Joseph est à juste titre honoré comme le fidèle assistant des mourants, lui qui mourut entre les bras de Jésus et Marie. Aussi nos vénérables Frères [les évêques] auront le devoir d'assurer tout l'appui et la faveur de leur autorité aux associations pieuses destinées à prier saint Joseph pour les mourants... »

Patron des éducateurs de la jeunesse. « Il a été, dit-on dans L. Garriguet, *Mois de saint Joseph*, Paris, 1917, p. 295, un parfait modèle de vigilance, de sollicitude et de dévouement. Ceux qui ont charge des enfants, ne sauraient se former sur un maître plus accompli. C'est ce qui explique que les Pères de la Compagnie de Jésus, les Frères des Écoles et un grand nombre d'autres religieux voués à l'enseignement, l'aient pris comme patron, qu'ils aient placé leurs élèves sous sa protection et qu'ils aient tenu à l'associer à leur œuvre si belle, si importante, mais si délicate. »

Patron des âmes intérieures. Sainte Thérèse disait que les personnes d'oraison « devraient s'attacher et s'affectionner de tout leur cœur à ce grand maître de la vie intérieure ». Et le vénérable P. Libermann écrivait de saint Joseph : « Il est le saint qui doit nous être le plus cher, à cause de ses rapports intimes avec Jésus et Marie. Par son indifférence pour le monde et ce qui est dans le monde, par son recueillement plein d'amour et d'humilité, par son mépris de la gloire et sa recherche de l'obscurité, par son union à Jésus et sa dévotion à Marie, il nous est un parfait modèle de la vie intérieure. » Cité dans Garriguet, *ibid.*

De combien d'âmes saint Joseph est donc à juste titre le patron! Et comme l'on comprend, pour peu qu'on réfléchisse à ce qui vient d'être dit, que son culte, plus opportun que jamais, ne cesse de se développer! On a souvent comparé notre saint Joseph au fils du patriarche Jacob, qui en fut, par certains côtés, l'expressive figure : comme celui-ci sauva les Égyptiens et leurs voisins, que celui-là sauve maintenant l'Église et tant d'âmes qui se confient à lui!

Outre les publications citées au cours de l'article : Léon XIII, Benoît XV, Bossuet, Michel, Fillion, Boucard, Garriguet, on lira avec profit Lépicier, *Tractatus de Sancto Joseph*, Paris, 1908; Ch. Sauvé, *Saint Joseph intime*, Paris, 1920. Pour la plupart des lecteurs, L. Garriguet, *Mois de saint Joseph*, Paris, 1917, à la fois doctrinal et historique, peut suffire.

J. Bricout.

II. SAINT JOSEPH DANS L'ICONOGRAPHIE. — Trois faits caractérisent l'histoire de saint Joseph dans l'art. D'abord, jusqu'au XVI^e^ siècle, il n'y a pas de dévotion populaire à saint Joseph; partant, pas d'iconographie du saint. Il ne figure que *dans les scènes de l'enfance christique*, personnage effacé et de second plan. — Au XVI^e^ siècle, alors que les données iconographiques n'ont déjà plus force de loi, un courant de dévotion se fait jour. A la vérité, dès les premiers âges, les Pères de l'Église (saints Justin, Éphrem, Chrysostome, Jérôme, Augustin) avaient vénéré saint Joseph; les Coptes le fêtaient; un apocryphe imaginait sa vie (*Histoire de Joseph le Charpentier*). Au Moyen Age, saint Bernard l'exaltait et les ordres mendiants célébraient son Office. Mais il fallut Gerson et surtout sainte Thérèse pour le mettre en honneur. Grégoire XV, le 8 mai 1621, fit du 19 mars une fête de précepte; Bossuet, à quatre reprises, magnifia le saint par de retentissants panégyriques. Le XIX^e^ siècle l'accueillit avec enthousiasme; alors que l'ordre et la famille sont sapés, que les difficultés s'accroissent et que l'ouvrier prend une grande place dans la vie sociale, Joseph devient le patron de nombreuses associations, et, avec Pie IX, *le patron de l'Église universelle*. Par suite, dans l'art et depuis le XVI^e^ siècle, le saint est *représenté pour lui-même*, en dehors de tout fait épisodique. — Enfin, dans les deux phases, il n'y *a pas de formule iconographique précise :* l'interprétation, moins sur les actes que sur le personnage même, est au gré de l'artiste. D'où trois caractéristiques dans l'iconographie de saint Joseph, deux positives et une négative si l'on peut dire, celle-ci dominant celles-là.

I. Inexistence de données iconographiques générales. — Toutes les écoles et les peintres au sein des écoles ont différemment traité saint Joseph; et si l'on peut déterminer le siècle d'une image de saint Pierre à la tonsure plus ou moins large de l'apôtre, cet élément même fait défaut pour saint Joseph. Aucun accord pour l'*âge*. En général, c'est un vieillard, surtout au Moyen Age, la dévotion de nos pères estimant, par ce concept, être plus respectueuse de la pureté de la Vierge. — Sexagénaire et rasé dans les écoles de Flandre (Memling), saint Joseph s'y rencontre aussi tête chauve, barbe longue et blanche (Maître de Flemalle, à Dijon) ou les cheveux et la barge longs (H. Van der Goes, à Florence). Rubens a les trois modes. Van Dyck en fait un noble hidalgo très brun, âgé de 35 ans(Vienne). — En France, il est jeune, avec les traits plutôt rudes d'un ouvrier charpentier (Notre-Dame de Verneuil); jeune encore, les cheveux au vent, et quelque peu malicieux sous la forte moustache, au portail de Reims; homme sage de 35 à 40 ans, chevelu et barbu à Chartres (clôture du chœur) ou avec le Maître de Moulins (Autun); subitement vieilli et blanchi, le front dégarni, les cheveux mousseux et d'un blanc de neige, avec Fouquet puis Bourdichon. Philippe de Champaigne le veut à belle barbe fine, les cheveux tombant au cou, le front large (Bruxelles). Poussin le préfère brun et barbu (Vienne). — En Italie, c'est toujours le vieillard, la tête chenue, la barbe blanche plus ou moins longue (Giotto, Angelico, Luini, les della Robbia, Pinturrichio, etc.); Raphaël, au contraire, le présente blond, beau, jeune, à 33 ans en son célèbre Sposalisio (Milan), ce qui nous paraît plus normal qu'à nos pères. — En Espagne, Murillo, l'un de ses peintres, le voudra très brun de visage, la barbe et les cheveux noirs.

Les mêmes incertitudes ou variations se retrouvent dans le *costume*. En général, Joseph est vêtu de la tunique et du pallium tantôt classique (Philippe de Champaigne, Murillo), tantôt jeté en large écharpe (Raphaël), tantôt élargi en grand manteau (Pintur-

richio). Chez les vieux maîtres, c'est souvent un simple manteau d'homme du peuple (Memling) en grosse bure, ample et à capuce (Maître de Flemalle, Fouquet). Parfois, la tunique s'écourte sous un simple capuchon et laisse à découvert chevilles et gros souliers (Memling), ou bien elle s'arrête aux genoux sur les chausses (Peruzzi). Angelico, Dürer, qui adoptent ce costume pour la fuite en Égypte, coiffent Joseph du chaperon. Bourdichon le préfère en compagnon du tour de France : la calotte sur la tête, le bissac au dos, le bâton en main (Heures de l'Arsenal). Quant à la statue de Verneuil, c'est une hardie et fort jolie représentation d'un charpentier de la fin du XV^e^ siècle. Jeune, le manteau rejeté, la tunique courte, une rose à la toque, son sac d'outils à la ceinture, il tient sa lourde hache. Seuls, le sceptre fleuri et l'enfant en longue robe qui, debout à ses pieds, tend vers lui la main, indiquent saint Joseph. C'est un curieux spécimen de la naïve audace de nos vieux imagiers. De nos jours, par contre, une école à tendances archéologiques fait de Joseph l'arabe du désert (Tissot, Aubert, etc.), en turban et burnous blanc.

II. Des origines de l'art au XVI^e^ siècle : Role de saint Joseph dans l'enfance christique. — C'est un rôle effacé, mais bien tenu et qu'il convient de suivre mystère après mystère. Le *mariage de la Vierge* marque l'apparition de Joseph dans l'Évangile et l'iconographie; à vrai dire, pour cette dernière, la source vient des apocryphes. Dans les scènes préliminaires, et selon la légende, Joseph, caché parmi les prétendants, voit sa baguette fleurir et une colombe s'y poser (toutes les écoles). Ailleurs, en cortège nuptial, il suit les joueurs de musique et précède la Vierge (Giotto). Pour le mariage même, près d'un autel ou en avant d'un temple, à genoux, (Maître de la Vie de la Vierge) et le plus souvent debout, il tient la main de la Vierge, tandis que le grand prêtre les bénit (Raphaël et toutes les écoles). — Lors de la *Visitation*, quelques artistes, tels Rubens et Rembrandt, l'ont fait accompagner Marie, mais c'est plutôt rare. — Assez fréquent est l'épisode des *angoisses du saint* que signale l'Évangile, lorsque Marie eut conçu du Saint-Esprit. Les Byzantins et quelques Occidentaux (Homélies du moine Jacques, XI^e^ siècle), suivant de près les apocryphes, ont eu « l'épreuve de l'eau amère », qui, devant tous, justifia Joseph; et, selon l'Évangile, « l'Apparition de l'Ange » qui lui apprit le divin mystère. Cette apparition à Joseph endormi, assis ou couché, se retrouve en toutes les écoles (Luini, Giordano, légende de saint Joseph à Hoogstraten, en Flandre). En France, nul n'est plus profond que le Saint-Joseph de la cathédrale de Chartres (clôture du chœur, XVI^e^ siècle). Assis, vaincu par la tristesse, il dort, la tête appuyée sur le bras; en face, Marie, silencieuse sur les desseins de Dieu mais attristée aussi, coud d'un geste si naturel qu'on la croirait voir tirer l'aiguille. — Quelques artistes ont retracé le *voyage à Bethléem :* Joseph tient la bride de l'âne qui porte la Vierge; un serviteur suit (*Hortus deliciarum*). — Dans la *Nativité*, Joseph a des attitudes variées. Chez les Byzantins, les vieux maîtres et quelques autres (Orcagna, Boticelli), c'est un vieillard accablé, assis, tout replié sur ses pensées, tandis que la Vierge est couchée. Avec le XIV^e^ siècle (influence franciscaine), Marie s'agenouille et adore; Joseph aussi (Angelico, Van der Goes); ou bien, appuyé sur un long bâton, il regarde l'enfant, les bergers ou les mages. Familier, il croise les jambes avec P. della Francesca, mais surtout s'emploie à être utile. Dans les écoles du Nord, sans doute grâce aux « Mystères », il éclaire la nuit en tenant une lanterne (Bourdichon) ou une chandelle qu'il protège du vent (Memling, Van der Weyden). Ailleurs, il fait des claies pour clore le pauvre abri (Bréviaire du duc de Berry) ou achève la colonne qui soutient la crèche et à laquelle, dit un apocryphe, la Vierge s'appuya (école flamande); enfin il apporte du bois et prépare la marmite (Ms. B. N. f° 244) ou, avec Dürer, puise de l'eau dans le puits voisin. — A la *Circoncision*, Joseph n'est qu'un témoin qui prie; lors de la *Présentation au temple*, en général, il porte dans un panier la paire de tourterelles ou de colombes prescrite au Lévitique (Angelico, Memling, L. de Boullongne). — Dans la *Fuite en Égypte*, l'*avertissement de l'ange* se rapproche de la première vision. Pour le *voyage*, Joseph tient l'âne par la bride, muni du bâton, de la gourde et de la panetière (Dürer, Tiepolo), ou marche en arrière, une houssine en main, si un ange conduit (Perugin, Dominiquin). Parfois, il prend l'enfant sur ses épaules (retable de Castello), vide sa gourde d'un jet (Broederlam) ou se rafraîchit à un dattier que penchent des anges (Schongauer). Dans les *repos*, il assure le confort (Cranach, Claude le Lorrain); au *retour*, il mène l'âne, tandis que Jésus chemine (Rubens). — Lors du *Recouvrement de Jésus au temple*, le premier, il trouve l'enfant (Massueti) ou entre au temple après Marie (Luini). — La *vie cachée de Nazareth* s'exprime par les *scènes d'atelier* et les innombrables *Saintes Familles*. Dans les premières, Joseph scie une poutre, rabote, entassant les copeaux (Dürer), lance la varlope (stalle de Montréal, dans l'Yonne) ou apprend le métier à Jésus (vitrail de Saint-Aignan); scène fréquente au XVI^e^ siècle et qui disparaît pour revenir au XIX^e^ chez presque tous les artistes (M. Delance, Savinien Petit à Bordeaux).

La *Sainte Famille* de Nazareth a inspiré nombre de scènes sur l'enfance ou les jeux de Jésus. Les artistes y concentrent l'intérêt autour de Marie, mère tendre ou souriante, et de Jésus qui joue avec un objet, une fleur, un mouton ou saint Jean-Baptiste. Après eux, le petit saint Jean accapare l'attention, au détriment de Joseph, absent ou relégué tout au fond du tableau. Souvent Élisabeth est là, parfois des saints. La scène est au dehors, prétexte à un paysage plus ou moins sincère et beau. Une des plus anciennes *Saintes Familles* se trouve à la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure (V^e^ siècle); au XV^e^, elles se multiplient, allant parfois jusqu'à la puérilité. Dans les écoles du Nord, elles figurent surtout en estampes : Floris, Burghmair, Dürer (Sainte Famille aux papillons), Van Kessel dont le saint Joseph souffle le feu d'un réchaud qui l'éclaire (Louvre); petit tableau de genre qu'a Rembrandt et souvent Rubens, lequel a traité le sujet jusqu'à 76 fois. — En France, on trouve Jacques Callot, Sébastien Bourdon (Sainte Famille au lavoir), Lesueur, Le Brun (Sainte Famille, dite du « Benedicite », au Louvre), Poussin, aux compositions équilibrées, aux visages émus, Watteau (Pétrograd), Fragonard (coll. Wildenstein), et Bouguereau de nos jours. — L'Italie a surtout les Saintes Familles d'A. del Sarto (deux au Louvre), de l'Albane, du Corrège, de Vinci, de Michel-Ange (Uffizi), enfin de Raphaël qui, plus que d'autres, a aimé ce sujet en composition circulaire ou triangulaire et l'a traité avec génie. Il en est quatre à Madrid; à Londres, Joseph à genoux présente des fleurs à Jésus; à Naples, il arrive; ailleurs, il se promène (Vierge à la perle); dans la grande Sainte Famille du Louvre, il est debout, méditant, la tête appuyée sur une main.

Enfin, il est une dernière scène touchant saint Joseph, née au XVI^e^ siècle, rare ensuite, et revenue de nos jours; c'est la *mort du saint*, dont on ignore la date. Les artistes la placent peu de temps avant la vie publique du Sauveur et adoptent, en général, le même thème : le *patron de la bonne mort* expire couché, le buste soulevé, entre Marie qui se penche et Jésus qui le bénit, tandis que planent ou descendent des anges

(Maratta, Giordano, Goya, Velasquez, Overbech, Aubert).

III. Du XVIe siècle a nos jours : Saint Joseph considéré isolément. — Le saint tient en main une *branche de lis* ou une *baguette fleurie en lis*, par allusion à sa chasteté et aux récits des apocryphes (scène du mariage). Philippe de Champaigne (musée de Bruxelles) l'appuie à une poutre, près d'une *hache*, autre attribut professionnel, tout comme la *scie* (dyptique de Milan). Parfois, Joseph manie le *bâton* du voyageur. Souvent, outre la branche liliale, il est figuré avec l'*Enfant Jésus*. Dès le XVe siècle, il en est ainsi (statue de Verneuil, Livres d'heures). Tantôt il le porte endormi dans ses bras et le serre avec amour contre lui (Murillo, Guido Reni à Pétrograd); tantôt il le tient par la main et le promène gravement (Murillo, et Greco qui lui fait tenir l'enfant par son petit capuce). Également l'ont voulu avec l'enfant : Ribeira, Le Guide, Sassoferrato, Maratta et, chez nous, Subleyras au musée de Toulouse.

La statuaire, en général, le préfère avec les lis et l'enfant dans les bras. Au musée de Langres, saint Joseph prend l'enfant par la main (XVIe siècle). Mais elle arrive plutôt à rendre le sentiment religieux que le côté artistique. Puis, comme la peinture, elle continue d'osciller pour la figuration du saint, entre la jeunesse plus rationnelle et la vieillesse plus anormale, bien que plus respectable aux yeux de certains.

En somme, le saint, le « juste » qui vécut sans éclat, livré à son rôle discret de gardien fidèle de Jésus et de Marie et à une intense vie d'oraison dans son labeur de charpentier, est, pour ces raisons mêmes, difficile à bien rendre. Il s'y ajoute que l'épanouissement de sa dévotion a coïncidé avec un amoindrissement du sens chrétien chez les artistes. Saint Joseph y a perdu la bonhomie que lui prêtait, non sans dignité, le pieux et naïf Moyen Age; aussi, depuis qu'il est représenté pour lui-même, se rencontre-t-il malheureusement plus dans l'imagerie de dévotion que dans l'œuvre d'art.

Barbier de Montault, *Le Suffrage de saint Joseph au XVIe siècle*, Tulle, 1895; Joseph Renard, *Saint Joseph*, Tours, 1920; E. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris, 1922; P. Cahier, *Les Caractéristiques des saints*, Paris, 1867.

Cécile Jéglot.

3. JOSEPH II D'AUTRICHE, empereur d'Allemagne (1765-1790). Il naquit à Vienne, le 13 mars 1741, et mourut le 20 février 1790. Fils aîné de François Ier et de Marie-Thérèse, il fut élevé par le comte (puis prince) Batthyany, officier brutal et ignorant, et par le jésuite Veger; on le confia ensuite à divers précepteurs et professeurs; il subit notamment l'influence de Ch.-A. Martini, professeur de droit naturel, rationaliste, qui lui inculqua les idées des philosophes français. Sa mère, pour lui assurer quelque expérience, le fit voyager. Sous le nom de comte de Falkeinstein, il parcourut presque toute l'Europe, en particulier la France, l'Espagne, l'Italie, l'Allemagne, excitant l'admiration des philosophes français et de Frédéric II, avec lequel il eut plusieurs entrevues. Il se maria deux fois, et n'eut qu'une fille de sa seconde femme, jeune fille qui mourut à huit ans. Il n'exerça le pouvoir qu'après la mort de sa mère. Sans doute, il avait été élu roi des Romains dès 1674, et l'année suivante la mort de son père l'appelait à l'Empire; mais Marie-Thérèse conserva le gouvernement jusqu'à sa mort (29 novembre 1780).

Joseph II put dès lors réaliser son plan de réforme religieuse, politique et sociale. Ce plan lui avait été suggéré par un mémoire que lui remit en Suisse, en 1777, Joseph de Lanjuinais, ancien moine converti au protestantisme, professeur à Mondon. Joseph II écrivit à son ambassadeur à Rome, le cardinal Herzan : « Depuis que je porte la première couronne du monde, j'ai fait la philosophie législative de mon royaume. Pour se conformer à la logique, l'Autriche prendra une autre forme. Je méprise les superstitieux et les sadducéens, et je veux en délivrer mon peuple. Je renverrai les moines et supprimerai les couvents. » Cette abolition, décrétée le 30 octobre et le 20 décembre 1781, fut effectuée le 12 janvier 1783; elle visait surtout les ordres et les monastères qui menaient une vie simplement contemplative. En huit ans, 700 couvents furent abolis, et 36 000 religieux et religieuses sécularisés. Il resta 1 324 couvents et 27 000 religieux. Les biens des couvents supprimés servirent à constituer un fonds qui fut affecté à soutenir les moines sécularisés, à créer des écoles et des établissements humanitaires, hôpitaux, etc.

L'empereur entendit être « l'administrateur du temporel de l'Église » et, du même coup, il empiéta sur le domaine spirituel. Il supprima toute relation directe entre les évêques de son empire et le souverain pontife, soumit les ordonnances de l'Église à la censure du gouvernement, et donna au *placet* la plus grande extension (26 mars 1781). Pour mieux inoculer au clergé ces principes subversifs, Joseph II institua de vastes séminaires impériaux à Vienne, à Pesth, à Louvain, à Pavie, à Fribourg, et d'autres plus petits qui servaient de succursales. Les séminaires diocésains furent abolis. Dans les séminaires nouveaux, des professeurs jansénistes, voire incrédules, enseignaient hardiment leurs propres doctrines, et rejetaient les bulles *Unigenitus* et *In cœna Domini*. Défense fut faite aux sujets autrichiens de fréquenter le Collège germanique de Rome, confié aux dominicains depuis la suppression des jésuites. La législation sur le mariage fut modifiée et l'État se réserva le droit d'établir seul des empêchements dirimants; plusieurs des empêchements établis par l'Église furent abolis; il fut décidé que les enfants nés d'un père non catholique seraient élevés dans la religion du père ou de la mère, selon leur sexe. Finalement, un édit introduisit dans les diverses provinces allemandes de la monarchie la tolérance universelle de toutes les confessions chrétiennes (13 octobre 1781).

Les évêques de l'Empire, sauf exceptions (surtout en Belgique et en Hongrie), réagirent mollement contre cette législation. Pie VI adressa vainement à Joseph II, soit par lettres, soit par l'entremise du nonce, les plus pressantes protestations. Enfin, il résolut de se rendre lui-même à Vienne (1782), malgré toutes les fatigues d'un pareil voyage, afin de décider l'empereur, par son autorité personnelle, à retirer les lois et les ordonnances funestes à l'Église. L'empereur et son ministre Kaunitz furent fort embarrassés de cette visite. On fit au pape une réception brillante. Mais Pie VI dut retourner à Rome (3 août 1783) sans avoir rien obtenu de Joseph II. Quelques mois plus tard (23 décembre 1783), celui-ci entrait inopinément dans Rome pour rendre sa visite au pape. Il avait la prétention d'établir une séparation complète entre Rome et l'Église d'Allemagne. Les pourparlers aboutirent à un concordat qui donnait à Joseph II le droit de nommer aux évêchés des duchés de Milan et de Mantoue. Plus tard, l'empereur essaya d'étendre ses réformes un peu partout. Rien de ce qui regardait la discipline de l'Église ne le laissait indifférent; en 1786, il autorisa l'emploi de la langue vulgaire dans la liturgie.

Les nouveautés impériales ne rencontrèrent nulle part une résistance aussi décidée que parmi les évêques de Belgique qui avaient à leur tête l'archevêque de Malines, cardinal Jean Henri Frankenberg (mort en 1804). Les États du Brabant protestèrent aussi,

et le peuple manifesta son mécontentement. Joseph II essaya d'exécuter ses réformes par la violence. Mais il échoua. Avant sa mort (20 février 1790), il semble avoir compris son erreur de tactique; il fit assurer le pape que les évêques de Belgique pouvaient librement exercer leurs droits, et qu'il donnerait satisfaction aux Belges. Les prélats, quand Pie VI leur manda cette nouvelle (23 janvier 1790), répondirent que le peuple n'avait plus aucune confiance dans la parole de Joseph II. Il était trop tard; les guerres de la Révolution allaient enlever définitivement ce pays à l'empereur.

Joseph II avait reculé pareillement devant la résistance de la Hongrie. Le 28 janvier 1790, il retirait la plupart des lois qu'il avait portées contre la liberté de l'Église hongroise.

La politique extérieure de Joseph II n'offre rien de caractéristique. En somme, le joséphisme fit plus de mal que de bien à l'Église et à l'État. « Jamais peut-être, a-t-on écrit, on ne vit de souverain plus inconscient des conditions historiques. » Aussi, de ses réformes, beaucoup étaient appelées à disparaître. Parmi celles que l'avenir a consacrées il faut citer la liberté religieuse, et la liberté de la presse qu'il proclama, dès le 11 juin 1781, par l'abolition de la censure.

D'Arneth, *Joseph II und Leopold II*, Vienne, 1872; Jæger, *Joseph II und Leopold II, Reformen und Gegenreformen*, Vienne, 1869.

E. VACANDARD.

4. JOSEPH CALASANZ naquit le 15 septembre 1656 à Pétralta, au royaume d'Aragon. Après son ordination, qui eut lieu en 1582, il suivit à Rome en 1592 le cardinal Marc-Antoine Colonna, qui en avait fait son théologal; mais dans l'éclat de ses fonctions il trouvait un motif de s'adonner avec ardeur à des œuvres plus obscures. Il se fit affilier à l'archiconfrérie des Saints-Apôtres, dont les membres sont chargés de distribuer des aumônes aux indigents. Il eut alors l'occasion de constater que l'ignorance engendre toutes sortes de vices et de misères. Souffrant de voir les petits garçons abandonnés dans les rues et constatant que l'enseignement dominical du catéchisme ne produisait que des fruits insuffisants, il intervint auprès des instituteurs régionnaires pour les prier d'accueillir dans leurs écoles les pauvres enfants. Sa démarche n'eut pas de succès. Il résolut donc de fonder lui-même des écoles gratuites publiques : il en ouvrit une à Sainte-Dorothée *in Trastevere*. De bons prêtres s'étant joints à lui, il fonda la congrégation des clercs réguliers des écoles pies. Les prêtres instituteurs l'ayant nommé préfet de cette association, il voulut qu'ils fussent désignés encore sous le titre touchant de pauvres de la Mère de Dieu et des écoles pies. Ces trois mots *pauvreté, Marie, enfance*, allaient droit à l'âme et attiraient des bénédictions et secours abondants aux hommes dévoués qui les avaient pris pour devise. Le fondateur, dans sa grande charité, admettait même les enfants juifs. Clément VIII approuva la nouvelle congrégation, qui devint un ordre régulier avec les trois vœux ordinaires. Le nom de *Scalopes* (*Scalopii*) qui fut donné aux religieux est une corruption des mots *scholæ piæ*. Le fondateur mourut à Rome, âgé de quatre-vingt-douze ans (25 août 1648). Son corps est exposé sous le maître-autel de Saint-Pantaléon de Rome.

J. BAUDOT.

5. JOSEPH DE COPERTINO. — Joseph naquit le 17 juin 1603 à Copertino, ville du diocèse de Naples, au sein de la plus extrême misère, dans une étable où sa mère avait dû se réfugier. Durant soixante ans, des contemplations sublimes le tinrent absorbé en Dieu : ce qui fut un obstacle à l'exercice de son métier de cordonnier, comme aussi à son entrée en religion. A dix-sept ans, il demanda son admission chez les Frères mineurs conventuels; mais ses deux oncles, religieux de cet ordre, s'y opposèrent alléguant que son ignorance serait un obstacle à son élévation au sacerdoce. Alors Joseph se présenta chez les capucins et fut admis en 1620 comme frère lai. Ses continuelles extases le rendaient inhabile à tous les emplois : on fut obligé de le congédier. Ce fut pour lui une profonde humiliation et une bien vive douleur; il alla trouver le P. Désa, son oncle conventuel, qui le repoussa comme un vagabond et un insensé. Sa mère le traita avec la même rigueur, insista néanmoins auprès des conventuels et finit par obtenir qu'il serait reçu comme oblat et attaché en cette qualité au service de l'écurie. En le faisant passer par toutes ces humiliations et ces rebuts, Dieu voulait l'élever au faîte de la sainteté. Bientôt les frères reconnurent qu'ils possédaient un trésor en la personne de ce Joseph, humble, obéissant et pénitent. On demanda qu'il fût admis dans l'ordre comme clerc. Il reçut l'habit en 1625, et bien plus, grâce à sa science infuse et à ses dons surnaturels, il fut élevé au sacerdoce en 1628. Sa vie de religieux ne fut plus qu'une succession d'extases et de ravissements : pendant la célébration de la messe, il était le plus souvent élevé au-dessus du sol. Dieu lui donna de pénétrer le secret des cœurs et de lire dans l'avenir. Atteint de la fièvre, le 10 août 1663, il put encore célébrer la sainte messe le jour de l'Assomption, reçut les derniers sacrements au milieu de ses transports extatiques et expira le 18 septembre suivant.

J. BAUDOT.

JOSÈPHE, historien juif, naquit à Jérusalem, l'an 37-38 après J.-C., d'une riche famille sacerdotale, qui possédait de la tradition. Remarquablement doué, à l'âge de seize ans, il connaissait à fond les doctrines des pharisiens, des esséniens et des sadducéens. Trois ans durant, il se mit à l'école d'un certain Banus, dans le désert où il s'était retiré, et passa ensuite au parti pharisien, alors que sa famille était sadducéenne. A vingt-six ans, Josèphe se rendit à Rome où il gagna la faveur de l'impératrice Poppée; il revint à Jérusalem, deux ans après, au moment où la guerre éclatait entre Romains et Juifs (66). Il fut chargé de la résistance en Galilée, mais dès 67 il se rendit à Vespasien. Celui-ci le traita avec égards, car Josèphe lui avait prédit qu'il serait empereur : en signe de reconnaissance, Josèphe ajouta à son nom celui de Flavius qui était le nom de famille de Vespasien. Lors du siège de Jérusalem (70), Josèphe se trouva du côté des Romains, auprès de Titus; aussi ses compatriotes le tenaient comme un traître. Il suivit Titus à Rome et s'y établit. Vespasien le combla de faveurs; il lui accorda une habitation dans son palais, le droit de citoyen romain, un subside annuel et des terres dans la Palestine. Son crédit ne diminua pas après la mort de Vespasien. Josèphe mourut un peu après l'an 100.

C'est à Rome, que Josèphe écrivit ses quatre ouvrages historiques : 1° La *Guerre juive*, en sept livres, décrit les causes de l'insurrection des Juifs contre Rome en 66, et la lutte qui aboutit au siège et à la ruine de Jérusalem en 70 (77-78); 2° Les *Antiquités juives*, en vingt livres, racontent l'histoire du peuple juif depuis la création jusqu'à la guerre avec Rome (fin de 93); 3° La *Vie* retrace, en un seul livre, le rôle joué par l'auteur durant sa campagne de Galilée (fin de 95); 4° *Contre Apion*, en deux livres, fait l'apologie de la race juive (97-98).

Le livre XVIII[e] des *Antiquités juives* contient un passage sur Jésus. Les historiens sont divisés sur l'authenticité de ce texte : contre l'authenticité, voir

P. Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, 3e édit., Paris, 1912, p. 16-22; pour l'authenticité, voir A. Tricot, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus*, dans la *Revue apologétique*, 1922, p. 73-85, 139-153.

Il y a plus de vingt-cinq ans, M. Th. Reinach a entrepris une nouvelle traduction de Josèphe. La traduction de quelques livres seulement des *Antiquités judaïques*, de la *Guerre des Juifs*, du *Contre Apion* a paru sous les noms de Julien Weill, Chamonard, René Harmand et Léon Blum.

P. Synave.

JOSÉPHINE. — Désignée aussi sous le nom de Fine, cette jeune fille vécut à San Geminiano en Toscane au XIIIe siècle. Elle était d'une grande beauté; mais Dieu, pour lui épargner les tentations, lui envoya une pénible maladie dans laquelle ses membres tombaient en décomposition. A ces souffrances s'ajoutait l'épreuve de la pauvreté. Elle supporta tout avec une angélique patience. A sa mort, qui arriva le 12 mars 1253, son corps, qui jusque-là exhalait une puanteur insupportable, répandit une odeur suave et guérit un pauvre infirme réputé incurable.

J. Baudot.

JOSIAS, roi de Juda (638-608; ou 637-607), est surtout connu pour la réforme religieuse qu'il réalisa. Cf. IV Reg., XXII, XXIII, 1-30; II Par., XXXIV, XXXV.

C'était ou 622 ou 621. Josias, qui n'avait encore que vingt-cinq ans, était à la dix-huitième année de son règne. On avait entrepris la restauration du Temple. « Au cours des travaux, le grand prêtre Helcias trouva dans un endroit retiré le *Livre de la Loi*, c'est-à-dire la dernière partie du Pentateuque ou Deutéronome. Ce livre, qui rappelle les prescriptions de la loi mosaïque et énumère les promesses et les menaces qui lui servent de sanction, était demeuré dans un long oubli, si bien que personne n'en avait plus connaissance. Le roi et le grand prêtre le lurent et furent effrayés des responsabilités encourues par la nation vis-à-vis du Seigneur. Ils jugèrent qu'il fallait faire à tout le peuple une lecture solennelle de ce livre. Ils renouvelèrent ensuite l'alliance de la nation avec le Seigneur et on célébra la Pâque suivante en observant minutieusement les moindres dispositions de la Loi. » H. Lesêtre, *Histoire sainte*, Paris, 1903, p. 164. La destruction de toutes les traces de l'ancienne idolâtrie fut poursuivie avec plus de zèle encore; il n'y eut plus qu'un seul lieu légitime du culte dans le royaume, Deut., XII, 4-14; Josias fit même disparaître autant qu'il put de l'ancien royaume d'Israël (ce royaume avait pris fin depuis une centaine d'années) tout ce qui était de nature à déplaire à Iahveh. Ce fut vraiment un retour sérieux vers des mœurs plus saines et plus religieuses.

Malheureusement, l'esprit de la nation n'était pas changé, et beaucoup voulurent voir dans la triste fin du roi une condamnation de son œuvre. Josias, qui avait fait serment de fidélité au monarque assyrien, tenta de barrer la route au pharaon d'Égypte, Néchao II, qui s'avançait contre le roi de Ninive. Il fut battu à Mageddo, au débouché des défilés du Carmel, et périt dans la bataille.

La réforme deutéronomiste, qui était en si parfaite conformité avec les idées développées par les prophètes et avec la réforme déjà tentée par le roi Ézéchias, ne portera tous ses fruits que pendant et après l'exil de Babylone.

J. Bricout.

JOSQUIN DES PRÉS, né vers 1450, sur les confins du Hainaut français, mort le 27 août 1521 à Condé-sur-Escaut, fut le premier grand maître de la polyphonie vocale, et ses compositions tiennent toujours une place considérable dans le domaine de la musique *a cappella*, dont il donna les modèles les plus variés. On croit qu'il fut enfant de chœur à la collégiale de Saint-Quentin, alors extrêmement importante dans son organisation musicale; vers l'âge de quinze à vingt ans, il parfait son instruction à Cambrai, dans le cercle qui gravitait autour de l'illustre Du Fay (voyez Musique) et reçoit des leçons d'Ockeghem, autre grand élève de ce compositeur.

Josquin des Prés est l'incomparable maître qui met définitivement au point le style franco-belge — que d'autres ont à tort surnommé « flamand » et d'autres encore « néerlandais », parce que la partie Nord de la France actuelle se trouvait alors comprise dans les Pays-Bas méridionaux. — De ce musicien procède la plus illustre lignée de compositeurs de la fin du XVe siècle et de tout le XVIe. Dès 1471, Josquin passe en Italie, près des cours princières ou à la chapelle papale, appelé successivement à Florence, à Milan, à Rome; plus tard, on le rencontre à Paris, près du roi Louis XII, qui l'affectionnait; on le retrouve à la cathédrale de Cambrai, en 1495, puis à la tête de la maîtrise de Saint-Quentin, jusqu'à ce que, enfin, il se reposât de ses tournées artistiques, comme prévôt de la collégiale Notre-Dame de Condé, où il mourut âgé. Son épitaphe fut très simple; mais un monument élevé en son honneur à Sainte-Gudule de Bruxelles, le louait grandement d'avoir « par son harmonie, illustré l'Église ».

Josquin des Prés fut un maître fécond : du point de vue seul de la musique religieuse, il composa vingt-cinq messes de trois à six voix, plusieurs *Patrem*, plus de cent motets, dont un au moins à huit voix, sans compter les hymnes, proses et psaumes, parmi lesquels se rencontrent tous les modèles d'un art qui semble n'avoir plus rien à désirer. Josquin des Prés fut aussi un organiste, et, dans le domaine de la musique profane, composa presque autant de chansons polyphoniques, types du madrigal, que de motets d'église. Il est le premier maître qui fasse du quatuor vocal la base de toute l'harmonie, et il l'emploie comme le procédé habituel de l'écriture musicale; celle à cinq voix est facilement réalisée par lui : même à six voix, son contrepoint se meut aisément. Désormais, la répétition ou l'alternance des « entrées en imitation » devient régulière, le ténor répondant à la basse, l'alto au soprano (ou vice-versa), avec une netteté et une franchise tonales qui font déjà penser aux fugues d'un J.-S. Bach, et qui, en tout cas, deviendront la caractéristique de toute l'époque qui va suivre : un Palestrina, un Orlande de Lassus, un Victoria ne feront que chercher à dépasser Josquin, en imitant les modèles qu'il leur a laissés.

Compositeur tout scolastique d'apparence, ce maître est en même temps profondément expressif, et dramatique quand il le faut. Ses idées musicales sont toujours claires et souvent élégantes; sous leur harmonie un peu archaïque, et un traitement du mot latin moins pur que chez Palestrina les œuvres de Josquin des Prés offrent la plus grande variété, qu'il s'agisse d'écriture en accords verticaux ou, au contraire, d'un contrepoint tout horizontal; leur exécution obtient à nouveau, de notre temps, le plus franc et le plus réel succès. Parmi ses œuvres religieuses les plus célèbres dont il est aisé de se procurer des rééditions modernes, citons le bel *Ave verum*, de deux à cinq voix, l'*Ave Maria* à quatre voix, si varié et si expressif, le *Tu solus qui facis mirabilia*, à quatre voix en forme chorale, le superbe *Stabat mater* dont la « teneure » offre un intéressant problème d'exécution musicale, l'étonnant *Miserere* à cinq voix avec son antienne-refrain, d'un effet si poignant, enfin, bien qu'il ne s'agisse plus d'une œuvre d'église, la célèbre *Déploration* qu'il écrivit sur la mort de son maître Ockeghem (en 1496), basée sur le *Requiem æternam*, et ressortissant ainsi au genre du motet.

La publication des *Œuvres complètes* de Josquin des Prés est en cours d'édition, par les soins de M. le Dr Smijers et de la Société pour l'histoire de la musique aux Pays-Bas (chez Alsbach, éditeur, à Amsterdam). On trouvera nombre d'études de détail sur plusieurs œuvres de ce maître dans l'*Histoire de la Musique* d'Ambros, le *Traité de composition* de V. d'Indy, la collection de la revue la *Tribune de Saint-Gervais*, où de plus a été publiée une étude d'ensemble à propos du IVe centenaire de Josquin, no d'août 1921, etc.

A. Gastoué.

JOSUÉ (Livre de). — I. Objet et division du livre. II. Auteur et date. III. Valeur historique. IV. Interventions divines.

I. Objet et division du livre. — Le personnage qui a donné son nom à ce livre en est le héros principal. Mais l'ouvrage n'insiste guère sur Josué lui-même; il est plutôt l'histoire de la conquête et du partage de la Palestine, ou, si l'on préfère, l'histoire du peuple israélite depuis l'entrée en fonctions de Josué jusqu'à sa mort. Du récit qui nous en est fait, il ressort que Josué continua l'œuvre de Moïse, mais qu'il fut un chef militaire, vaillant et fidèle à Dieu, plus qu'un prophète.

Deux parties principales : I-XII, conquête de la Palestine; XIII-XXI, partage du territoire entre les douze tribus. Les chapitres XXII-XXIV, qui sont un appendice, parlent du retour des transjordaniens en leur pays, puis des derniers jours et de la mort de Josué.

II. Auteur et date. — 1° D'après bon nombre de critiques, les cinq, six, sept premiers livres de la Bible (Peutateuque, Hexateuque, Heptateuque) seraient constitués par la fusion de quatre principaux documents : J (Jahviste) qui daterait approximativement du IXe siècle avant Jésus-Christ; E (Élohiste) qui serait presque du même temps; D (Deutéronome), dont il est question en 622 ou 621; P (le code des Prêtres), qu'il faudrait placer vers l'an 500. Le livre de Josué ne serait donc pas l'œuvre d'un même auteur ni d'une même époque, du moins pour les différentes sources dont il se compose. — Deux remarques. Le Pentateuque et Josué ont toujours, si haut qu'on puisse remonter chez les Juifs et chez les Samaritains, constitué des livres séparés. D'autre part, les affinités qui existent entre Josué et certaines parties du Pentateuque peuvent s'expliquer sans l'étroite connexion qu'imaginent les critiques.

Quant à la thèse des exégètes catholiques qui croient pouvoir attribuer avec probabilité le livre à Josué lui-même (sauf le récit de sa mort, naturellement), on ne peut en établir ni le bien fondé, ni la fausseté. Il n'y a pas de tradition juive ni d'enseignement ecclésiastique à cet égard. Ce qui paraît vraisemblable et indiqué par l'étude interne de l'ouvrage, c'est que des morceaux assez notables remontent à Josué ou à un de ses contemporains, mais aussi que dans son état actuel l'ouvrage a vu le jour après Josué.

2° Certains traits appuient cette dernière proposition. Ainsi, l'auteur, pour le récit de l'arrêt du soleil, se réfère au livre du Juste XI, 12-14, alors qu'un contemporain eût plutôt, semble-t-il, invoqué l'autorité de témoins encore vivants; de même, la formule *jusqu'à ce jour*, ou une formule analogue qu'il répète souvent, fait supposer, parfois du moins, une date assez distante des événements.

« Par contre, a-t-on pu ajouter, l'ouvrage — en tout cas, les documents qui le composent — est antérieur à la huitième année du règne de David et même au début de ce règne. On y lit que les Jébuséens habitent Jérusalem et les Chananéens Gézer jusqu'à ce jour : or, David s'empara de Jérusalem la huitième année de son règne et les Chananéens furent chassés de Gézer au temps de Salomon, son successeur. Quand l'auteur mentionne les possessions de chaque tribu, de celle de Juda particulièrement, il omet Bethléem, illustre pour avoir donné naissance au grand roi David et ne soupçonne pas que Rahab est à compter parmi les ancêtres de ce dernier. — A soupçonner que l'œuvre actuelle n'ait vu le jour qu'après David, il reste établi que l'auteur utilisait des sources sans les retoucher. Dès lors, la question de date [de l'auteur définitif] ne présente qu'un intérêt secondaire... »

III. Valeur historique. — Pour nous, les faits extraordinaires qui sont rapportés par le livre de Josué, ne l'empêchent pas nécessairement d'être historique; ni, non plus, le dessein, que manifeste son auteur, de glorifier le Dieu de Josué et des Israélites : le miracle n'est pas impossible, et l'on peut décrire les faits sous un aspect spécial sans les falsifier. Ajoutons que l'auteur ne donne pas lieu de suspecter sa sincérité. Toute la question se réduit donc, ici, à savoir si les sources où il puise méritent confiance.

A cette question il faut répondre affirmativement, même à en juger du simple point de vue critique. Il est de ces sources, celles où nous lisons la première personne du pluriel, qui proviennent très probablement d'un contemporain; et les autres sont aussi d'une haute antiquité. Le récit est simple, précis et accuse des préoccupations historiques. De récentes découvertes ont justifié ce que dit l'ouvrage sur la situation générale du pays de Chanaan, sur Jéricho, etc.

IV. Interventions divines. — Dieu intervient de deux facons dans le livre de Josué : 1° par les miracles qu'il opère en faveur des Hébreux, et 2° par les ordres qu'il leur donne. Les uns et les autres sont ici d'une telle nature qu'on les a particulièrement discutés.

1° A lire l'ouvrage sans parti pris, on ne peut douter que le passage du Jourdain et la prise de Jéricho aient été des faits réellement miraculeux. De même, ce qui se passa à la bataille de Gabaon. Ce dernier événement a suscité tant de contradictions et de répliques que nous devons insister quelque peu. Voici donc ce qu'on lit, X, 11-15 (Crampon, 1923) :

11. Comme ils (les Amorrhéens) fuyaient devant Israël, à la descente de Béthoron, Iahveh fit tomber du ciel sur eux de grosses pierres (grêlons), jusqu'à Azéca, et ils moururent; ceux qui moururent par les pierres de grêle furent plus nombreux que ceux qui furent tués par l'épée des enfants d'Israël.

12. Alors Josué parla à Iahveh, le jour où Iahveh livra les Amorrhéens aux enfants d'Israël, et il dit à la vue d'Israël :

« Soleil, arrête-toi sur Gabaon,
et toi, lune, sur la vallée d'Ajalon! »

13. Et le soleil s'arrêta, et la lune se tint immobile,
jusqu'à ce que la nation se fut vengée de ses ennemis.
Cela n'est-il pas écrit dans le livre du Juste ? Et le soleil s'arrêta au milieu du ciel, et ne se hâta point de se coucher, presque un jour entier.

14. Il n'y eut pas, ni avant, ni après, de jour comme celui-là, où Iahveh obéit à la voix d'un homme ; car Iahveh combattait pour Israël.

15. Et Josué, et tout Israël avec lui, retourna au camp à Galgala.

Le livre du Juste ou des Justes était « un recueil de chants en l'honneur des héros d'Israël, chants entremêlés de données historiques sur les faits qui en fournissaient la matière » (Crampon). Cf. II Reg., I, 18. Comme ce livre est un recueil de poésies, quelques exégètes catholiques (de nos jours, Lesêtre, de Hummelauer, etc.) n'ont pas cru devoir prendre les versets 12-14 à la rigueur de la lettre. D'après les uns, le récit de l'arrêt du soleil, qui ne se rattacherait ni à ce qui précède ni à ce qui suit, serait une sorte de citation non approuvée par l'auteur sacré. D'après d'autres, Josué a fait un tel carnage de ses ennemis

que son désir *semble* s'être réalisé et que le jour *sembla* s'être prolongé par l'arrêt du soleil. Cet essai de solution ne paraît pas fondé : le texte paraît bien affirmer un fait réel et miraculeux.

Comment ce fait réel et miraculeux s'est-il produit? La Bible, qui parle le langage ordinaire des apparences sensibles, n'entend pas dire que le soleil tourne autour de la terre et qu'il fut réellement arrêté à la prière de Josué. C'est la terre qui s'est arrêtée; ou encore, comme plusieurs l'ont soutenu, le soleil est demeuré visible pour les combattants tout le temps nécessaire, sans que la terre s'arrêtât, et cela par une déviation miraculeuse des rayons solaires. Quoi qu'il en soit, il y eut, à la bataille de Gabaon, double miracle : la pluie miraculeuse des grêlons et la prolongation miraculeuse du jour. Le texte est trop affirmatif pour que nous puissions en douter.

2° C'est sur l'ordre de Dieu que les Israélites auraient dépossédé les pacifiques Chananéens et les auraient en grande partie exterminés. L'écrivain sacré ne nous donne-t-il pas là une idée fausse de Dieu?

Pour résoudre cette difficulté, il ne suffit pas de dire que de tels faits de conquête et d'extermination étaient conformes aux coutumes des temps anciens : pourquoi Dieu se serait-il conformé aux mœurs et aux usages que la conscience réprouve? Les apologistes catholiques n'hésitent donc pas à affirmer qu'il y a ici un droit divin positif *particulier*. Dieu, écrivent-ils, a la souveraine propriété de la terre qu'il a créée; il peut donc, pour de sages raisons, en promettre une portion à tel peuple déterminé et, pour la lui donner, en déposséder ses occupants. De même, pour de sages raisons encore, Dieu peut, sans injustice, retirer aux individus et aux peuples la vie humaine qu'il leur a donnée gratuitement et dont il reste le maître suprême. Il n'agit de cette sorte qu'en certains cas *particuliers*, et le droit naturel international n'a pas à se réclamer de pareilles exceptions. Nos contemporains, sans doute, ne sont pas habitués à entendre un tel langage, mais on ne voit pas ce qui peut être raisonnablement opposé à la doctrine qu'il exprime.

Clair, *Le livre de Josué*, Paris, 1877; de Hummelauer, *Commentarius in librum Josue*, Paris, 1903; A. Clamer, art. *Josué*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1548-1574.

J. BRICOUT.

JOUFFROY Théodore, philosophe français. — Il naquit en 1796 aux Pontets (Doubs). Il étudia d'abord sous la direction de son oncle, l'abbé Jouffroy, fit sa rhétorique au collège de Dijon et entra en 1814 à l'École normale, où il compta parmi les plus brillants disciples du jeune Cousin. Il fut professeur au collège Bourbon, à l'École normale, au Collège de France et membre de la Chambre des députés. D'une santé délicate, il mourut en 1842, à l'âge de quarante-six ans.

Il publia les *Mélanges philosophiques*, 1833; un *Cours de droit naturel*, 1835; des traductions de Dugald Stewart et de Thomas Reid; des articles dans différents périodiques, en particulier celui qui parut dans *Le Globe* en 1825, sous ce titre : *Comment les dogmes finissent*, et qui, inspiré en partie par les passions politiques du moment, eut un retentissement considérable. Après sa mort, ses amis publièrent un volume de *Nouveaux mélanges philosophiques*, et un *Cours d'esthétique* qu'il avait professé chez lui devant un petit auditoire et qui fut rédigé par l'un de ses élèves.

Jouffroy fit connaître en France les principales idées de l'École écossaise. Il insiste sur la distinction de la vie psychologique et de la vie physiologique, sur celle de l'activité et de la passivité; en morale, il rattache les devoirs à l'obligation générale de respecter l'ordre universel; en théodicée, il explique la souffrance par la résistance de l'obstacle à nos penchants; et l'obstacle a pour but de créer la personne humaine; l'homme naît animal et meurt personne libre; sa destinée doit se poursuivre par delà la tombe, dans une vie qui sera la pleine possession du pouvoir, de la science et des objets de notre sympathie. Jouffroy expose ses idées dans un langage remarquable par sa noblesse, sa pureté, la chaleur des sentiments, et souvent aussi par la grâce et l'éclat d'une belle imagination. Mais sa pensée décèle ordinairement de l'embarras et de la timidité; il abuse de la notion abstraite et générale; il s'attarde dans les apprêts et n'achève point : « Il restait toujours à la porte et semblait ne pas vouloir entrer, » a dit Taine.

Ce qui le distingue et le rend sympathique malgré ses erreurs, c'est qu'on perçoit dans toute son œuvre le frisson d'une âme pour laquelle la recherche de la vérité scientifique et philosophique n'est pas un jeu mais un intense besoin. « La philosophie, a-t-il écrit, est une affaire d'âme, comme la poésie et la religion; si on n'y met que son esprit, il est possible qu'on devienne philosophe un jour, il est démontré qu'on ne l'est pas encore. » *Mélanges philosophiques*, p. 322, 323. Ce qui le préoccupait par-dessus tout et résumait, à son avis, toute la philosophie, c'était le problème de l'homme, de sa nature et de sa destinée. La religion chrétienne le résout, comme il s'en est expliqué dans une admirable page sur le catéchisme. Mais, élevé pieusement par ses parents, il avait perdu la foi dans une crise qu'il a décrite en une page saisissante et qu'il semble avoir subie sans réagir avec le courage et la prudence qui triomphent des tempêtes de ce genre; un critique qui le connaissait bien, Sainte-Beuve, a dit de lui que c'était « une âme traversée et ouverte qui se laisse faire ».

Il devint donc incrédule; mais, comme il détestait l'incrédulité, il demanda à la philosophie le moyen de relever les ruines que la perte de la foi chrétienne avait accumulées dans son âme. De là, la direction imprimée aux études philosophiques qu'il entreprit avec ardeur et où il entrait plus encore peut-être de présomption que de générosité. D'ailleurs, l'expérience ne tarda pas à affaiblir cette belle confiance; il en vint promptement à douter que la philosophie fût prête à prendre la place des vieux dogmes; il n'osa plus affirmer que le christianisme allait finir; après l'avoir traité comme un rival et un ennemi, il en vint à le regarder comme un modèle, puis comme un auxiliaire indispensable qui mérite une respectueuse sympathie. Alla-t-il plus loin? retrouva-t-il la foi de ses jeunes années? Deux ans avant sa mort, présidant la distribution des prix du collège Charlemagne, il adressait aux élèves de très nobles paroles et concluait ainsi : « Faites en sorte de ne pas laisser éteindre dans votre âme cette espérance que nous y avons nourrie, cette espérance que la foi et la philosophie allument et qui rend visible, par delà les ombres du dernier rivage, l'aurore d'une vie immortelle. » Lorsque sa fin approchait, on introduisit près de lui l'abbé Martin de Noirlieu, curé de Saint-Jacques du Haut-Pas. « Nous nous sommes entretenus de philosophie et de religion, a raconté celui-ci. Il a été question du dernier ouvrage de M. de Lamennais qui vient de paraître. Jouffroy a déploré sa défection et m'a dit avec un profond soupir : « Hélas, monsieur le curé, tous ces systèmes « ne mènent à rien; mieux vaut mille et mille fois un « bon acte de foi chrétienne. » Le prêtre assure qu'il quitta le malade avec de bonnes espérances dans le cœur; mais Jouffroy s'éteignit subitement quelques jours après sans qu'il ait pu le revoir; « j'ai la confiance, ajoute-t-il, qu'au moment suprême Dieu lui a inspiré ce *bon acte de foi chrétienne* dont il appréciait le bienfait. »

Léon Ollé-Laprune, *Théodore Jouffroy*, Paris, 1899; Baunard, *Le Doute et ses victimes*, Paris, 1866.

Eug. LENOBLE.

JOURNAUX. — La question de la presse préoccupe souverainement les esprits réfléchis et soucieux de notre avenir moral, social et religieux. Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle fasse l'objet des lettres pastorales de nos évêques, des rapports et des discussions de nos Congrès ou de nos Semaines de tout ordre. Voir en particulier Gaëtan Bernoville, etc., *Du Journalisme* (rapports lus à la Semaine des écrivains catholiques de 1924), Paris, 1926.

D'autres articles de ce Dictionnaire traitent spécialement du code de la presse, des livres et des bibliothèques, des revues catholiques françaises, des semaines religieuses, des bulletins paroissiaux, des tracts et des affiches. Ici il sera question seulement de la presse entendue dans son sens le plus strict, c'est-à-dire des journaux, et de ce que les catholiques pourraient et devraient faire, soit pour combattre les mauvais, soit pour propager les bons. Beaucoup d'entre nous font preuve, en cette matière, d'une incurie et d'un aveuglement qu'on ne saurait trop déplorer et auxquels on doit s'efforcer de porter remède.

I. MAUVAIS JOURNAUX. — 1° Il faut appeler mauvais journaux, d'abord, tous ceux qui, selon l'expression de M. L. Désers, *Nos devoirs envers nous-même*, Paris, 1910, p. 82, « sont pour le public des conseillers d'erreur, de haine et d'abjection. » Or, on ne doit pas sous cette étiquette placer uniquement les journaux qui sont ouvertement et violemment impies ou sectaires, ou ceux qui font ouvertement la guerre à l'ordre moral, à l'ordre social, au patriotisme. Ceux qui enveloppent leurs attaques contre l'Église sous des formes plus modérées, « n'en sont peut-être que plus dangereux parce que plus perfides. » Et de même, comme le disait pareillement le cardinal Amette dans son mandement de 1912, ceux qui « étalent aux regards avec complaisance tous les scandales » ou prodiguent par cupidité « les réclames en faveur de spectacles [ou de livres] malpropres ». — Il faut encore appeler mauvais journal le *journal neutre*. L'Action populaire, *Manuel pratique d'action religieuse*, 1913, p. 725, va jusqu'à le déclarer « infiniment plus dangereux » que la feuille obscène ou grossièrement impie, et cite à l'appui de son affirmation ces lignes du *Conférencier populaire*, 15 mai 1913 : « Le journal licencieux provoque une aversion. Vous le rejetez. Le journal neutre, lui, vous donne doucement des habitudes de penser qui, peu à peu, diminuent la force de vos convictions. Car s'il est neutre, 1° il est sceptique et vous conduit au doute; 2° sous couleur de modérantisme, il amollit votre caractère; et 3° il vous fait perdre le sens de la vérité parce qu'il ne la défend pas, il vous fait perdre la notion du bien parce qu'il semble l'ignorer. Il a contre le bien et la vérité une arme terrible : la conspiration du silence. En revanche, il familiarisera votre conscience avec le scandale en vous racontant celui du jour et, à force de vous intéresser aux dépravations de la conduite, il finira par vous donner l'habitude d'ignorer tout ce qui s'appelle le devoir ou la vertu. »

Ainsi définis, les mauvais journaux — hostiles ou neutres — l'emportent de beaucoup sur les bons, j'entends par leur nombre et par l'importance de leur tirage. Dans certaines régions de la France, pourtant, la bonne presse est aussi répandue que la mauvaise.

2° La première chose à faire contre le mauvais journal, c'est, évidemment, de ne pas l'acheter et de ne pas le lire. On n'a pas le droit de se nuire à soi-même, ni de donner le mauvais exemple, ni de coopérer à une œuvre malsaine en la soutenant de son argent et comme de son approbation tacite. « Donc, écrit l'Action populaire, p. 726, 1° ne jamais lire un journal connu pour avoir des tendances contraires à la bonne foi et aux mœurs. Ne jamais le lire en particulier et encore moins en public; 2° lorsqu'on ne connaît pas les tendances d'un journal, se renseigner auprès de personnes compétentes; 3° détourner ses parents et ses amis de la lecture des mauvais journaux; 4° détruire tous les mauvais journaux qui nous tomberont sous la main. »

Agir de cette sorte, c'est déjà prendre l'offensive. Mais, en même temps que contre les feuilles elles-mêmes, « on peut agir sur les directeurs de journaux. Et cette action, remarque M. l'abbé Bethléem, cité *ibid.*, p. 727, est particulièrement efficace... N'importe qui trouve dans un journal, au cours d'une lecture de rencontre, un article tendancieux, une inconvenance, une annonce qui est non pas seulement une duperie — elles sont trop! — mais une annonce délictueuse, une annonce de superstition ou de pornographie : qu'il adresse au directeur du journal ou à l'administrateur une protestation motivée, ferme et courtoise. Il peut être assuré que sa démarche ne restera pas sans écho ou sans effet. » Parfois, il y aura lieu d'en appeler aux tribunaux. Les ligues de défense sacerdotale l'ont fait, et non sans succès : la presse anticléricale a montré, par suite, une plus grande réserve.

On s'est demandé s'il convient à un prédicateur de désigner nommément un mauvais journal pour le condamner. A cette question le cardinal Amette répondait, au Congrès diocésain de Paris, en 1912 :

> Quand les évêques ont jugé qu'ils devaient condamner nommément certains journaux, ils ont usé d'un droit réel. Ils continueront à accomplir ce devoir alors même qu'ils devraient être poursuivis et condamnés. — Ceci dit, je prie mes prêtres de s'abstenir de faire eux-mêmes en leur nom propre, en chaire, cette désignation. Et cela pour plusieurs raisons : parce que d'abord leur autorité ne serait pas suffisante et pourrait être sujette à trop de contestations; en second lieu, la plupart sont animés d'un zèle très éclairé et très prudent, mais quelques-uns pourraient être quelquefois emportés au delà des limites de la sagesse. Quand un prêtre croira nécessaire, dans sa paroisse, de désigner nommément, en chaire, un journal, qu'il commence par en référer à l'autorité première.

II. BONS JOURNAUX. — Comme « on ne détruit vraiment que ce qu'on remplace », il faut encore et surtout, pour combattre les mauvais journaux, leur en substituer de bons.

1° Le bon journal est celui qui, en tout et toujours, se fait l'organe de la vérité et du bien, tels que nous les connaissons par l'enseignement et les directions autorisées de l'Église, c'est-à-dire du pape et des évêques. Dans le domaine purement temporel, dans les questions purement politiques ou économiques, la bonne presse, écrivait Mgr Amette dans le mandement déjà cité, « peut avoir des préférences et chercher à les faire prévaloir. Mais elle doit se rappeler toujours que ce qui importe par-dessus tout, ce sont les grands intérêts de la religion et de la société, et qu'il faut avant tout s'unir pour les défendre. » Et l'éminent prélat continuait : « En ce qui concerne les faits, la bonne presse s'efforce d'égaler l'autre par la sûreté et la rapidité de ses informations; mais elle s'interdit de donner pâture aux curiosités malsaines. Elle ne signale les désordres que brièvement et de manière à en inspirer le dégoût. Ce qu'elle raconte de préférence, c'est tout ce qui honore l'humanité, la morale, la religion. »

Nous avons un assez bon nombre de journaux, à Paris ou en province, qui se rapprochent, à des degrés divers, de cet idéal. Si, pour tel ou tel d'entre eux, quelque hésitation était possible, on pourrait se

renseigner, soit au bureau diocésain des œuvres, soit à la *Revue des lectures*, 77, rue de Vaugirard, Paris (6e).

2° Notre devoir à l'égard de la bonne presse est tout tracé.

1. Et d'abord, nous devons écarter résolument les préjugés, le parti pris que beaucoup des nôtres nourrissent contre la presse catholique.

On entend de dignes gens, écrit M. Désers, *op. cit.*, p. 87-89, protester qu'ils ont bien assez d'aller au sermon, qu'ils ne veulent pas d'un journal qui leur en ferait un tous les jours. Ils ont peur du sermon — qu'ils ne trouveraient pas du reste dans les journaux; — en réalité, ils veulent autre chose : légèreté, frivolité, etc., voilà ce qu'ils veulent de leur journal.

D'autres disent avec candeur : « Puisque c'est mon opinion, je n'ai pas besoin d'un journal catholique. » Le bel argument, et solide!... Au contraire, vous trouverez, dans ce journal, vos opinions éclairées, fortifiées, raffermies, défendues, et elles deviendront ainsi des convictions résistantes. Vous aurez des raisons plus appropriées pour les défendre.

Il en est qui refusent ces journaux parce qu'ils veulent voir « le pour et le contre ». De fait — et généralement quand on pose cette prétention — on ne voit que le « contre ». Le « pour » ne subsiste chez eux qu'à l'état de vague impression.

Épuisons les objections. « Nos journaux catholiques sont ennuyeux, disent certains, et ils sont mal informés. » Puisque vous ne les lisez pas, vous n'en savez rien... D'autre part, si vous cherchez dans votre journal les sous-entendus grivois, les historiettes du monde d'à-côté, je comprends que vous trouviez ennuyeux ceux qui ne traitent pas de ces choses. Convenez que votre esprit n'est pas d'une rare élévation : avec ce genre d'esprit, il n'y a pas à discuter.

Quant au reproche qu'on fait aux journaux catholiques d'être mal informés, ceux qui le font retardent, ou plutôt le « fil spécial » les hypnotise. L'abonnement aux agences télégraphiques est le même pour tous et, de plus en plus, les nouvelles arrivent en même temps. Que telles nouvelles soient en retard dans un journal : un accident de tramway arrivé à Séville, ou l'incendie d'un puits de pétrole au Caucase, cela vraiment a peu d'importance.

2. Puis, nous devons exécuter fidèlement le programme suivant : acheter le bon journal, s'y abonner; le faire connaître; lui confier ses annonces ou réclames; en toute occasion, le renseigner promptement, sûrement, complètement; se montrer toujours juste et conciliant vis-à-vis des collaborateurs du journal, se souvenant que, ici surtout peut-être,

La critique est aisée, et l'art est difficile;

si on le peut, abonner gratuitement ou à prix réduit les associations, les groupements, quelquefois une auberge, un café.

Nous avons d'excellentes agences et organisations : la Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris (8e), dont relèvent plus ou moins la plupart des *Croix* de province; la Presse régionale, 43, rue de Trévise, Paris (9e), qui est réunie à ses rédactions provinciales par des fils spéciaux; l'Office central de la presse, 14, rue de l'Abbaye, Paris (6e), qui, chaque semaine, met à la disposition des directeurs et rédacteurs en chef des organes catholiques et indépendants une documentation sociale, religieuse et politique de premier ordre. Mais les « correspondants locaux » gardent leur raison d'être, car eux seuls peuvent, d'ordinaire, faire savoir au journal de la région certaines choses nouvelles, attrayantes, utiles, dont tant de lecteurs sont si friands. Peut-être aussi les comités paroissiaux et d'autres groupements catholiques pourraient-ils exercer une action plus intense pour la diffusion de la bonne presse.

Les Facultés catholiques de Lille ont ouvert, à la rentrée de novembre 1924, une section spéciale, à l'effet de préparer directement à leur future profession les jeunes gens qui se destinent à la carrière du journalisme : ils y trouvent, selon les expressions mêmes du recteur, Mgr Lesne, « la formation intellectuelle, morale et religieuse, indispensable à ceux qui doivent jouer le rôle d'éducateurs du public, et aussi l'initiation spéciale à la profession du publiciste. » Des bourses, permettant de couvrir les frais de scolarité et de pension, pendant l'année académique, dans une maison de famille, sont mises au concours entre étudiants français. Que tous ceux qui ont compris l'importance majeure de la bonne presse, s'intéressent efficacement à cette si opportune création. S'adresser, 60, boulevard Vauban, Lille.

Enfin, récemment encore, en novembre 1919, l'Œuvre du Franc de la presse, 14, rue de l'Abbaye, Paris (6e), a été fondée avec l'approbation du Saint-Siège et sous la présidence d'honneur des cardinaux français. Elle se propose de soutenir les journaux catholiques dans leur vie matérielle et de leur fournir les moyens d'étendre leur propagande; au besoin, elle donnera son concours pécuniaire pour la création et la publication de journaux catholiques dans les régions où il n'en existerait pas. Des dizainiers propagandistes, un délégué par paroisse, un comité diocésain par diocèse, un comité central à Paris : telle est sa constitution. Chaque adhérent verse un franc par an, au minimum. Tous les fonds sont reversés au comité central. Le comité diocésain examine les demandes de subvention des journaux, les fait approuver par l'évêque du diocèse ou son représentant et les transmet au comité central; c'est ce comité central qui répartit directement les subventions. — Le nombre des journaux subventionnés s'est, en 1923, élevé à 19, tous ou presque tous de la province. A la fin de cette même année, l'Œuvre du Franc de la presse était organisée ou en voie d'organisation dans 50 diocèses de France; 80 paroisses de Paris, sur 174, avaient envoyé des souscriptions en 1923. Les plus fortes souscriptions, toujours en 1923, ont été données par les diocèses de Paris, Saint-Brieuc, Arras, Lille, Nantes, Sens, Versailles, Quimper, Angers, Vannes. En cette année 1923, les recettes se sont élevées à 83 491 fr. 05. C'est peu; mais, d'ordinaire, il vaut mieux pour une œuvre qu'elle progresse lentement et sûrement. L'Œuvre de la Propagation de la Foi, qui aujourd'hui recueille tant de millions de francs par an, ne reçut que 2 500 francs la première année de son existence, et le double l'année suivante.

Conclusion. — Léon XIII écrivait : « Des moyens les plus aptes à défendre la religion, il n'en est pas de plus approprié à l'époque actuelle ni de plus efficace que la presse. » Il disait encore : « Je considère le journal catholique comme une mission perpétuelle. » Nos adversaires, d'autre part, ne se sont pas mépris sur le rôle de la presse : ils ont multiplié les efforts pour les journaux de leurs partis. « Tenez l'argent pour rien, les honneurs pour rien, disait le juif Crémieux. Ayez la presse. Avec la presse vous aurez tout le reste. » Fallût-il dans ces déclarations, faire la part de l'hyperbole, il n'en resterait pas moins indéniable que, de nos jours, le rôle de la presse est capital. Il est, malheureusement, trop peu de chrétiens, même pratiquants, qui songent à s'examiner sur la manière dont ils remplissent leur devoir à cet égard, et qui se décident, ensuite, à s'amender...

J. Bricout.

JOUVENET **Jean**, peintre français, naquit à Rouen en 1644. Fils et petit-fils de peintres, il vint de bonne heure étudier à Paris où il fut élève de Le Brun. Il avait trente et un ans lorsqu'il fut reçu membre de l'Académie avec une *Esther devant Assuérus*. En 1681, il y devint professeur; mais il ne montrait pas encore l'originale et forte personnalité qui fait de lui

un grand peintre. Celle-ci devait éclater quelque dix ou quinze ans plus tard, dans de belles œuvres largement traitées. Au Louvre, la *Pêche miraculeuse*, *Jésus chassant les vendeurs du temple*, la *Résurrection de Lazare*, *Jésus chez Marthe et Marie*, la magnifique *Descente de croix*, montrent de l'émotion dans l'étude de la nature, une grande richesse de matière et de coloris, une composition savante. Cependant, malgré leur puissance, on reproche une certaine vulgarité aux couleurs de Jouvenet, qui se souvint trop souvent, à ce sujet, des enseignements de Le Brun, abusant des bruns rouges; mais une telle école rend plus méritoires encore chez lui la vigueur et le mouvement, qui sont ses qualités dominantes. La *Vue du maître-autel de Notre-Dame* (Louvre) est d'une délicatesse pleine de charme et d'une intime poésie; le portrait du médecin *Fagon*, largement exécuté par plans nets, est remarquable à cette époque.

Jouvenet a collaboré à la décoration de la chapelle des Invalides et de celle de Versailles, où sa *Descente du Saint-Esprit* surmonte la tribune du roi; on peut regretter l'inspiration qui lui a fait, à l'autel de saint Louis, représenter le saint monarque vêtu et casqué comme Louis XIV, mais il faut tenir compte des travers du temps et de l'universel tribut de flatterie que tous les arts rendaient au roi.

Jouvenet fut, en 1713, atteint d'une paralysie de tout le côté droit; il apprit alors à peindre de la main gauche, et c'est ainsi qu'il fit son beau plafond du Parlement de Rennes et la *Visitation* exécutée pour Notre-Dame de Paris.

Il s'éteignit le 5 avril 1717. Il avait magistralement peint nombre de sujets mythologiques, historiques ou tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament; mais l'émotion devant la nature l'emporte chez lui sur l'émotion religieuse, les qualités de peintre sur l'esprit chrétien.

Mémoires inédits de l'Académie, 1852; F.-N. Leroy, *Histoire de Jouvenet*, Caen, 1860.

Carletta Dubac.

JUBÉ. — Dans les basiliques primitives, l'arc situé en avant du chœur et du sanctuaire était traversé par une poutre ou *tref*, qui fut conservée dans les églises du Moyen Age et au milieu de laquelle fut généralement placé un crucifix entre la Vierge et saint Jean. On y disposa aussi des flambeaux, on y suspendit des lampes. Certains trefs étaient fort chargés; celui de la cathédrale de Bourges portait trente-deux cierges et l'on avait dû le soutenir au centre par une grosse barre de fer partant du sol. L'emploi de ces supports se généralisa de bonne heure; on en fit des colonnes soutenant des arcades de métal ou de pierre. Une véritable clôture monumentale rappelant d'assez près l'*iconostase* des églises grecques était constituée : le *jubé*. Celui-ci réunissait, en les développant, le tref, l'ancienne clôture basse antérieure du chœur appelée *chancel* et les pupitres élevés nommés *ambons* où l'on avait l'habitude de lire l'épître et l'évangile. Il formait souvent une tribune, où l'on accédait du chœur par des escaliers et où un autel pouvait être dressé. Quelques-uns avaient une chaire à prêcher. Comme ils obstruaient pour les fidèles la vue de l'autel, on prit l'habitude d'en disposer un de chaque côté de leur ouverture centrale pour célébrer le sacrifice pour tous, tandis que le maître-autel était réservé au clergé.

L'architecture et la décoration des jubés du XIIIe siècle ont paré nos églises de monuments remarquables; certains étaient sculptés et peints, présentant les mêmes sujets que les tympans des portails et ornés d'une frise continuant celle de la clôture de chœur. Celle-ci retraçait au nord la vie de la Vierge et du Christ et au sud les faits postérieurs à la Résurrection; le jubé portait, à la place d'honneur, les scènes de la Passion et de la Crucifixion. On a conservé des bas-reliefs peints des jubés de Paris, de Chartres, de Bourges, qui sont de délicieux morceaux de sculpture gothique; presque tous ont malheureusement été détruits au XVIIIe siècle pour rendre aux fidèles la vue du maître-autel. Les jubés du XIVe et du XVe siècle, plus ajourés que ceux du XIIIe et parfois constitués d'une seule arche jetée comme un pont, ont dû à cette particularité d'échapper moins rarement aux démolisseurs. La Bretagne a gardé d'assez nombreux jubés de bois; Saint-Martin de Clamecy, son jubé de pierre du XIIIe; Flavigny (Côte-d'Or) en a un du XVe; l'église de Brou, dans l'Ain, un du début du XVIe siècle, à trois arcades surmontées d'une galerie ajourée. Saint-Étienne-du-Mont est la seule église parisienne qui ait conservé un jubé; celui-ci est une œuvre célèbre pour son élégance, élevée de 1601 à 1609 par Pierre Biard.

Carletta Dubac.

JUBILÉ. — I. Notion et espèces. — Le mot *Jubilé* dérive de l'hébreu *yôbêl* qui signifie bélier, et par extension corne de bélier. Il est employé — sans doute parce que les trompettes avaient parfois cette forme — pour désigner les trompettes qui, autour du Sinaï, invitèrent le peuple à approcher de la sainte montagne, Ex., XIX, 13, et celles qui retentirent autour de Jéricho pour en faire tomber les murs. Jos., VI, 5. C'est au son du *yôbêl* qu'était annoncé le début de chaque cinquantième année, appelée pour ce motif année *jubilaire :* année de grâce et de liberté pendant laquelle chacun recouvrait les propriétés qu'il avait aliénées, ou la liberté qu'il avait perdue. Lev., XXV, 8 sq.; Ezech., XLVI, 17; Is., LXI, 1, 2. C'est ce jubilé de l'ancienne alliance — symbole de la rédemption messianique, Luc., IV, 19 — qui a donné son nom à cette indulgence plénière, d'une efficacité toute particulière, que le pape publie tous les vingt-cinq ans. L'année sainte, comme on l'appelle encore, ne nous fournit-elle pas, comme le jubilé des juifs, l'occasion de recouvrer nos biens et notre liberté en nous délivrant de l'esclavage du péché, et en nous rendant, avec la grâce et l'amitié de Dieu, le droit à l'héritage céleste?

Le premier jubilé chrétien remonte à l'année 1300. C'était alors une persuasion générale par tout le monde chrétien qu'en l'année qui marquait le centenaire de la naissance de Jésus-Christ on pouvait gagner à Rome une indulgence très étendue. Des recherches faites à ce sujet dans les archives de l'Église romaine ne donnèrent aucun résultat; mais telle était la persuasion commune, si ardent était le désir de profiter des faveurs spirituelles extraordinaires, que dès le 1er janvier Rome fut envahie par des pèlerins accourus de toutes parts. Boniface VIII promulgua alors une bulle accordant l'indulgence pleine et entière de leurs péchés à ceux qui se confesseraient et visiteraient les basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul (30 jours de suite pour les Romains, 15 jours de suite pour les étrangers) dans le courant de l'année 1300. La même faveur était accordée pour toutes les années séculaires suivantes. En 1470, Paul II réduisit à vingt-cinq ans l'intervalle entre les jubilés. Depuis cette époque, ils se sont succédé très régulièrement tous les vingt-cinq ans (sauf en 1800). Depuis 1500, la coutume s'est établie que dans l'année qui suit immédiatement le jubilé ou l'année sainte de Rome, le souverain pontife l'étend à tout l'univers catholique, non pas cependant pour une année entière, mais pour une période moins longue. Le dernier jubilé date de 1925. L'année suivante, le jubilé qui ne pouvait se gagner qu'à Rome en 1925, a été étendu à l'univers entier, suivant l'usage, mais pour toute l'année 1926.

Outre ces jubilés *ordinaires* qui reviennent tous les vingt-cinq ans, il y a des jubilés *extraordinaires* accordés pour des circonstances ou des événements particuliers, tels que l'avènement d'un nouveau pape, un centenaire, etc. Ces jubilés extraordinaires sont accordés soit à toute l'Église, soit à une partie seulement de l'Église. Ils ont une durée variable, et les règles que nous allons donner ne leur sont pas toujours applicables. Comme exemples de jubilés extraordinaires pour toute l'Église, citons le jubilé par Pie IX, en 1854, à l'occasion de la définition du dogme de l'Immaculée Conception; celui publié par Pie X, en 1913, à l'occasion du seizième centenaire de l'édit de Milan, etc. Des jubilés particuliers ont été accordés à la France en 1802, après le Concordat, en 1896, pour le quatorzième centenaire de la conversion de Clovis, etc. Certaines églises jouissent à certaines époques d'un privilège semblable au jubilé (*ad instar Jubilæi*), par exemple Notre-Dame-Du-Puy, lorsque le vendredi saint tombe le 25 mars (en 1921, 1932).

II. Conditions requises pour gagner le jubilé.— Elles sont mentionnées dans la bulle d'indiction. Ajoutons cependant que les règles établies par Benoît XIV pour le jubilé de 1750 subsistent soit pour les jubilés ordinaires, soit pour les jubilés extraordinaires sur tous les points auxquels la bulle d'un nouveau jubilé ne déroge pas. Pour les jubilés ordinaires, la confession, la communion, la visite des églises et la prière aux intentions du souverain pontife (Voir Indulgences) sont habituellement prescrites; pour les jubilés extraordinaires, on ajoute un jeûne et une aumône.

Voici, à titre d'exemple, quelques précisions relatives au jubilé ordinaire de 1925 (pour Rome) et de 1926 (pour le reste de l'univers).

1° *Le jubilé de 1925.* — C'est à partir des premières vêpres de Noël 1924 jusqu'aux premières vêpres de Noël 1925 que les fidèles ont pu à Rome gagner le jubilé. Les œuvres prescrites étaient au nombre de quatre : la confession, la communion, la visite des quatre basiliques, et la prière aux intentions du souverain pontife.

La *confession*, obligatoire pour tous, même pour ceux qui n'auraient eu que des péchés véniels, pouvait se faire soit à Rome, où des confesseurs spécialement désignés étaient munis des pouvoirs les plus étendus, soit hors de Rome. Elle pouvait précéder ou suivre les visites des basiliques, ou se faire dans l'intervalle qui les séparait. La confession annuelle de précepte ne pouvait tenir lieu de confession jubilaire. La *communion* sacramentelle, en état de grâce, pouvait aussi se faire dans n'importe quelle église, et n'importe quand (avant, après, ou dans l'intervalle des visites). La communion *per modum viatici* pouvait suffire, mais non, en principe, la communion pascale. Toutefois, en 1925, celui qui avait négligé de remplir son devoir pascal, pouvait ensuite par une seule communion satisfaire à la fois à sa double obligation : faire ses Pâques, et gagner son jubilé. La *visite des quatre basiliques* (Saint-Pierre, Saint-Paul-hors-les-Murs, Saint-Jean de Latran, et Sainte-Marie-Majeure) était également prescrite. Les Romains devaient visiter vingt fois ces basiliques; les autres (étrangers ou ceux qui habitaient en dehors des paroisses suburbaines de Rome) n'étaient obligés qu'à dix visites. Ces visites pouvaient être faites à partir de midi du jour précédent jusqu'à minuit. Il n'était pas nécessaire, du reste, que ces visites fussent faites vingt ou dix jours de suite. La *prière aux intentions du souverain pontife* était prescrite en elle-même et pour elle-même, indépendamment des visites des basiliques. La prière vocale, au choix des fidèles, pouvait être récitée par le pèlerin seul ou alternée avec un compagnon. Il suffisait de prier en général et implicitement aux intentions du souverain pontife.

Les confesseurs spéciaux du jubilé ne pouvaient pas dispenser de la confession jubilaire, ni des prières aux intentions du pape; il leur était également défendu de commuer la communion en d'autres œuvres pies, sauf s'il s'agissait de malades qui ne pouvaient absolument pas communier. Mais ils pouvaient permettre aux étrangers, qui ne pouvaient rester à Rome le temps nécessaire, de faire en trois jours les dix visites qu'ils doivent faire à chaque basilique, ou commuer ces visites en d'autres œuvres pies; ils pouvaient également accorder cette commutation aux habitants de Rome et des paroisses suburbaines qui ne pouvaient faire les vingt visites prescrites. Ces confesseurs du jubilé — et les autres confesseurs de Rome — jouissaient de très grands pouvoirs pour absoudre des péchés et censures réservés, pour commuer les vœux privés, pour dispenser des irrégularités occultes, et de certains empêchements de mariage (au for interne et sacramentel seulement).

Dès 1925, certaines personnes légitimement empêchées de venir à Rome, ont pu, hors de Rome, gagner leur jubilé. C'étaient, en dehors des religieuses, et de leurs élèves, au moins demi-pensionnaires, et des personnes vivant dans la communauté, les jeunes filles ou femmes demeurant dans des institutions réservées aux personnes de leur sexe, et de plus les prisonniers, les malades et infirmes, les infirmiers et infirmières, les ouvriers vivant de leur travail quotidien, enfin les vieillards ayant soixante-dix ans révolus. Ces personnes pouvaient, deux fois dans l'année, gagner le jubilé, en accomplissant les œuvres suivantes : la confession (le confesseur choisi par elles était par le fait de ce choix muni envers elles de pouvoirs spéciaux); la communion; et la prière aux intentions du pape. Quant à la visite des basiliques, l'Ordinaire devait y substituer, par lui-même ou par l'intermédiaire de confesseurs prudents, d'autres œuvres de religion, de piété et de charité, en tenant compte de la condition et de la santé de chacun, et des autres circonstances de temps et de lieu.

Selon l'usage, en 1925, toutes les autres indulgences, plénières ou partielles, à quelques exceptions près, accordées en faveur des vivants, ont été suspendues dans l'univers entier, ou plutôt déclarées applicables aux seuls défunts. De même aussi, en dehors de Rome et de ses faubourgs, beaucoup des pouvoirs accordés aux prêtres furent suspendus; certains ne purent être exercés au for interne qu'à l'égard des pénitents qui, au moment où ils se confessaient, ne pouvaient, au jugement de l'Ordinaire ou du confesseur, aller à Rome sans grave inconvénient.

Celui qui avait gagné une fois l'indulgence du jubilé ne pouvait pas bénéficier une seconde fois pour lui-même de cette indulgence, ni utiliser de nouveau les pouvoirs spéciaux donnés aux pénitenciers du jubilé et aux autres confesseurs. Mais celui qui avait gagné une fois l'indulgence du jubilé pour lui-même pouvait ensuite la gagner pour les âmes du purgatoire autant de fois qu'il réitérait les œuvres prescrites.

2° *Le jubilé de 1926.* — Pendant toute l'année 1926, tous les fidèles du monde entier (à l'exception des habitants de Rome et de sa banlieue), même si en 1925 ils avaient gagné (à Rome ou hors de Rome) l'indulgence du jubilé, ont pu gagner deux fois cette indulgence : une première fois pour eux-mêmes ou pour les âmes du purgatoire, une seconde fois en faveur des âmes du purgatoire seulement. Les œuvres prescrites pour gagner cette indulgence étaient au nombre de quatre : la confession, la communion, des visites d'églises, des prières aux intentions du souverain pontife. Pour ceux qui faisaient leur confession

jubilaire, tous les confesseurs approuvés jouissaient de pouvoirs spéciaux : absolution des péchés et censures réservés, commutation des vœux, dispense de certaines irrégularités et de certains empêchements de mariage. Les églises à visiter étaient l'église principale du lieu, et trois autres églises ou oratoires publics désignés à cet effet par les Ordinaires des lieux. S'il n'y avait pas dans la localité le nombre d'églises voulu, l'évêque pouvait n'en désigner que trois, deux ou même une, à condition cependant qu'il y ait toujours quatre visites par jour. Ces quatre visites aux églises ou oratoires désignés devaient se répéter cinq fois, en cinq jours distincts, soit en tout vingt visites. Le nombre de visites, réduit d'office à cinq pour ceux qui étaient en voyage presque toute l'année, pouvait l'être en faveur des personnes empêchées, comme aussi en faveur des collectivités faisant ces visites en groupes.

F. Cimetier.

JUDAS (a-t-il communié à la Cène ?). — A cette question les Pères, les théologiens et les exégètes catholiques ont donné deux réponses différentes.

I. Judas a communié a la dernière Cène. — 1° *Cette opinion est soutenue* par de très nombreux Pères de l'Église : Cyprien, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Ambroise, Augustin, Jérôme, Léon, Grégoire le Grand; par beaucoup de théologiens et d'anciens commentateurs : saint Thomas, Suarez, Estius, Cornelius a Lapide, Calmet, Menochius; par un petit nombre d'exégètes modernes : Fouard, Calmes, Murillo. — 2° Les raisons mystiques mises à part, *cette thèse s'appuie* sur les deux principaux motifs suivants : 1. L'ordre assigné par Luc., xxii, 14-38, aux différents détails de la Cène, prouve que Judas a communié avec les autres disciples. En effet, aussitôt après la consécration, Jésus dit : « La main de celui qui me trahit est avec moi à cette table. » — 2. Le contexte de la formule de consécration, chez les deux premiers synoptiques : « Buvez-en tous, » Matth., xxvi, 27; « ils en burent tous, » Marc., xiv, 23, semble indiquer la présence des douze apôtres.

II. Judas n'a pas communié a la dernière Cène. — 1° *Cette opinion a plusieurs représentants*, soit dans l'ancienne tradition : Tatien les *Constitutions apostoliques*, saint Éphrem, Aphraate, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Hilaire, Innocent III; soit parmi les théologiens et commentateurs des xvi^e^-xvii^e^ siècles : Salmeron, Barradius, Maldonat. Elle est, de plus, défendue aujourd'hui par la plupart des exégètes catholiques : Lesêtre, Fillion, Corluy, Cornely, Knabenbauer, Lagrange, et même, à titre d'indication, par le P. Rosadini, professeur à l'Université grégorienne. — 2° En dehors des motifs de convenance, voici les *deux principaux arguments* en faveur de cette opinion : 1. *Réponse à la thèse adverse.* L'arrangement des faits dans les récits de saint Matthieu, xxvi, 20-30 et de saint Marc, xiv, 17-26, en particulier la dénonciation du traître avant l'institution de l'eucharistie, doit être préféré à la disposition suivie par saint Luc qui sacrifie souvent, vi, 12-16; viii, 19-21, par souci littéraire, l'ordre chronologique à l'ordre logique. De plus, les formules « Buvez-en tous » et « Ils en burent tous » ne s'appliquent pas nécessairement aux Douze : elles ne désignent que les convives présents. — 2. *Argument positif.* Le récit de saint Jean, xiii, 1-30, terminé par le départ de Judas, ne permet pas d'y insérer l'institution de l'eucharistie. Toutes les hypothèses proposées : entre 1-2, entre 11-12, entre 19-20, ne sont rien moins que concluantes. En outre, Judas est sorti après avoir reçu un morceau trempé, Joa., xiii, 30, c'est-à-dire, pendant le repas pascal. Or, d'après I Cor., xi, 25 et Luc., xxii, 20, la coupe eucharistique fut distribuée après le repas.

Ainsi, l'ordre des faits pourrait avoir été le suivant : première partie du repas pascal, lavement des pieds, seconde partie du repas pascal et dénonciation de Judas, sortie du traître, institution de l'eucharistie.

Léon Vaganay.

JUDE (Épitre de). — L'apôtre Jude ou Judas, Joa., xiv, 22, surnommé Thaddée et Lebbée, Matth., x, 3; Marc., iii, 18, sans doute pour éviter de le confondre avec le traître Judas, était frère de l'apôtre Jacques (le Mineur), Luc., vi, 16; Act., i, 13, mais ils n'étaient peut-être pas fils de la même mère, Marc., xv, 40; xvi, 1. On les identifie, à l'ordinaire, ainsi que José et Simon, avec les « frères » du Seigneur, Matth., xiii, 55; Marc., vi, 3, voir Frères et sœurs de Jésus, sans qu'il soit possible de fixer leur degré exact de parenté. Nous ne savons rien de certain sur les travaux apostoliques de saint Jude. L'anniversaire de son martyre est célébré par l'Église le 28 octobre, avec celui de l'apôtre Siméon ou Simon que l'on regarde souvent comme son frère. On attribue à l'apôtre Jude l'épître *catholique* qui porte son nom et qui fait partie du groupe des livres deutérocanoniques du Nouveau Testament.

I. Analyse. — Entre le prologue, 1-2, et la doxologie finale, 24-25, on peut distinguer dans cette épître trois parties. — *1^re^ Partie.* Occasion et but de la lettre, 3-4 : exhorter les fidèles à lutter pour la foi menacée par les dérèglements d'hommes impies. — *2^e^ Partie.* Menaces à l'adresse des faux docteurs, 5-16. *a*) *Châtiments qui leur sont réservés*, à l'image des Israélites incrédules, 5, des mauvais anges, 6, de Sodome et de Gomorrhe, 7, puisque eux aussi se rendent coupables des mêmes crimes, 8. *b*) *Imprécations contre ces hommes pervers :* combien la réserve de l'archange saint Michel, dans sa lutte avec le diable au sujet du corps de Moïse, est opposée à leur orgueil! 9-10. Aussi, malheur à eux, faux frères comme Caïn, prévaricateurs comme Balaam, rebelles comme Coré! 11. *c*) *Description de leur conduite honteuse :* intempérance, avarice, orgueil. C'est d'eux qu'a prophétisé Hénoch annonçant le châtiment des impies, 12-16. — *3^e^ Partie.* Exhortations à l'adresse des fidèles, 17-23. Au souvenir des apôtres du Christ, qui ont prédit les manœuvres de ces hommes « charnels », 17-19, les fidèles doivent rester fermes dans la foi, la prière, l'amour de Dieu, l'espérance, 20-21, reprenant ceux qui hésitent, sauvant ceux qui périssent, tout en se gardant de leurs souillures, 22-23.

II. Canonicité et authenticité. — Il est de foi que l'Épître de Jude est une Écriture canonique (Concile de Trente, *De canon. Scriptur. decretum*, sess. iv); il est certain qu'elle a pour auteur Jude, frère de Jacques, évêque de Jérusalem, qu'on peut identifier avec l'apôtre Jacques.

1° *L'autorité de la tradition.* — 1. *Dès la fin du II^e^ siècle*, cette épître est reçue dans les Églises : d'Antioche, Théophyle, *Ad Autol.*, ii, 15; de Rome, *Canon de Muratori*, lignes 68-69; d'Afrique, Tertullien, *De cult. fem.*, i, 3; d'Alexandrie, Clément, *Pæd.*, iii, 8. On en a même trouvé des traces, légères il est vrai, chez les écrivains ecclésiastiques antérieurs, sans compter les rapports très étroits de cette lettre avec la seconde épître de Pierre, voir article Pierre. — 2. *Aux III^e^ et IV^e^ siècles*, elle continue d'être acceptée dans la plupart des Églises : Origène, *In Matth.*, x, 17; Épiphane, *Hær.*, 76, etc. Toutefois, il s'éleva contre elle, surtout dans l'Église syrienne, une certaine défiance dont témoignent, en particulier, Eusèbe, *H. E.*, II, xxiii, 25, et Jérôme, *De vir. illust.*, 4. La raison la plus probable : l'épître cite le livre apocryphe d'Hénoch. Lorsque cet ouvrage tomba en discrédit, l'autorité de l'épître en fut parfois ébranlée.

Néanmoins, dans l'ensemble des Églises, on y reconnut toujours un écrit d'origine apostolique.

2° *Les données de la critique interne* ne s'opposent ni à la canonicité ni à l'apostolicité de l'épître. Cette lettre, en effet, se donne pour l'œuvre de « Jude, frère de Jacques », 1, tant était grande l'autorité de l'évêque de Jérusalem. Or, aucune objection sérieuse ne peut être élevée contre une pareille attribution. — 1. *Les ressemblances de l'épître* avec l'*Assomption de Moïse*, au verset 9, avec le *Livre d'Hénoch* éthiopien, aux versets 14-15, *ne créent pas de difficulté*. Il y a peut-être dans ces passages une allusion à des traditions juives, et non un emprunt direct à des livres apocryphes. Et alors même qu'il y aurait emprunt, la date la plus probable de ces ouvrages ne saurait nous obliger à retarder la composition de l'épître jusqu'au IIe siècle. Enfin, au sentiment de nombreux exégètes catholiques, de telles citations doivent être considérées comme de simples arguments *ad hominem*. — 2. *Les doctrines de l'épître et les erreurs qu'elle combat s'expliquent non moins aisément*. On a tenté, mais sans succès, de retrouver certains groupes gnostiques du IIe siècle sous les faux docteurs stigmatisés dans cette lettre. Les erreurs en question correspondent, en effet, beaucoup mieux aux tendances hérétiques et immorales signalées du temps de saint Paul, I Cor., XI, 17-34; I Tim., IV, 1-3; II Tim., III, 1-4.

III. Destinataires. Lieu et date de composition. — Sur tous ces points aucune donnée certaine. 1° *Les destinataires* désignés très vaguement dans l'adresse, peuvent avoir été, soit des judéo-chrétiens de Palestine, soit des chrétiens d'Asie Mineure. — 2° *Le lieu de composition* est inconnu et aucun indice ne permet de le déterminer. — 3° *La date* semble devoir être fixée vers 70, et même plus haut encore, si cette lettre a été utilisée par saint Pierre dans sa seconde épître.

En dehors des ouvrages généraux sur le Nouveau Testament et des articles de dictionnaires, on pourra consulter parmi les commentaires récents d'auteurs catholiques : Drach, *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1899; Calmes, *Épîtres catholiques et Apocalypse*, Paris, 1905; Camerlynck, *Commentarius in Epistolas catholicas*, Bruges, 1909.

Léon Vaganay.

JUDICA ME. — Le psaume *Judica me*, dans la liturgie romaine actuelle, est récité par le prêtre au pied de l'autel, au commencement de la messe. Ce fut d'abord une prière privée, par laquelle le prêtre se préparait à célébrer. Aujourd'hui encore, en certaines églises, ce psaume est récité à la sacristie par le célébrant et ses ministres. On note son introduction dans la liturgie même de la messe, à partir du XIIe siècle. Toutefois, il ne s'est pas introduit aux messes des morts, sans doute à cause de son caractère d'espérance joyeuse, ni aux messes du temps de la Passion, sans doute parce qu'il était déjà récité à l'introït le dimanche même de la Passion.

Le psaume *Judica me* est particulièrement bien choisi comme préparation à la messe. Il forme la troisième strophe (psaume XLII) d'un chant dont les deux premières strophes forment maintenant le psaume XLI. Le chant complet exprime d'abord le désir d'aller au sanctuaire du Seigneur : « Comme le cerf soupire après les fontaines des eaux, ainsi mon âme soupire après toi, ô Dieu; » puis le souvenir des fêtes passées et le regret de ce sanctuaire d'où le psalmiste est tenu éloigné; enfin, dans la troisième strophe, la prière et l'espérance : « Envoie ta lumière et ta vérité; elles-mêmes me guideront, elles me conduiront à ta sainte montagne et à tes tabernacles. » Chaque strophe est suivie du refrain : « Pourquoi es-tu triste, mon âme, et pourquoi me troubles-tu ? Espère en Dieu, parce que je le louerai encore, lui le salut de ma face et mon Dieu. »

De nombreux exégètes considèrent ce chant comme l'œuvre d'un Juif pieux, prêtre ou lévite sans doute, que des circonstances inconnues maintenaient exilé loin du sanctuaire, au milieu d'un peuple infidèle. C'est de là qu'il exprimait à la fois ses souvenirs, ses regrets et ses espérances.

La première partie du chant, le psaume *Quemadmodum cervus desiderat*, servit dans l'Église antique à accompagner le cortège des catéchumènes quittant la basilique, dans la nuit pascale, pour descendre au baptistère. Le *Judica me* introduit aujourd'hui le prêtre à l'autel. Par un destin magnifique, ce chant juif, sur les lèvres chrétiennes, exprime le désir du baptême et à la fois de l'eucharistie.

Pierre Paris.

JUDITH (Livre de). — I. Contenu. II. Moralité. III. Texte original, auteur et date. IV. Caractère historique.

I. Contenu. — Nabuchodonosor, roi des Assyriens, qui régnait à Ninive, a vaincu Arphaxad, roi des Mèdes. Il charge le général Holopherne de soumettre à son autorité les provinces situées à l'ouest de l'Euphrate. Maître de la Syrie et de la Phénicie, Holopherne se heurte à la résistance des Israélites, qui occupent les défilés conduisant de la plaine de Jezraël dans l'intérieur du pays, particulièrement la ville de Béthulie. Béthulie, assiégée, est réduite à la dernière extrémité. C'est alors qu'une pieuse veuve, très estimée et très vaillante, entreprend de sauver son pays. « Faites, Seigneur, dit-elle à Dieu, IX, 12-15, que l'orgueil de cet homme soit abattu par sa propre épée. Qu'il se prenne aux lacs de son regard sur moi, et frappez-le par les douces paroles de mes lèvres. Mettez dans mon cœur assez de fermeté pour le mépriser, assez de force pour le perdre. Ce sera pour votre nom une gloire mémorable qu'il soit abattu par la main d'une femme. » Judith se pare de ses plus beaux ornements; accompagnée de sa servante, elle sort de Béthulie, fait croire aux sentinelles assyriennes qu'elle va indiquer à Holopherne un accès par où il pourra prendre la ville sans perdre un seul homme, et est conduite au général. Holopherne donne un grand festin en son honneur, s'enivre. Judith lui tranche la tête, que sa servante emporte dans son sac. On regagne Béthulie la nuit même. Au lever du soleil, les assiégés sortent avec un grand tumulte comme pour faire une attaque générale, et les Assyriens ne songent qu'à fuir, abandonnant un énorme butin. Et l'héroïne de chanter au Seigneur un cantique, où, parlant d'Holopherne, elle s'écrie, XVI, 8b-11 (Crampon, 1923) :

C'est Judith, la fille de Mérari,
qui l'a renversé par la beauté de son visage.
Elle s'est dépouillée des vêtements de son veuvage,
elle s'est parée de ses vêtements de fête,
pour le triomphe des enfants d'Israël;
elle a fait couler sur son visage une huile parfumée,
elle a disposé sous le turban les boucles de sa chevelure.

Elle a revêtu une robe neuve pour le séduire.
L'éclat de sa chaussure a ébloui ses yeux,
sa beauté a rendu son âme captive,
et elle lui a tranché la tête avec l'épée...

Tout le pays est en fête et exalte la libératrice. Celle-ci, « joignant au courage la chasteté, ne connut point d'homme le reste de sa vie, » XVI, 26. Elle meurt à cent cinq ans, est inhumée à Béthulie avec son mari, et tout le peuple la pleure pendant sept jours.

II. Moralité. — « Judith, écrit H. Lesêtre, *Histoire sainte*, Paris, 1903, p. 163, avait sauvé sa ville par des moyens que la morale ne peut approuver, sans doute, mais qui étaient dans les mœurs du temps, et dans lesquels ses compatriotes ne virent qu'habi-

leté, dévouement, bravoure, et finalement pour eux une heureuse délivrance. » Est-il bien sûr qu'en pareil cas la plupart de nos compatriotes, à nous, y verraient autre chose ?...

Il convient, au surplus, de noter que la Bible n'approuve pas expressément toutes les actions de Judith. Elle loue son héroïsme, le patriotisme et la piété qui l'animaient. De même, ce n'est qu'à cause de ses vertus que les Pères et les docteurs de l'Église ont vu en elle une figure de la sainte Vierge, salut et gloire du peuple chrétien.

III. Texte original, auteur et date. — Le texte original du livre de Judith est perdu. Était-il, comme saint Jérôme l'affirme, en chaldéen (araméen) ? Une seule chose est certaine, c'est que l'ouvrage a été rédigé d'abord en une langue sémitique et non en grec. Le texte grec (dont dépendent l'*Itala* et la *Peschito*) serait une reproduction de l'original plus fidèle que la Vulgate. Cette dernière est l'œuvre de saint Jérôme, qui l'a faite d'après l'Italique et aussi, assez librement, d'après un texte chaldéen, dont il n'est resté aucune trace.

L'auteur était un Juif patriote et attaché à la Loi. Peut-être vivait-il à l'époque des Machabées (IIe siècle av. J.-C.). Cette date expliquerait pourquoi son livre n'a pas figuré dans le canon palestinien, semblable, en cela, à d'autres écrits, même de langue hébraïque, comme l'Ecclésiastique ou le premier livre des Machabées.

IV. Caractère historique. — La très grande majorité des exégètes catholiques n'ont jamais douté du caractère historique de ce livre : c'était, du reste, le sentiment des Pères et des commentateurs juifs. De nombreuses données, les chiffres précis, les détails circonstanciés, les noms propres, l'histoire généalogique de l'héroïne, contribuent à donner l'impression de la réalité.

Mais de sérieuses difficultés historiques se présentent; celle-ci par exemple, que, contrairement à ce qu'affirme le livre de Judith, Nabuchodonosor régnait à Babylone et non à Ninive, et qu'aucun roi mède de cette époque ne s'est appelé Arphaxad. A quoi l'on répond, entre autres choses : « Il est possible que nos divers textes de Judith dérivent tous d'un exemplaire unique dans lequel les premiers copistes avaient substitué Nabuchodonosor à Assurbanipal qui leur était inconnu, et Arphaxad à Déjocès ou Phraorte, rois mèdes contemporains d'Assurbanipal... Ce livre a particulièrement souffert de la négligence des copistes et des traducteurs, de sorte qu'il est souvent malaisé de reconstituer la vraie leçon. Serait-il même téméraire de supposer que Nabuchodonosor ait porté le titre de roi de Ninive dont il était le maître ? Les documents anciens sont jusqu'ici muets sur ce fait; ce n'est pas cependant une raison pour contester sa possibilité. »

Supposé, enfin, qu'il fût impossible de défendre l'historicité au sens plein de ce mot, on pourrait, comme le fait le P. Prat, art. *Judith*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1822-1833, se demander « si l'auteur entendait l'histoire comme nous l'entendons de nos jours et s'il n'aurait pas adopté peut-être un genre intermédiaire employé, selon plusieurs, dans certains récits du Nouveau Testament, comme Lazare et le mauvais riche, ou le bon Samaritain ». Il n'y aurait là rien de contraire à la notion de l'inspiration et aux décisions de la Commission biblique.

Outre l'article cité du P. Prat, voir A. Condamin, art. *Judith*, dans le *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. II, col. 1559-1565; L. Bigot, art. *Judith*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1709-1719.

J. Bricout.

JUDOCE ou **JOSSE** (*Judocus*). — Frère du roi Judicael de Bretagne, Judoce le remplaça sur le trône et, au bout de quelques années, imita son exemple en renonçant au monde et à tous ses honneurs. Il alla chercher une retraite dans le Ponthieu, consentit à recevoir la prêtrise pour desservir la chapelle du comte Haynon. Après plusieurs changements de résidence, il mourut vers 668. Son ermitage transformé en monastère prit le nom de Saint-Josse-sur-Mer. Le nom de Josse est inscrit au martyrologe romain le 13 décembre.

J. Baudot.

1. JUGEMENT, exercice de la justice divine pour la sanction du bien et du mal. — I. La loi de justice. II. Application : le jugement particulier. III. Le jugement général.

I. La loi de justice. — Un instinct profond de la conscience, justifié surabondamment par la raison, nous porte à voir en Dieu la suprême justice. Et comme cette justice est loin de se réaliser dans cette vie, nous attendons qu'elle s'exerce dans une autre. Ces deux notions représentent le fruit d'un long développement.

Pour la plupart des peuples primitifs, et encore pour les sauvages actuels, par suite de leurs conceptions imparfaites sur Dieu et l'âme, la vie future ne comporte pas de sanctions. A mesure cependant que s'affine la conscience morale, on voit se développer la croyance en un jugement divin. Elle est particulièrement ferme chez les Perses, qui soumettent les défunts à l'épreuve redoutable du pont Cinvat, et chez les Égyptiens, où elle est consignée dans le célèbre *Livre des morts*. Sous l'influence des « mystères », elle finit également, à partir de l'époque classique, par pénétrer tout le monde gréco-romain.

A la différence des nations païennes, les Hébreux eurent toujours de Dieu une idée hautement morale. Iahveh est un Dieu « qui ne fait point acception de personnes », Deut., x, 17, et qui rend à chacun selon ses œuvres, I Reg., xxvi, 23; Jérém., xvii, 10; xxv, 14; xxxii, 19; Ézéch., ix, 10; Ps., lxii, 13; Prov., xxiv, 12. Seulement sa Providence est conçue comme visant le peuple plutôt que les individus et ne semble d'abord s'exercer que dans les événements ici-bas. C'est ainsi que le *Scheol* est le séjour commun des morts, également triste pour tous, sans qu'il apparaisse entre eux de différence. La rétribution divine doit se produire « sur la terre », Prov., xi, 31. Mais comment ne pas voir que la distribution des biens et des maux est loin de correspondre aux mérites de chacun ? Le sentiment de cette anomalie se manifeste dans Jérém., xii, 1-3; Ps., lxxiii, 2; Hab., i, 2-4; Mal., ii, 17; iii, 13-15, et le livre de Job a pour objet de débattre le cas de conscience qui en résulte. Ce malaise devait orienter peu à peu l'âme juive vers les horizons de la vie future.

De ce progrès l'espérance messianique fut l'agent providentiel. Car le « jour de Iahveh » qui la résume sera aussi, selon les prophètes, le jour des grandes justices, non seulement pour les ennemis d'Israël, mais pour le peuple lui-même. Amos, v, 18; vii, 8; viii, 7; Osée, iv, 9; v, 1-15; vii, 12-13; ix, 7; xii, 3. Les bénédictions divines y seront réservées au « petit reste » demeuré fidèle. Isaïe, iv, 2-3; vi, 13; x, 20-23. Cf. Mich., iv, 7; Jérém., l, 20; Ézéch., vii, 8-9. D'une manière générale, les voies de Dieu sont strictement commandées par la responsabilité personnelle, Jérém., xxxi, 30; Ézéch., xviii, 4-20, et sa Providence à l'égard du peuple élu finit par s'étendre au monde entier, Is., ii, 9-22; Jér., xxv, 31; Joël, ii, 2-15.

Avec Daniel, xii, 1-2, ce jugement messianique devient transcendant et les morts y sont associés par la résurrection. Dès lors, la foi dans les sanctions d'outre-tombe devient de plus en plus vivace dans le

judaïsme. Par les apocryphes du dernier siècle avant J.-C., Hénoch, XXII, 1-13 et IV Esdr., VII, 75-100, on voit même qu'aussitôt après la mort chacun reçoit un commencement de sanction qui prélude à la sentence du jugement à venir.

Chez les écrivains d'origine alexandrine, la rétribution nationale est absente. En revanche, ils professent avec plus de clarté l'immortalité de l'âme et les sanctions immédiates, Sag., II, 23 et IV, 7-14, sans préjudice pour l'affirmation publique de la Providence qui doit éclater au dernier jour, *ibid.*, V, 1-15.

Tous ces éléments du dogme eschatologique allaient être consacrés par la révélation chrétienne et transformés par son esprit. En revendiquant la qualité de Messie, Jésus se donne comme l'agent de la justice divine. Le jugement est déjà commencé par l'accueil fait à son Évangile, Luc., II, 34, 35; Joa., III, 18; V, 24, en attendant qu'il se consomme au jour de la parousie, Matth., XIII, 30, 39-40; XXV, 31-46; Joa., V, 25, 29; XII, 47-48. Seulement cet acte n'a plus rien de terrestre ni de national : spiritualisé comme tout le reste de l'Évangile, le jugement s'adresse à tous les hommes, et sans autres conditions que leur attitude à l'égard de la parole de Dieu.

Cette foi s'est toujours maintenue sans défaillance dans l'Église avec le même caractère. Elle incarne le postulat moral de la justice avec une précision et une plénitude que la raison seule n'aurait jamais su lui donner.

II. Application : Le jugement particulier. — Bien que leur attention fût surtout retenue par le jugement final du monde, les Juifs en étaient déjà venus, aux environs de l'ère chrétienne, à concevoir de premières sanctions qui s'appliquent dès l'instant de la mort. Ce qui suppose un jugement, au moins provisoire, pour les déterminer.

La même foi se reflète dans l'Évangile, Luc., XVI, 22 et XXIII, 43. Saint Paul entrevoit la récompense immédiate des justes, II Cor., V, 6-8, et Phil., I, 23, 24; les Actes, VII, 59, et l'Apocalypse, VI, 9-11, celle tout au moins des martyrs; les épîtres de saint Pierre, II Petr., II, 4, 9, et de saint Jude, 6, lues dans le texte grec, enseignent que le châtiment des démons et des pécheurs est déjà un fait accompli.

Dans la tradition chrétienne également, le jugement général garda longtemps la prépondérance, mais toujours précédé d'un acompte aussitôt après la mort. Cette foi implicite au jugement particulier s'est progressivement explicitée, soit sous la forme d'un contrôle des âmes par le démon, soit, au moins à partir du IVe siècle, sous la forme d'un discernement divin.

Seuls quelques groupes isolés d'Orientaux admettaient l'engourdissement des âmes, sinon même leur mort totale, jusqu'à la parousie. Pour couper court à cette erreur, les conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439) ont enseigné, puis le pape Benoît XII a défini (29 janvier 1336) que les âmes des justes vont au ciel « sans retard », *mox in cælum recipi*, et de même celles des pécheurs en enfer : *mox in infernum descendere*. Voir Denzinger-Bannwart, n. 464, 530, 531, 693.

De cette foi en l'échéance immédiate des sanctions le jugement particulier découle à titre de conséquence. Aucune autre conception n'est d'ailleurs recevable au regard de la raison : la spiritualité de l'âme rend ce jugement possible; la fixation de la destinée individuelle par la mort l'exige comme certain.

Les modalités en sont inconnues. Dans sa nature essentielle, on peut le concevoir comme une illumination divine qui investit la conscience de manière à lui donner la claire notion de ses mérites ou démérites. Sous l'action de cette lumière, l'âme trouve aussitôt dans la perception de son état le principe de sa récompense ou de son châtiment. Tous les tableaux qui tendent à décrire cette scène sur le modèle des tribunaux humains ne sont que des imaginations plus ou moins heureuses pour rendre sensible une réalité d'ordre tout spirituel.

Il est communément admis que le jugement particulier se produit au moment et au lieu même de la mort. D'après Joa., V, 22, plusieurs théologiens tiennent qu'il s'accomplit d'une certaine façon sous l'influence de l'humanité du Christ.

III. Application : Le jugement général. — Ce que le jugement particulier est pour chacun des hommes, le jugement général doit l'être pour l'ensemble de l'humanité.

En dehors du parsisme, cette croyance est propre à la révélation judéo-chrétienne, à laquelle l'islamisme devait plus tard l'emprunter. Chez les Juifs, en effet, au moins depuis l'exil, la foi au « jour de Iahveh » passe insensiblement du plan historique au plan eschatologique et s'élargit suffisamment pour embrasser toutes les nations. Tantôt ce jugement est attribué à Dieu lui-même, tantôt réservé au Messie. A ce titre, Jésus revendique cette fonction pour son retour glorieux à la fin des temps. Matth., XIII, 30, 39-40; XVI, 27; XIX, 28; XXV, 31; XXVI, 64. « Dieu lui a donné le pouvoir de faire le jugement, parce que c'est le Fils de l'homme ». Joa., V, 27. Aussi la double foi conjuguée en la justice divine et en la parousie du Christ se traduit-elle, à travers toutes les générations chrétiennes, par l'affirmation la plus constante, la plus vivante et la plus unanime, du jugement universel.

Dès la première heure, cette croyance est entrée dans le symbole apostolique, où il est dit de Jésus qu'il doit « revenir pour juger les vivants et les morts », et les documents ecclésiastiques du Moyen Age marquent expressément qu'ils n'entendent pas lui faire tort en affirmant le jugement particulier. La réalité du jugement général est un article incontestable de la foi divine et catholique.

Sans en fournir proprement la preuve, la raison croyante peut en montrer la convenance. Il est conforme à une notion intégrale de la Providence qu'un acte spécial de Dieu redresse définitivement dans le monde l'ordre si souvent et si gravement violé. Parce qu'il ne se vérifie pas au cours de l'histoire, cet acte a sa place normale à la fin des temps.

Ce principe général est riche d'applications concrètes. Dieu se doit tout d'abord à lui-même de faire éclater sa gloire contre ses ennemis et d'établir aux yeux de tous la justice de son gouvernement. Il se doit pareillement d'assurer une compensation publique au Christ et à ses saints, qui ont travaillé et souffert pour son nom. Le jugement dernier a pour but de satisfaire à cette triple revanche. De ce chef il garde sa raison d'être, même après les rectifications partielles du jugement particulier.

Parce que centre de l'économie providentielle, c'est le Christ qui doit en être l'auteur et dans des conditions propres à réparer les affronts dont il a été l'objet. Tous les hommes seront soumis à ce jugement, II Cor., V, 10, et probablement aussi, d'après II Petr., II, 4, les anges. Les actions bonnes ou mauvaises de chacun y recevront la sanction qu'elles méritent, spécialement les plus secrètes. Matth., X, 26; I Cor., IV, 5. De sorte qu'il faut comprendre le jugement dernier comme le rétablissement public de tout l'ordre moral par les soins du Christ et à son profit.

Cet acte divin est accompagné dans l'Écriture d'images qui en traduisent la solennité, mais qu'on ne saurait prendre toutes absolument à la lettre. Saint Thomas a donné l'exemple de la réserve. « Comment, dit-il, se fera ce jugement et de quelle manière les

hommes y seront-ils convoqués, on ne peut guère le savoir avec certitude. » *Sum. theol.*, Suppl., LXXXVIII, a. 4. Tout en se défendant de rien « définir », il estime « plus probable » que la discussion des consciences et la sentence du juge s'accompliront d'une manière purement mentale, *ibid.*, a. 2. Il tenait encore à la vallée de Josaphat, *ibid.*, a. 4; mais l'exégèse moderne ne voit dans ces mots de Joël, II, 12, qu'une expression symbolique pour désigner « la vallée du jugement ».

On ne perdra pas ici de vue que le but de la révélation n'est pas de satisfaire notre curiosité, mais de sanctifier les âmes, et que les traits sensibles qui entrent dans l'enseignement divin y sont toujours subordonnés à cette fin religieuse. « Respectons, écrit à ce propos le P. Hugueny, *Critique et catholique*, t. II, p. 373, les mystères que Dieu n'a pas voulu nous révéler et n'essayons pas de suppléer à son silence par les constructions enfantines de notre imagination. »

De ces « mystères » la foi nous dit assez pour satisfaire à notre besoin de justice et stimuler notre effort moral.

J. Rivière, art. *Jugement*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1721-1827; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II ; *L'homme*, 4e édit., Paris, 1921; S. Thomas, *Sum. theol.*, Supplem., q. LXIX et LXXXVII-XC; Palmieri, *De novissimis*, Rome, 1908; L. Billot, *Quæstiones de novissimis*, 5e édit., Rome, 1921. J. Rivière.

Quelques pages de Mgr Chollet. — Le savant archevêque de Cambrai a écrit, sur le jugement particulier, le premier chapitre du livre premier de *Nos Morts*, Paris, 1908 (5e édition augmentée, après la guerre). En voici le résumé.

Le dernier soupir a sonné l'heure, la minute suprême du jugement.

Ce jugement n'a pas lieu en paradis. Mais, comme Dieu est présent partout et que le Christ, dont le corps a pris des qualités spirituelles, peut, « sans quitter le paradis, se transporter, par une présence réelle, au chevet du mourant, » c'est ici même que le jugement se fait. Telle est « l'opinion la plus plausible, et les chrétiens qui entourent la couche où leur frère expire ont raison de frissonner et de garder une attitude religieuse, comme si la divinité passait au-dessus de leurs têtes et comme si quelque chose de grave s'accomplissait dans le mystère au milieu d'eux. Jésus est là, l'âme est devant lui et une sentence de vie ou de mort, de salut ou de damnation est rendue. »

La procédure suivie par le grand juge a trois temps. 1° La comparution. Celle-ci « ne consiste pas pour l'âme à être conduite à Dieu, à lui apparaître après avoir été loin de lui. Mais elle consiste en ce que Dieu se manifeste plus vivement à l'âme et lui fait sentir sa présence ». L'âme ne voit pas Dieu face à face, mais elle sait, elle sent qu'elle est en présence de Dieu. 2° L'instruction du procès. Dieu sait tout, puisque toutes nos fautes sont des flagrants délits. Mais l'âme a besoin d'être convaincue. Elle se convainc elle-même. Les habitudes et les actes ont déposé en elle des traces; par la conscience, l'âme, après la mort, voit tous les restes de ses actes et voit ainsi, comme en un tableau, toute sa vie. Elle revoit aussi, en un autre tableau, les enseignements qu'elle a reçus. La comparaison des deux tableaux est sa justification ou sa condamnation. 3° La sentence. « Dieu maintenant va prononcer la sentence, ou plutôt c'est l'âme elle-même qui la prononcera et l'exécutera en même temps... Et pendant qu'elle s'inscrit en l'esprit, la sentence commence déjà de s'exécuter sans intervention étrangère, par la suite toute normale de l'état même de l'âme... « Éclairée par le « jugement de Dieu sur ses mérites et ses démérites, « l'âme, dit l'Ange de l'École, *Sum theol.*, suppl., « q. LXXIX, a. 2, s'en va comme d'elle-même au lieu « de son éternité, semblable à ces corps légers ou « pesants qui montent ou descendent là où doit se « terminer leur mouvement. »

Toute cette doctrine n'est-elle pas aussi raisonnable que fondée sur une solide théologie ?

J. Bricout.

2. JUGEMENT DERNIER (Art). — La scène du Jugement dernier ne trouve aux Catacombes qu'une peinture exceptionnelle et très simplifiée. Les éléments que nous lui voyons habituellement ne devaient s'élaborer que peu à peu.

Ce sont d'abord des représentations du Seigneur offrant une couronne aux élus et surmontant un tertre émaillé de fleurs où naissent les quatre fleuves symboliques du Paradis; puis, dans un registre inférieur, les brebis et les boucs symbolisant les bons et les méchants.

Les Grecs ne peignent guère le Jugement dernier dans les églises, qu'ils décorent de préférence des faits correspondant aux fêtes du calendrier liturgique; mais leurs miniaturistes le répètent maintes fois, fournissant d'idées iconographiques les Occidentaux qui en ornent leurs portails et d'ailleurs choisissent et modifient les thèmes proposés, dont ils font bientôt un tout très caractéristique.

Les motifs réunis dans les Jugements derniers byzantins, tels qu'ils sont donnés par un manuscrit grec du XIe siècle (n° 74) de la Bibliothèque nationale, tels qu'ils sont reproduits encore à l'intérieur du portail de Torcello, près de Venise, sont : le Christ trônant entre la Vierge et saint Jean-Baptiste, motif souvent appelé la Grande Prière ou la *déésis;* les prophètes assis de part et d'autre de ce groupe comme les assistants du tribunal et suivis parfois de la sibylle Érithrée, qui annonça le jour où la terre sera baignée d'une sueur d'épouvante; la cohorte des anges derrière ce tribunal; les chérubins et les roues ailées (voir Anges) aux pieds du Christ; des anges roulant le ciel comme un rouleau étoilé, des autres sonnant de la trompette pour ressusciter les morts; les morts restitués par des monstres terrestres ou marins, ou bien sortant du tombeau; le fleuve de feu prenant sa source sous les pieds du Christ et entraînant diables et damnés; l'Étimacia (voir Iconographie); les bienheureux, par groupes hiérarchiques; l'ange tenant les balances de la justice; devant la porte du ciel, saint Pierre et le bon larron, la Vierge accueillant les élus, et les trois patriarches Isaac, Abraham et Jacob; enfin, aux enfers, les trois sombres puissances redoutées des païens, Hadès, Thanatos, Abyssos. On attribue l'inspiration de pareils ensembles à un sermon de saint Éphrem le Syrien qu'ils illustrent presque point par point.

Chez les Carolingiens, un Christ juge à l'intérieur de la façade occidentale fait souvent face au Christ apocalyptique au milieu des saints de l'abside; mais tous les éléments byzantins ne sont pas adoptés. L'Étimacia, par exemple, reste employé par les seuls Grecs; le thème de la Vierge et du Précurseur de la Grande Prière est remplacé par des anges qui s'inclinent devant Jésus et tiennent des phylactères où se lisent la formule du pardon et celle de la malédiction. Abraham, Isaac et Jacob sont adoptés d'abord; peu à peu, cependant, le souvenir de la parabole du mauvais riche fera confier au seul Abraham le soin de recevoir les élus dans son sein.

Notre art roman place le Jugement dernier au tympan des portails occidentaux. Il y conserve le Christ colossal entouré d'une gloire. Le maître Gilbert, qui sculpta au début du XIIe siècle le tympan

d'Autun, groupe à la droite du Juge des saints, parmi lesquels saint Pierre, qui, tenant les clefs, prend par la main les élus, que lui passe un ange. A gauche, les mâchoires d'une tête monstrueuse, un donjon, un puits d'où sortent des flammes figurent l'enfer où les diables précipitent les damnés. Des anges sonnent d'énormes trompettes et dans un registre inférieur on voit ressusciter les morts.

Sur les portails gothiques, le thème du jugement est épuré et vivifié. Au sommet de la composition trône Jésus drapé de son suaire et montrant ses plaies; autour de lui, des anges portent les instruments de la Passion; et saint Jean l'Évangéliste fait face à la Vierge au lieu du farouche précurseur. Les deux témoins de la tragique agonie s'agenouillent; au-dessous, saint Michel, debout, les ailes éployées, pèse les âmes et les protège contre les démons qui voudraient les saisir; tandis que d'autres anges dirigent les élus vers le paradis dont Pierre ouvre la porte et où Abraham les reçoit dans son manteau relevé. A gauche de l'archange, l'enfer est figuré par l'affreuse tête d'un lion monstrueux qui vomit des flammes. Sur ces flammes, un grand chaudron dans lequel des diables précipitent les damnés.

On a souvent parlé de l'extraordinaire fantaisie qui se donne cours dans ces *enfers*. Les coupables sont nus; des serpents dévorent leur chair que les vices ont marquée de leurs tares; des diables difformes et fantastiques les tourmentent. Pour inspirer de salutaires réflexions à tous, puissants et faibles, clercs et laïques, les rois gardent la couronne, les évêques la mitre, qui les font reconnaître tandis que griffes et fourches les poussent vers la flamme. La virtuosité des sculpteurs s'est donné le champ libre; combien elle se manifeste encore dans les Résurrections des morts qui font généralement le registre inférieur ! L'étonnement, la joie, l'inquiétude se lisent sur les figures; ceux qui se sont aimés se retrouvent; quelques-uns sont lents à s'éveiller et à sortir du tombeau. Certaines de ces scènes du XIIIe siècle, avec leur réalisme nouveau, sont d'une inspiration exquise.

Il faut citer en dehors de ces thèmes généraux un Jugement dernier populaire représenté sur le pavement de la cathédrale d'Otrante. Un grand arbre posé sur le dos d'un bœuf monstrueux sépare la composition en deux. D'un côté, au-dessous d'un cerf, les trois patriarches Abraham, Isaac, Jacob; puis deux hommes demi-nus, l'un debout, l'autre assis sur les branches figurant le verger céleste, tandis que, des monstres se tordent dans les souffrances. De l'autre côté de l'arbre, un ange pèse les âmes et Satan est représenté par un géant vomissant des flammes et aux pieds duquel les damnés sont en proie aux serpents. Un serpent et un monstre pansu restituent les corps des ressuscités. Mais on voit que, par sa disposition autant que par le lieu où il est situé, ce Jugement dernier est tout à fait exceptionnel.

Carletta Dubac.

3. JUGEMENT ET PRINCIPES PREMIERS. — I. Le jugement dans le langage courant. II. Le jugement au point de vue logique. III. Le jugement au point de vue psychologique. IV. Les principes premiers. Leur origine. Leur valeur.

I. Le jugement dans le langage courant. — 1° Le mot de jugement est employé communément dans le langage courant pour désigner chez l'homme l'aptitude à discerner les personnes et les choses telles qu'elles sont, avec leur vraie nature et leur exacte valeur. Il se distingue de la raison en ce que celle-ci est le code du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du beau et du laid, tandis qu'il consiste dans la faculté de voir si les cas particuliers qui se présentent s'accordent ou non avec les prescriptions de ce code. C'est ce qu'exprimait Condillac en disant que le jugement est la faculté de bien voir ce qui est raisonnable; on s'en sert comme d'un instrument pour éprouver les choses et déterminer ce qu'elles renferment de vrai et de faux, de bien et de mal, de beauté et de laideur. Tous les hommes sont raisonnables, en ce sens qu'ils portent tous au fond d'eux-mêmes ce code de lois primordiales, essentielles à leur nature et sans lesquelles ils ne se distingueraient plus de la bête; mais ils ne sont pas tous également judicieux; cette habileté à saisir, dans les circonstances complexes de la vie, ce qui est selon la raison ou contre la raison paraît varier beaucoup avec les individus; fine et rapide chez les uns, elle est plus faible en d'autres et semble même manquer totalement à quelques-uns. Mais on n'entend jamais ceux qui en sont dépourvus en convenir; car outre qu'un aveu si grave coûterait trop à leur amour-propre, il faudrait avoir du jugement pour s'apercevoir qu'on en manque. C'est pourquoi La Rochefoucauld a pu dire avec raison que « tout le monde se plaint de sa mémoire et personne ne se plaint de son jugement », les lacunes de la mémoire étant plus faciles à constater et moins pénibles à avouer que celles du jugement.

2° Du jugement rapprochons le discernement. Quoiqu'on les prenne fréquemment l'un pour l'autre, celui-ci paraît avoir davantage rapport à la théorie et celui-là à la pratique. Le discernement signifie une vue nette et perçante grâce à quoi l'esprit aperçoit les choses fines et délicates, les nuances qui échappent aux vues ordinaires, c'est-à-dire à la grande majorité des hommes; aussi La Bruyère a-t-il pu écrire, dans une phrase un peu cherchée, mais d'un joli tour : « Après l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamants et les perles. » Mais cette finesse n'implique pas nécessairement sagesse et raison, attributs qui, au contraire, caractérisent l'homme de jugement. Les qualités par lesquelles celui-ci l'emporte sont peut-être moins brillantes, mais plus solides; « on est quelquefois un sot avec de l'esprit, mais on ne l'est jamais avec du jugement, » a dit encore l'auteur des *Maximes*.

II. Le jugement au point de vue logique. — 1° Les traités de philosophie ont coutume de consacrer de longues pages au jugement, tant cette opération a d'importance dans la vie mentale; mais généralement on l'y envisage plus dans sa forme extérieure que dans sa nature intime, plus dans l'expression que lui donne le langage que dans les actes par lesquels on le conçoit.

En étudiant la structure du jugement, le logicien se rencontre avec le grammairien; car comme l'idée se reflète et s'incarne dans le mot, le jugement s'extériorise dans la proposition qu'il façonne à sa ressemblance. Or la proposition, du moins sous sa forme typique, se compose de trois éléments : deux termes qui sont mis en présence, et un troisième qui prononce sur leur convenance ou leur disconvenance. Le terme que l'on affirme ou que l'on nie d'un autre s'appelle l'attribut; celui dont on l'affirme ou on le nie est le sujet; et enfin celui qui affirme ou nie est le verbe.

Le jugement comprend de même trois idées : une idée dont on affirme ou on nie quelque chose, l'idée qui est affirmée ou niée, enfin l'affirmation ou la négation même. Juger consiste donc à affirmer ou à nier; et comme nier, c'est encore affirmer, affirmer qu'une chose n'est pas, qu'une idée ne convient pas à une autre, on peut dire, définissant d'un mot le jugement, que son essence réside dans l'affirmation. La sophistique ancienne, s'appuyant sur le fameux argument tiré de l'opposition de l'un et du plusieurs, avait soutenu que le jugement est impossible; on ne peut

dire d'une chose que cette chose même, sans quoi elle serait à la fois une et plusieurs, à la fois elle-même et autre chose qu'elle-même; on n'a donc pas le droit de dire : l'homme est bon, mais seulement : l'homme est homme, le bon est bon. La raison n'eut point de peine à repousser ces étranges subtilités. Sans doute, tout ne peut se dire de tout; mais il est également faux que rien ne se puisse dire de rien; la vérité réside entre ces deux extrêmes : quelque chose peut se dire de quelque chose. Aussi bien, est-ce ainsi qu'Aristote entendait le jugement; c'est l'acte, disait-il, par lequel quelque chose est affirmé de quelque chose; il exprime les rapports des concepts entre eux : l'homme est mortel, et leur rapport aux individus : Socrate est homme, ou Périclès est mortel.

2° Le principal verbe qui met en rapport les deux termes en présence est le verbe être.On comprend donc que J.-J. Rousseau ait écrit que le propre de l'intelligence humaine est de pouvoir donner un sens à ce petit mot « être ». Mais le sens du mot « est » dans le jugement peut s'entendre de deux manières. Soit ce jugement : *les cétacés sont des mammifères*. Que signifie ici le verbe ? Que nous devons rapporter le sujet à l'attribut, l'y enclore, comme on enclôt une espèce dans un genre, une classe moindre dans une classe plus grande. C'est le jugement considéré en extension. Au jugement ainsi entendu convient la définition de Kant, disant que le jugement est « la faculté de concevoir le particulier comme contenu dans le général »; il est une « subsomption », c'est-à-dire une opération par laquelle nous faisons rentrer un individu dans une espèce, une espèce dans un genre, un cas particulier dans une loi; de sorte que le sujet se trouve inclus dans l'attribut comme un petit terme dans un grand.

Mais cette définition ne convient pas ou ne s'applique que d'une manière indirecte à des jugements, beaucoup plus nombreux, qu'on peut appeler *jugements d'inhérence*. Soit cet autre jugement : la douceur est aimable. Lorsque nous le posons, entendons-nous considérer l'attribut « aimable » comme constituant une classe de choses parmi lesquelles la douceur doit être incluse ? Non; ou du moins, si l'on interprète ainsi notre pensée, on prend un détour qui en altère un peu la signification naturelle. Il est clair que nous voulons dire par là que la douceur, parmi les qualités qui lui conviennent, compte celle d'être aimable, ou, en d'autres termes, que l'amabilité entre dans la compréhension de la douceur. Le verbe signifie donc ici que l'attribut doit être rapporté au sujet comme la qualité à la substance, comme la manière d'être à l'être; le rapport est renversé, l'attribut est inclus dans la compréhension du sujet.

Outre les jugements d'extension et les jugements d'inhérence, nous pouvons signaler encore, avec Lachelier, les jugements de relation. Ils ont ceci de propre que ce qui se trouve y être qualifié, ce ne sont point les termes, mais le rapport établi entre ces termes par la copule. J'énonce ces deux jugements : *Blois est une jolie ville*, et : *Blois est plus petit que Paris*. Le premier énonce une convenance entre les deux termes; l'agrément signifié par l'attribut qualifie la ville de Blois en elle-même. Il n'en est pas ainsi dans le second; être plus petit que Paris ne qualifie pas Blois en lui-même, mais seulement la comparaison de Blois avec Paris, le rapport qui unit ces deux villes.

3° Nous rappelons en quelques mots seulement les principales divisions traditionnelles établies par les logiciens entre les jugements.

Au point de vue de la quantité, le jugement est *individuel*, *particulier* ou *général*, selon que le sujet est un individu, une fraction indéterminée d'une classe, ou une classe entière. Au point de vue de la qualité, il est *affirmatif* ou *négatif*. — Au point de vue de la modalité, il est, pour emprunter le langage kantien, *problématique*, *assertorique* ou *apodictique*, selon qu'il exprime une simple possibilité, un fait ou une nécessité.

Une distinction que le kantisme a particulièrement mise en relief est celle des jugements *analytiques* et des jugements *synthétiques*. Un jugement analytique est celui où l'attribut se tire par analyse du sujet, qu'il répète en tout ou en partie : le triangle a trois côtés, Dieu est bon. Un jugement synthétique est celui dans lequel l'attribut s'ajoute au sujet dont il ne fait pas essentiellement partie : cet homme est savant, ces cheveux sont bruns. Le jugement analytique s'appelle aussi *explicatif* et le jugement synthétique *extensif*, parce que l'attribut, dans le premier, ne fait qu'expliquer l'idée du sujet, au lieu que, dans le second, il en étend la signification. — D'autre part, si l'on considère la manière dont nous formons les jugements, on peut les répartir en jugements *a priori* et jugements *a posteriori*. Dans les premiers l'attribut est affirmé du sujet avant que leur rapport ait été aperçu dans l'expérience; dans les seconds, l'attribut n'est affirmé du sujet qu'après que leur rapport a été aperçu dans l'expérience. Tous les jugements analytiques sont *a priori;* puisque l'attribut ne fait que répéter en tout ou en partie le sujet, nous n'avons pas besoin du témoignage de l'expérience pour savoir qu'il lui convient. Les jugements synthétiques sont *a posteriori;* car l'attribut étant ajouté du dehors au sujet, c'est aux faits à décider si cette liaison est légitime. On sait que Kant a prétendu qu'il existe en outre des jugements qui sont à la fois synthétiques et *a priori*, et qu'il a fait reposer sur ces jugements toute la science humaine; prétention très grave; car de tels jugements ne seraient garantis ni par la loi d'identité, puisqu'ils sont synthétiques, ni par l'expérience, puisqu'ils sont *a priori*. Elle sera examinée ailleurs. (Voir art. KANT.)

III. LE JUGEMENT AU POINT DE VUE PSYCHOLOGIQUE. — 1° Sa nature. 2° Le problème de la croyance.

1° *Nature psychologique du jugement.* — 1. L'empirisme ne pouvait reconnaître au jugement, non plus qu'à l'idée générale, une nature originale qui l'élevât au-dessus des opérations sensibles. Il s'est donc efforcé de le ramener à la sensation, d'établir qu'il n'y a aucune différence essentielle entre juger et sentir.

D'après Condillac, le jugement consisterait simplement dans deux sensations qui occuperaient ensemble le champ de notre conscience et le regard de notre attention. En même temps que la neige frappe mes yeux, elle me fait frissonner de froid : de cette double impression sort tout de suite un jugement : la neige est froide. Cette explication confond les matériaux du jugement avec le jugement même. De deux impressions ne sort pas nécessairement un jugement; deux impressions, par elles-mêmes, font deux impressions, rien de plus. Or manifestement, dans un jugement, il y a quelque chose de plus, savoir un rapport qui est perçu et affirmé entre ces deux impressions.; voilà un élément nouveau absolument distinct des deux termes en présence et qui n'existe que par l'esprit capable de l'apercevoir, et de le créer, en quelque sorte, en l'apercevant. Deux lignes dessinées sur le tableau s'offrent à ma vue : voilà deux sensations. Se transforment-elles spontanément en jugement ? En aucune façon; elles restent deux sensations. Le jugement ne se produit que si, réagissant sur ces deux sensations et les comparant l'une avec l'autre, je remarque et j'affirme que l'une de ces lignes est plus longue que l'autre. J'ai jugé à l'occasion de ces deux

sensations et sur elles; mais elles ne sont pas le jugement même, lequel est un acte d'aperception et d'affirmation de mon intelligence.

2. Juger n'est donc point sentir; ce n'est pas davantage associer, si du moins l'on entend par cette dernière opération la suggestion automatique de son état de conscience les uns par les autres : autre, confusion dans laquelle veut nous entraîner un sensualisme plus délié, mais non moins insuffisant. Le sophisme de tout à l'heure se répète ici : on met en avant des observations justes, puis on en tire des conclusions trop larges pour les prémisses. Il est exact que notre faculté de juger s'exerce très souvent sur des images ou des idées qui ont été amenées sous son regard par la loi automatique de l'association. Mais quand ce phénomène de suggestion a fourni les matériaux, il reste à porter le jugement même, et seul l'esprit peut le faire. Le rapport d'association qui unit deux idées dont l'une a suggéré l'autre reste un rapport accidentel, fortuit, subjectif, en quelque sorte extérieur; il n'imite que de loin, s'il l'imite, l'œuvre synthétique du jugement qui crée un lien intime entre l'attribut et le sujet et les fond pour ainsi dire l'un dans l'autre.

Par conséquent, ni deux sensations que l'expérience nous présente ensemble, ni deux représentations qui surgissent simultanément dans la conscience en vertu de l'association automatique, ne suffisent par elles-mêmes à rendre compte du jugement. James disait fort justement qu'un couple d'idées n'est pas l'idée d'un couple; or le jugement n'existe que quand j'ai l'idée d'un couple formé par ces deux idées logiquement liées, et que je l'affirme. De même, deux sensations n'impliquent pas l'idée du rapport qui les unit; la différence que je perçois et que j'affirme entre deux couleurs, le rouge et le vert, par exemple, est quelque chose qui ne se confond point avec ces couleurs mêmes; ce n'est pas davantage une troisième couleur; c'est un rapport, un point de vue découvert par l'esprit, lequel manifeste ici cette activité de synthèse qui le constitue essentiellement et qui organise la matière fournie par les sens.

3. Avec cette faculté, où l'on peut dire que se résume l'esprit humain tout entier, apparaissent la vérité et l'erreur. Nos sensations ne sont ni vraies ni fausses; elles sont, simplement, et elles sont toujours ce qu'elles doivent être étant donné les conditions dans lesquelles elles se produisent. Il faut dire la même chose de nos concepts isolés; ne formant encore aucun discours, ils ne sont, eux non plus, vrais ni faux. Aristote remarquait que l'erreur et la vérité résident dans l'union et la division; or c'est précisément la fonction du jugement de diviser et d'unir. Je perçois ou je conçois deux lignes; ni cette double perception ni ces deux idées ne sont vraies ou fausses; mais si j'affirme un rapport entre ces deux lignes, si je dis que celle-ci est le double de celle-là, alors la question se pose de la valeur de mon affirmation; elle peut être juste ou erronée, s'accorder avec l'objet ou exprimer ce qui n'est pas.

Quand cette faculté commence-t-elle à s'exercer ? Vraisemblablement dès le début de notre vie mentale; comme toutes nos fonctions psychologiques, elle agit d'abord obscurément avant de prendre une claire conscience d'elle-même; ses opérations sont enveloppées et implicites et ne deviennent explicites et distinctes que quand nous avons acquis une certaine capacité de nous analyser nous-mêmes. Ainsi, croyons-nous, doit être tranché le débat qui a surgi entre certains psychologues ou, plus exactement peut-être, entre psychologues et logiciens, au sujet de la priorité du concept sur le jugement ou du jugement sur le concept. Les logiciens, ceux d'autrefois principalement, paraissent avoir tenu pour l'antériorité du concept. Comment ne point l'affirmer ? disent-ils. Puisque le jugement est une comparaison que l'on établit entre les idées pour les unir ou les séparer, il faut bien que ces idées soient données d'abord. L'esprit conçoit donc en premier lieu des idées; il les assemble ensuite dans des jugements, il organise enfin ces jugements en raisonnements : tels sont les trois stades que parcourt dans son évolution la vie intellectuelle.

Ces distinctions tranchées, répliquent les psychologues, ne répondent point à la réalité des faits. Il est invraisemblable et inexact que l'esprit commence par l'élément simple et abstrait; il débute par des états confus et complexes. Au moment où il est capable de concevoir un concept et d'en affirmer quelque chose, il a derrière lui une longue période pendant laquelle il n'est pas demeuré inerte; durant tout ce temps, il a éprouvé des sensations, il a perçu le monde extérieur, il s'est remémoré les impressions passées, il a adapté ses représentations aux nécessités de l'action extérieure : prétendrait-on que ces opérations touffues, innombrables, aient pu se dérouler sans impliquer aucune affirmation, aucune négation, bref, aucun jugement ? Prétention insoutenable; l'enfant juge et même raisonne à sa façon dès le début de sa vie mentale; on dit communément que le jugement consiste dans une synthèse de concepts; l'expérience montre plutôt que le concept est tiré de l'analyse d'un tout où s'agitaient confusément des jugements et des raisonnements. « Le jugement est la forme primitive et naturelle de l'exercice de l'entendement; l'idée, comme l'entendent les logiciens, n'est qu'un fragment de l'action totale par laquelle procède l'esprit humain. Loin que celui-ci débute par l'analyse, le premier acte qu'il pose est, au contraire, complexe, obscur, synthétique; tout y est entassé et indistinct. Des hommes grossiers ne font rien de simple; il faut des hommes perfectionnés pour y arriver. » (Renan.)

2° *Le problème de la croyance.* — 1. Nous ne pouvons qu'effleurer ici ce large problème de la croyance qui a tant exercé la philosophie contemporaine. Il ne se pose point tant que nous restons dans le doute. Le doute est un état négatif où l'esprit, balançant entre deux assertions opposées et estimant en fin de compte qu'elles s'appuient toutes deux sur des raisons d'égale force, n'opte ni pour l'une ni pour l'autre; puisqu'il ne se range à aucun parti, sa croyance n'est pas engagée. Mais sort-il de cette neutralité, il porte un jugement; le portant avec sincérité, il y adhère, il y donne son assentiment, tantôt avec une sécurité entière, tantôt avec quelque crainte de faire un faux pas. C'est cet assentiment, impliqué dans tous nos jugements, que nous appelons *croyance*. Outre ce sens très général, le mot en a reçu beaucoup d'autres, plus restreints et plus précis. On l'emploie communément pour désigner une connaissance qui se distingue de la science par les deux caractères suivants : en premier lieu, elle a une perception moins nette de l'objet; en second lieu, elle laisse une certaine place à l'influence des facultés affectives et actives. Il y a, dit-on, trois formes de la pensée : *voir*, *savoir* et *croire*. Nous *voyons* que le tout est plus grand que la partie, que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles; nous *savons*, après démonstration rationnelle ou expérimentale, que les angles d'un triangle valent deux droits ou que les volumes d'une même masse de gaz sont inversement proportionnels aux pressions qu'elle supporte; nous *croyons* que cet ami, d'une honnêteté éprouvée, nous rendra le dépôt que nous lui confions. La croyance désignerait donc dans ce cas une certitude moins

ferme que celle qui résulte soit d'une évidence immédiate, soit d'une démonstration rigoureusement scientifique. Mais nous laissons cette signification et nous ne retenons que le sens général que nous avons signalé d'abord. Nous croyons à tout jugement que nous portons : d'où vient cette croyance ? comment s'explique-t-elle ? quelles sont les causes de l'assentiment que nous donnons à nos énonciations? Un certain nombre de nos jugements nous sont, sans nul doute, suggérés et comme dictés du dehors; chez les hommes surtout dont la pensée personnelle a peu de vigueur et de culture, les énonciations se règlent sur ces influences extérieures; ils jugent peu par eux-mêmes; c'est le milieu, c'est la suggestion de la foule, c'est l'esprit de corps ou de parti, c'est la mode qui jugent en eux et pour eux.

Mais restreignant notre enquête et posant la question pour les jugements qui relèvent de nous-mêmes, sinon entièrement du moins pour la plus forte part, nous demandons de quelle faculté procède l'assentiment qu'ils emportent : est-ce de l'intelligence ? est-ce de la volonté ? est-ce du cœur ? est-ce de toutes ces puissances à la fois ? Problème extrêmement délicat où les adversaires semblent se tenir en échec. On connaît la curieuse pensée de Pascal : « La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement; s'ils y arrivent, ils en écachent la pointe, et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai. » Dans cette question de la croyance, la pointe du vrai est en effet si fine qu'il semble difficile d'y atteindre sans l'écacher.

2. La solution qui s'offre le plus naturellement à l'esprit et qui, en fait, a rallié la grande majorité des suffrages, surtout avant les temps modernes, est celle de l'intellectualisme : les raisons de la croyance sont des raisons logiques, elles doivent être cherchées dans l'entendement. Nos énonciations se règlent sur nos idées; nos connaissances sont le motif et la mesure de nos jugements. Lorsque nous apercevons clairement le rapport des deux termes de l'énonciation proposée, nous jugeons sans hésitation ni délai; à vrai dire, nous ne donnons pas notre assentiment, il nous est arraché par la force de l'évidence. Si, au contraire, nous n'avons aucune lumière sur la convenance ou la disconvenance des deux termes, nous nous abstenons de juger; le nombre des étoiles est-il pair ? nous n'en disons rien parce que nous n'en savons rien. Si nos connaissances sont incomplètes, nous risquons une affirmation, mais en convenant que nous pouvons nous tromper; et les possibilités d'errer se mesurent précisément au degré de notre ignorance. Nos jugements se modifient souvent avec le temps; nous affirmons ce que nous avons nié, nous nions ce que nous avons affirmé; c'est que nos connaissances aussi ont changé; l'étude, l'usage des hommes, les leçons de la vie ont rectifié, élargi, renouvelé nos idées. L'étonnante diversité qui règne dans les jugements des hommes tient à la diversité qui règne aussi dans leur savoir; s'ils apprécient si diversement une même chose, un même événement historique, une même opinion philosophique, c'est qu'ils ne voient pas par le même côté cet objet complexe, qu'ils sont inégalement aptes à l'étudier et à le comprendre; égalisez ces intelligences et faites-y entrer les mêmes lumières : l'accord des jugements sera réalisé. Nous ne sommes point, il est vrai, des esprits purs; nos sentiments nous agitent; les fluctuations de nos attraits et de nos répulsions nous mènent tantôt dans un sens tantôt dans un autre; mais nous nous flattons toujours de soumettre ces forces de l'appétit sensible à l'appréciation de l'entendement; le grand passionné lui-même, emporté par le souffle véhément de ses désirs, a le souci de présenter des raisons objectives de sa conduite. De tant de faits incontestables, il ressort que nos raisons intellectuelles de croire nous semblent seules suffisantes; si nous sommes sincères avec nous-mêmes, nous proportionnons nos affirmations aux lumières de notre esprit.

3. On le voit, la thèse intellectualiste est fort simple; ne l'est-elle pas trop ? n'écache-t-elle pas un peu la subtile pointe de la vérité ?

Un cartésien lui objecterait d'abord qu'elle se méprend sur la nature et le rôle de l'intelligence. L'entendement, dit Descartes, est une faculté qui n'assure ni ne nie aucune chose, mais qui conçoit seulement les idées des choses que nous pouvons assurer ou nier; il propose des synthèses d'idées plus ou moins claires ou plus ou moins confuses, mais c'est la volonté qui dispose. Affirmer, nier, douter sont des actes de la volonté libre. Lorsque les idées qui lui sont soumises ne sont pas suffisamment distinctes, elle peut éviter l'erreur en suspendant tout jugement; mais si, emportée par la précipitation ou prévenue par quelque passion, elle va au delà des lumières de l'entendement, elle risque de commettre une erreur dont elle portera la responsabilité. Aucune erreur n'est possible quand les idées sont claires et distinctes, la volonté juge infailliblement, quoique toujours avec liberté; car si elle est toujours libre, elle n'est pas toujours indifférente; l'indifférence est même le plus bas degré de la liberté, laquelle par conséquent, est a son plus haut point quand nous nous prononçons sur des synthèses évidentes.

Mais cette objection cartésienne contre l'intellectualisme prête elle-même le flanc à de graves critiques, et elle tombe dans le principal défaut qui rende suspecte la thèse adverse, savoir, une séparation violente de l'entendement et de la volonté qui dénature la réalité psychologique. D'après cette théorie de Descartes, les idées sont de simples états représentatifs, passifs, inertes, indifférents à l'objectivation, sans dynamisme interne, semblables à des figures peintes sur une toile; or une telle conception n'est qu'une abstraction réalisée; en fait, l'idée qui est l'âme même en tant qu'elle pense, participe de l'activité essentielle à l'âme. S'il se méprend sur la nature de l'idée, Descartes n'attribue pas non plus à la volonté un rôle aisé à comprendre. Il assure qu'elle acquiesce avec une parfaite liberté aux propositions évidentes; mais où est la preuve de cette liberté ? avons-nous conscience de consentir sans contrainte à cette affirmation que deux plus deux égalent quatre ? D'autre part, si les idées proposées sont confuses, il arrive, nous dit-il, que la volonté passe outre et émette tout de même un jugement. Soit; mais alors, ou bien il y a des raisons qu'elle agisse ainsi, et c'est encore l'intelligence qui les lui découvre; ou bien elle fait cette démarche sans raison, et voilà l'irrationnel introduit dans nos jugements sous le nom de la liberté.

4. La psychologie contemporaine n'a pas marqué grande inclination pour le volontarisme cartésien : mais à leur tour, les analyses de l'ancien intellectualisme ne lui ont paru ni suffire à rendre compte de tous les faits observés dans l'expérience ni révéler un sens assez exact de l'unité vivante de l'âme. Elle a relevé avec sagacité une foule de cas où il n'y a pas équation entre nos connaissances et nos jugements, soit que ceux-ci dépassent celles-là, soit qu'ils demeurent en deçà, dans un doute imprudent, et peu raisonnable. Surtout, elle a reproché aux intellectualistes rigides de n'apporter au problème de la croyance qu'une solution provisoire et apparente en disant que nos énonciations se règlent sur nos idées; car il reste ensuite à s'expliquer sur l'origine et la

nature de l'idée et à voir si, dans sa conception, ne ne sont pas introduits inévitablement ces éléments affectif et actifs que l'on se flatte d'éliminer. Voici une opinion nouvelle qui m'est proposée; je la soumets, dit-on, à l'examen de mon entendement, et selon qu'il la trouve vraie ou fausse, je la proclame effectivement telle, je l'admets ou je la repousse. Mais pense-t-on que l'entendement, pour se livrer à cet examen, s'enferme dans une région de l'âme séparée des autres par des cloisons étanches ? De telles cloisons n'existent pas dans la conscience; nos fonctions psychologiques ne sont pas séparées et juxtaposées comme le sont sur le papier les mots qui les désignent. En réalité, quand cette opinion nouvelle m'est proposée, je ne réagis pas seulement avec mon entendement, mais avec tout mon être, mes tendances naturelles ou habituelles, mes goûts, ma tournure d'esprit, mon tempérament et mon caractère. Ou, si l'on y tient, qu'on persiste à dire que je tuge d'après mes idées; mais en vertu de l'unité vivante de la conscience, il est impossible que l'idée ne reflète point la nuance propre de ma personnalité; quand elle m'appartient, quand elle est vraiment ma conception, tout mon être vit en quelque sorte et s'agite sourdement en elle. Il semble donc bien qu'à nos affirmations et nos négations collaborent toutes nos puissances psychologiques, l'action de chacune variant sur une large échelle selon les circonstances. — Voir art. Certitude libre, Croyance.

IV. Les principes premiers. — 1° *Caractères et classification.* — 1. Nous avons observé plus haut que dans la fonction du jugement se résume en quelque sorte toute la vie intellectuelle de l'homme; penser, c'est juger, disait Kant. Nous ajoutons maintenant que dans toutes les démarches de cette faculté sont impliquées, que nous le remarquions ou non, certaines affirmations, ou si l'on aime mieux, certaines lois essentielles qui forment comme l'ossature de notre vie mentale. Si je dis, par exemple : Socrate est heureux, puisqu'il est sage, cette rapide inférence suppose évidemment un principe qu'elle n'invoque point, mais qui n'y est pas moins inclus pour la soutenir et la légitimer; de même, quand je procède à la résolution d'une équation d'algèbre par toute une suite de rapports strictement équivalents que je substitue les uns aux autres, à tout mon raisonnement est sous-tendue une loi qui, encore que je ne songe point peut-être à la formuler, garantit l'indissoluble liaison des différents termes que parcourt ma pensée. Soit, d'autre part, les jugements suivants : la pluie féconde la terre, ce coup a ébranlé la maison, Newton a découvert la loi de la gravitation; pour peu que j'approfondisse leur signification, j'y trouve inclus un rapport général susceptible d'une infinité d'autres applications et qui me paraît constituer l'un des modes fondamentaux de ma pensée.

Ce sont ces jugements primordiaux, base et garantie de tous les autres, que l'on appelle *principes premiers.* Ils sont premiers par ordre d'importance, par ordre logique, et même par ordre chronologique, puisque la pensée ne pourrait faire un pas qu'ils ne la soutinssent; mais elle s'appuie sur eux sans même les connaître, comme nous nous servons de nos muscles et de nos tendons pour marcher, bien que nous ne le remarquions point. Ils sont universels et nécessaires, mais d'une nécessité et d'une universalité plus absolues que celles qui conviennent à n'importe quel autre jugement. Ils se mêlent à toutes nos pensées, et à toutes les pensées de tous les esprits; ils régissent toutes les sciences, et telle est la force contraignante avec laquelle ils s'imposent à nous que nous ne concevons pas ce que pourrait être un monde où ils ne s'appliqueraient point.

Quels sont ces principes ?

2. A la suite de Leibniz, on les ramène généralement aujourd'hui à deux; le *principe d'identité* et le *principe de raison suffisante,* chacun donnant lieu à des dérivés immédiats qui les présentent sous une formule légèrement différente ou qui les déterminent.

a) Le principe d'identité s'énonce : une chose est ce qu'elle est, A est A. Pure tautologie, dira-t-on. Sans nul doute; mais ce principe ne peut être que tautologique; car il n'a aucun contenu, il n'offre à l'esprit aucune matière; il énonce seulement pour la pensée la nécessité de rester d'accord avec elle-même. Si elle enfreignait cette loi, elle se détruirait dans le moment même qu'elle se pose. Aussi bien, s'y conforme-t-elle spontanément, comme notre corps fuit d'instinct tout danger qui menace de le détruire; pourtant la contradiction se glisse parfois dans notre esprit à la faveur de la confusion des idées, et notre raisonnement aboutit alors à affirmer que l'être n'est pas.

Au principe d'identité se rattachent immédiatement : le *principe de contradiction :* une chose n'est pas ce qu'elle n'est pas, A n'est pas non-A, ou, comme disait Aristote, une même chose ne peut en même temps et sous le même rapport être et ne pas être; et le *principe de l'alternative* ou *du tiers exclu :* tout ce qui est est A ou non-A, deux contradictoires ne sont jamais ensemble vraies ni fausses. On peut joindre à ces jugements premiers l'axiome mathématique : deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles; et le principe *de continenti et contento :* ce qui est dans le contenu est dans le contenant, ce qui est hors du contenant est hors du contenu.

b) Le principe de raison suffisante. La loi d'identité régit tout le possible; ce qui est contradictoire non seulement n'est pas, mais ne peut pas être. Elle régit aussi le réel, mais seulement à titre de condition nécessaire, non à titre de condition suffisante. Outre les choses réelles, une infinité d'autres sont possibles; si celles-là seules existent, c'est donc que non seulement elles n'enferment en soi aucune contradiction, mais encore qu'il y a quelque chose qui explique pourquoi elles ont été élues à l'existence, et pourquoi elles sont ici et non là, de telle manière et non de telle autre. C'est ce quelque chose que nous appelons leur *raison,* et, par cette raison, elles nous deviennent intelligibles. Aussi, le principe de raison suffisante est-il appelé encore le principe d'*universelle intelligibilité.* Il est la loi dynamique de la pensée, comme le principe d'identité en est la loi statique; si notre esprit entre en exercice pour débrouiller le chaos des choses, c'est qu'il a le pressentiment qu'elles peuvent être comprises, qu'elles sont intelligibles, qu'il y a convenance entre la pensée et l'être.

Le concept de raison, d'extension très large mais de signification un peu vague, se restreint et se détermine dans certaines autres notions, si importantes, elles aussi, à la pensée humaine qu'on ne voit pas comment elle pourrait effectuer, si elle en était privée, son travail organisateur de l'expérience. Nous n'avons malheureusement pas la place de les passer ici en revue et d'étudier chacune d'elles en détail. Mentionnons seulement cette idée de *cause* dont il est fait si grand usage soit dans l'expérience commune, soit dans les sciences de la nature, soit dans la psychologie, soit enfin en métaphysique; elle tient une telle place dans l'élaboration de nos connaissances qu'on les désorganiserait radicalement si on l'arrachait de notre esprit. Elle n'est pas d'une définition aisée, quoi qu'il puisse en sembler tout d'abord; il y a plutôt des idées de cause qu'une idée de cause; néanmoins, sous ces diverses conceptions, on retrouve

cette croyance commune de la raison humaine qu'une chose ne peut arriver sans être relative à une autre chose antérieure en quoi se trouve la raison de son apparition; rien de ce qui commence ne s'explique par soi; un commencement absolu est une notion qui répugne à notre esprit. Tout événement se rattache donc à un antécédent nécessaire et suffisant que nous appelons sa cause; dans la nature, cet antécédent est toujours le même pour un fait donné; et c'est cette uniformité de la causalité naturelle qui rend possibles les prévisions de la science.

2° *Origine des principes premiers.* — 1. Sur ce point, une âpre bataille s'est livrée à travers les siècles et se livre encore entre empiristes et rationalistes. Tantôt les deux doctrines ont revêtu, chacune de leur côté, des formes extrêmes qui les ont portées au pôle opposé l'une de l'autre; tantôt, au contraire, elles se sont présentées sous des formes adoucies et mitigées qui semblaient préparer un rapprochement et faisaient croire à une conciliation possible. En réalité, l'option s'impose pour l'une ou l'autre; car elles impliquent deux conceptions différentes de l'esprit humain. Pour l'une, l'esprit est façonné par l'expérience; pour l'autre, il la façonne, l'ordonne, l'organise. Pour la première, il n'existe que par les faits; pour la seconde, il existe en face des faits, il est une activité primitive, une nature donnée qui s'exerce d'après ses lois propres. Selon l'empirisme, il est une réceptivité pure, une « table rase », une feuille blanche sur laquelle les phénomènes viennent s'inscrire; et de l'accumulation des expériences naissent certaines manières habituelles de penser auxquelles on a donné le nom de principes, mais qui ne le méritent point, puisqu'elles sont dérivées des faits et que seule l'expérience est principe de connaissance. Selon le rationalisme, cette accumulation de phénomènes divers ne donnerait lieu qu'à un chaos inintelligible si l'esprit qui les perçoit et les enregistre n'était doué du pouvoir de les interpréter; la sensation ne s'éclaire pas elle-même, sans quoi elle aurait la même valeur pour l'animal que pour nous; si elle prend pour l'homme un tout autre sens que pour la bête, c'est que la raison humaine projette sur elle la lumière qu'elle tient de ses propres lois, lois universelles et nécessaires, qui dominent le relatif, qui introduisent de l'unité dans la diversité des phénomènes, de la fixité dans leur flot mouvant, qui, par conséquent, sont vraiment des principes premiers de connaissance.

2. L'empirisme a eu beau jeu contre certaines formes outrées du rationalisme qui ont professé un imprudent dédain de l'expérience, multiplié indiscrètement les idées et vérités premières et prétendu qu'elles existent toutes faites dès le principe dans l'esprit où, selon la comparaison de Leibniz, elles pourraient se lire à découvert comme l'édit du prêteur sur son album. Mais il ne doit pas se hâter de triompher de ces trop faciles succès. Ses coups rencontrent une solide résistance quand ils sont dirigés contre un rationalisme modéré qui fait à l'expérience la très large part qui lui revient, reconnaissant que non seulement elle fournit à l'esprit la matière du savoir, mais encore qu'elle l'aide à prendre conscience des lois essentielles par lesquelles il discipline cette matière. En outre, l'empirisme lui-même n'arrive point à repousser victorieusement les attaques de ses adversaires, attaques motivées par des insuffisances que n'ont pu corriger les perfectionnements qu'il s'est donnés au cours des âges. Il ne rend compte ni de la présence de certains éléments dans l'intelligence humaine ni de l'œuvre magnifique qu'elle a produite. Si l'esprit humain, pure réceptivité à ses débuts, avait été façonné par les mains de l'expérience, on ne devrait point trouver en lui l'universel ni le nécessaire; car les faits, même s'ils s'accumulent les uns sur les autres, s'ils s'associent les uns avec les autres, restent toujours particuliers et contingents; or, manifestement, l'esprit pose des affirmations qu'il revêt de ce double caractère d'universalité et de nécessité. Puis, comment se fait-il, s'il n'a existé primitivement que l'expérience, sans aucun principe organisateur, qu'elle ne soit pas restée ce qu'elle était tout d'abord, ce qu'elle est encore pour l'animal, expérience pure, aveugle, désordonnée, contradictoire même dans ses apparences ? Loin de demeurer telle, elle est devenue la matière de sciences multiples qui ont remporté jusqu'ici d'éclatants succès et auxquelles l'avenir en réserve sans doute de plus étonnants encore. Ce merveilleux édifice des connaissances humaines se serait-il donc élevé tout seul, comme une cathédrale enchantée dont les pierres seraient venues se placer les unes sur les autres ? Non, il a un architecte, un constructeur : l'esprit humain; l'expérience est nécessaire à l'esprit, mais aussi l'esprit à l'expérience; de ces deux sources originales jaillit la science.

3° *Valeur ontologique des principes premiers.* — 1. Cette question de la valeur ontologique des principes premiers est étroitement liée à celle de leur origine, sans toutefois se confondre entièrement avec elle. Souvent, l'empirisme ne la pose même pas, tellement il néglige tout ce qui touche à la métaphysique; et s'il la pose, il la résout par la négative. Puisque l'esprit résulte des faits, qu'il est leur œuvre, il ne peut les dépasser; le fait constitue au dehors l'unique réalité, et au dedans, par la sensation qui le représente, à la fois l'unique matière et l'unique forme du savoir humain. Pour certains empiristes, par exemple les associationistes anglais, l'esprit n'est même pas un miroir fidèle des faits et de leurs relations immédiates; les habitudes contraignantes de pensée que nous avons contractées au contact de l'expérience sont des modalités intellectuelles purement subjectives, et c'est en vertu d'une double illusion que nous les croyons innées et objectives. Avec Spencer, il est vrai, nous revenons à un certain réalisme; l'évolution de l'esprit humain est englobée dans l'évolution générale; c'est la nature, si l'on peut ainsi dire, qui pétrit l'intelligence par l'intermédiaire de l'organisme et du cerveau; et en la pétrissant, elle imprime en elle ses lois; de sorte que nos principes sont la traduction interne des relations externes des faits. Mais cet accord de fait de nos lois mentales avec les lois du milieu extérieur où nous vivons ne nous garantit point que nos principes soient des formules de la vérité éternelle et absolue; et du reste, dans l'hypothèse de l'évolutionnisme, peut-il y avoir une vérité éternelle et absolue ?

2. D'autre part, le rationalisme n'a point toujours sauvegardé la valeur métaphysique de la raison. Nous en avons une preuve dans la philosophie kantienne. Elle est, en un sens, plus rationaliste que celle de Descartes et de Leibniz; mais tous ces éléments *a priori* avec lesquels elle construit si laborieusement l'esprit humain ne nous révèlent rien de la réalité métaphysique; ils sont des lois subjectives, qui tiennent à l'essence même de notre constitution mentale, qui ne varient pas et ne varieront jamais dans l'espèce humaine, que nous imposons aux phénomènes pour les percevoir et les penser, mais qui sont aussi impuissantes à appréhender les choses en soi que nos yeux à saisir les sons ou nos oreilles les couleurs. Nous organisons le monde des phénomènes, mais nous y sommes prisonniers; l'être échappe et échappera éternellement à la pensée.

Mais cet agnosticisme, dont nous ne pouvons entreprendre ici la discussion, n'a apporté aucune raison

solide contre cette *philosophia perennis* qui a toujours cru à la convenance de la pensée et de l'être. Les principes de notre raison ne nous permettent point seulement d'organiser scientifiquement le donné expérimental; ils ont encore la force de le dépasser et d'en scruter les conditions dernières. La logique de la pensée humaine s'accorde avec la logique des choses; et si nous cherchons le principe de cet accord, nous le trouvons dans la Raison suprême d'où émanent et la nature et l'esprit et qui, calculatrice infaillible, a créé toutes choses avec nombre, poids et mesure.

Eug. Lenoble.

4. JUGEMENTS ECCLÉSIASTIQUES.

— On appelle jugement ecclésiastique la série des actes par lesquels une controverse, portant sur une matière qui est du ressort de l'Église, est discutée et décidée selon les règles devant un tribunal ecclésiastique.

On distingue deux sortes de jugements : le jugement au *contentieux* (nous dirions : au civil) qui a pour objet les droits des personnes physiques ou morales ou la déclaration de faits juridiques les concernant; et le jugement au *criminel*, qui a pour objet une peine à infliger ou à déclarer. C. 1552.

Les causes qui sont du ressort exclusif de l'Église sont les suivantes : celles qui concernent les choses spirituelles (v. g. le mariage des baptisés), ou annexes aux spirituelles (v. g. les revenus d'un bénéfice); — la violation des lois ecclésiastiques, la détermination du caractère peccamineux d'un acte, l'infliction de peines ecclésiastiques; enfin toutes les causes contentieuses ou criminelles concernant les personnes protégées par le privilège du for (clercs, religieux, même laïcs et novices, et laïcs menant la vie commune assimilés aux religieux).

Il y a des causes mixtes qui, soit par leur nature, soit en vertu d'un privilège, ou de la coutume, ou de conventions tacites ou expresses, sont du ressort et de l'Église et de l'État : dans ces causes, il y a lieu à *prévention*, et c'est la première autorité saisie qui étudie et décide l'affaire. C. 1553.

Le demandeur, qui saisit les juges séculiers d'une cause mixte déjà portée devant le juge ecclésiastique, peut être puni, et est privé du droit d'agir au for ecclésiastique contre la même personne dans la même cause et dans les causes annexes. C. 1554.

Les règles que nous allons exposer ne concernent ni le tribunal du Saint-Office, qui a ses règles propres et ses usages, ni les tribunaux inférieurs dans toutes les causes qui concernent le Saint-Office. Des règles spéciales (c. 654-668) concernent les jugements pour le renvoi des religieux. C. 1555.

I. Organisation judiciaire. — I. Détermination du for compétent. — 1° *Causes réservées.* — Le Saint-Siège n'ayant pas d'autorité au-dessus de lui ici-bas ne peut être jugé par personne. Les causes qui le concernent sont réservées à Dieu. C. 1556.

Le souverain pontife personnellement a seul le droit de juger : 1. les souverains, leurs fils et filles, et leurs héritiers présomptifs; 2. les cardinaux; 3. les légats du Saint-Siège, et, au criminel, les évêques, même titulaires.

Seuls les tribunaux du Saint-Siège peuvent juger : 1. les *évêques*, au civil. Toutefois, si la cause ne concerne que les droits ou biens temporels d'un évêque, elle sera jugée ou bien. avec le consentement de l'évêque, par un tribunal diocésain collégial composé de l'official et des deux plus anciens juges synodaux, ou bien par le juge immédiatement supérieur; 2. les *diocèses ou autres personnes morales ecclésiastiques qui n'ont pas de supérieur au-dessous du souverain pontife* : par exemple les religions exemptes, les congrégations monastiques, etc.

Lorsque le souverain pontife a évoqué d'autres causes à son tribunal, c'est au juge que lui-même désigne à les instruire et à les décider. C. 1557.

N.-B. Dans toutes ces causes réservées, l'incompétence des autres juges est *absolue*. C. 1558.

2° *Causes non réservées.* — On ne peut citer quelqu'un en première instance que devant un juge ecclésiastique *compétent* suivant les règles que nous avons à préciser. A noter cependant qu'il ne s'agit plus ici d'incompétence absolue (comme pour les causes réservées) mais d'incompétence *relative*. Pour déterminer le for compétent, il faut déterminer celui du *défendeur*. Si le défendeur a plusieurs fors (c'est-à-dire, peut être cité devant plusieurs juges également compétents), c'est au demandeur à choisir entre ces divers fors. Cependant, certaines causes ont un for *nécessaire* et ne laissent pas le choix au demandeur entre les divers fors du défendeur : ce sont les *actiones de spolio* qui doivent être intentées devant l'Ordinaire du lieu où se trouve la chose dont quelqu'un se prétend spolié (voir c. 1698 sq.); les causes concernant un bénéfice, même non résidentiel, qui doivent être jugées devant l'Ordinaire du lieu du bénéfice; les causes concernant une administration, qui doivent être jugées devant l'Ordinaire du lieu de cette administration; enfin les causes concernant des héritages ou des legs pieux qui doivent être jugées devant l'Ordinaire du lieu du domicile du testateur, à moins qu'il ne s'agisse de l'exécution pure et simple (et non de la validité) du legs. Dans tous les autres cas, le demandeur peut s'adresser à n'importe quel juge compétent à l'un des titres suivants : 1. On peut citer quelqu'un devant l'Ordinaire du *lieu où il a domicile* ou *quasi-domicile*. Cet Ordinaire a juridiction sur son sujet même absent. C. 1561. Celui qui se trouve à Rome, même pour peu de temps, peut y être cité comme s'il y avait domicile; mais il a le droit de demander d'être renvoyé à son propre Ordinaire. Celui qui habite Rome depuis un an a le droit de décliner le for de son Ordinaire et d'être cité, s'il l'exige, à un tribunal romain. C. 1562. Un vagus a son propre for dans le lieu de sa résidence actuelle; un religieux, dans le lieu de sa maison. C. 1563. — 2. On peut citer quelqu'un devant l'Ordinaire du *lieu où se trouve la chose* en litige, toutes les fois que l'action est dirigée contre cette chose. C. 1564. — 3. On peut citer quelqu'un, pourvu qu'il soit présent, devant l'Ordinaire du *lieu où le contrat a été passé*, ou doit être exécuté. Mais dans l'acte contractuel, les contractants peuvent faire élection d'un lieu où même absents ils puissent être cités à comparaître en vue de déclarer l'obligation d'en presser l'exécution, ou de l'accomplir. C. 1565. — 4. L'accusé a pour for compétent celui du *lieu où le délit a été commis*. Même s'il a quitté le lieu après le délit, le juge du lieu a droit de le citer à comparaître et de le juger. — 5. Le juge d'une affaire peut juger les affaires qui lui sont *connexes*, à moins qu'un texte de loi ne le lui défende (par exemple, si cette affaire connexe est une cause réservée, ou une cause ayant un for nécessaire. Voir plus haut). — 6. Lorsque, pour une cause, deux ou plusieurs juges sont également compétents, c'est à celui qui le premier a légitimement cité le défendeur à poursuivre l'affaire.

II. Différents degrés de juridiction. — En raison de la primauté du pape, il est loisible à tout fidèle, dans le monde entier, de déférer au Saint-Siège au contentieux ou au criminel, toute cause le concernant, en première instance ou en appel, et à n'importe quel stade du procès. Cependant le recours au Saint-Siège, à moins que ce ne soit un *appel* d'une sentence judiciaire déjà rendue, ne suspend pas l'exercice de la juridiction dans le juge qui a déjà commencé à connaître ladite cause : il pourra donc poursuivre

l'affaire jusqu'à la sentence définitive, à moins qu'il ne soit prouvé que le Saint-Siège a évoqué cette cause à son tribunal. C. 1569.

A l'exception des causes réservées au Saint-Siège, ou évoquées par lui à son tribunal, toutes les causes devront être jugée par les divers tribunaux dont il va être question. Cependant tout tribunal peut envoyer à un autre tribunal une commission rogatoire pour qu'il procède, selon les règles, à l'examen ou à la citation des parties et des témoins, à l'inspection des documents ou de la chose en litige, à l'intimation des décrets, et autres actes du même genre. C. 1570. Celui qui a traité une affaire à un degré de la procédure, ne peut pas juger la même affaire à un un autre degré (par ex. en appel). C. 1571.

1° *Tribunal ordinaire de première instance.* — Dans chaque diocèse, et pour toutes les causes qui ne sont pas expressément exceptées par le droit, le juge de première instance est l'Ordinaire du lieu, qui peut exercer son pouvoir judiciaire soit par lui-même soit par d'autres, en se conformant aux règles du Code. Mais s'il s'agit des droits ou des biens temporels de l'évêque lui-même, de la mense ou de la curie diocésaine, le litige doit être déféré soit, avec le consentement de l'évêque, à un tribunal diocésain collégial composé de l'official et des deux plus anciens juges synodaux, soit au juge immédiatement supérieur. C. 1572. Nous avons expliqué ailleurs tout ce qui concerne les auxiliaires de l'évêque dans l'exercice de son pouvoir judiciaire. Voir CURIE DIOCÉSAINE, t. II, col. 663-665.

Dans les causes concernant des religieux, voici quel est le juge de première instance. Si le différend surgit entre religieux exempts appartenant à la même religion cléricale, à moins de disposition contraire des constitutions, le juge de première instance sera le supérieur provincial, ou, s'il s'agit d'un monastère indépendant (*sui juris*), l'abbé local. Si le différend surgit entre deux provinces, à moins de disposition contraire des constitutions, ce sera le supérieur général de la religion, par lui-même ou par un délégué; s'il surgit entre deux monastères, ce sera le supérieur général de la congrégation monastique. Enfin, si le différend s'élève entre personnes religieuses, physiques ou morales, appartenant à des religions différentes, ou entre religieux appartenant à la même religion mais non exempte ou laïque, ou encore entre un religieux et un clerc séculier ou un laïc, le juge de première instance sera l'Ordinaire du lieu. C. 1579.

2° *Tribunal ordinaire de seconde instance.* — Du tribunal d'un évêque suffragant, on fait appel au métropolitain. Dans les causes traitées en première instance devant le métropolitain, on fait appel à l'Ordinaire du lieu choisi, une fois pour toutes, par le métropolitain, avec l'approbation du Saint-Siège. C'est ainsi que l'archevêque de Paris a désigné l'évêque de Versailles comme devant juger en appel les causes traitées à Paris en première instance. Lorsqu'un archevêque n'a pas de suffragants, ou qu'un Ordinaire du lieu n'a pas de métropolitain (parce qu'il dépend immédiatement du Saint-Siège), les causes traitées devant eux en première instance doivent être portées en appel devant le métropolitain qui les convoque en concile provincial, et qu'ils ont eux-mêmes choisi une fois pour toutes à cet effet. Voir CONCILES, t. II, col. 339. Si l'affaire a été traitée par un tribunal religieux (voir plus haut), le juge d'appel sera le supérieur général pour les causes jugées devant le supérieur provincial, et le supérieur général de la congrégation monastique pour les causes jugées devant l'abbé local. C. 1594.

Le tribunal d'appel doit être organisé de la même manière que le tribunal de première instance, et suivre, en les adaptant, les mêmes règles de procédure. C. 1595. Si c'est un tribunal collégial qui a traité l'affaire en première instance, c'est aussi un tribunal collégial, comprenant autant de juges, qui doit la juger en appel. C. 1596.

3° *Tribunaux ordinaires du Saint-Siège.* — Comme nous l'avons dit plus haut, le souverain pontife est juge suprême pour l'univers entier. Il peut juger soit par lui-même, soir par les tribunaux qu'il a établis, soit par des juges qu'il délègue à cet effet. C. 1597. Les tribunaux ordinaires du Saint-Siège sont la *Rote* et la *Signature Apostolique*. Voir CURIE ROMAINE, t. II, col. 670, 671.

4° *Juges délégués.* — Les juges délégués doivent observer les règles concernant la juridiction déléguée (voir JURIDICTION). C. 1606. Le juge délégué par le Saint-Siège peut se servir des auxiliaires constitués dans la curie du diocèse où il doit juger; mais il peut aussi en choisir d'autres à son gré, à moins de disposition contraire du rescrit lui conférant la délégation. Quant aux juges délégués par les Ordinaires des lieux, ils doivent se servir des auxiliaires de la curie diocésaine, à moins que, dans un cas particulier et pour un motif grave, l'évêque n'ait décrété de leur constituer des auxiliaires extraordinaires qui leur soient propres.

II. Fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques. — I. LES PERSONNES QUI INTERVIENNENT AU PROCÈS. — 1° *Les juges et leurs auxiliaires.* — Un juge compétent ne peut pas refuser son ministère à la partie qui le lui demande légitimement. En le refusant, il s'exposerait à des dommages-intérêts, et à des peines, et même à la perte de son office. C. 1608 et 1625. Son premier acte est de voir s'il est compétent, et d'examiner l'exception d'incompétence qu'on pourrait lui opposer. C. 1609-1612. Il doit examiner aussi si le demandeur a le droit d'ester en justice. C. 1618, 1619. Si le juge, ou un de ses auxiliaires, est récusé comme suspect par l'une des parties, cette exception de suspicion doit être rapidement tranchée. C. 1613-1617. Juges et tribunaux doivent veiller à terminer les procès au plus vite et à ne pas les prolonger au delà de deux ans en première instance, et au delà d'un an en appel. C. 1620. Tous les membres du tribunal, sauf l'évêque lorsqu'il juge personnellement, doivent prêter serment de remplir exactement et fidèlement leur office. C. 1621, 1622. Le Code détermine aussi dans quelles circonstances ils sont tenus au secret. C. 1623, 1625. Il est interdit au juge et à tous ses auxiliaires d'accepter le moindre présent à l'occasion d'un jugement à rendre. C. 1624. Lorsque le juge prévoit que le demandeur n'acceptera probablement pas la décision si elle est contraire à sa demande, il peut l'obliger à déposer une certaine somme en garantie. C. 1626. Aux séances du tribunal, on ne doit admettre que ceux que le juge déclare nécessaires à l'expédition du procès, par exemple un interprète. C. 1640, 1641. Tous les actes judiciaires doivent être rédigés par écrit, autant que possible en latin, sauf les interrogations et les réponses des témoins, et autres choses semblables, qui doivent être rédigées en langue vulgaire. C. 1642-1644. Dès que le procès est terminé, les documents doivent être rendus aux parties, sauf, au criminel, ceux que le juge, en raison du bien public, croit devoir retenir pour les déposer aux archives (publiques ou secrètes) ou pour les brûler (lettres anonymes, ou lettres signées mais certainement calomnieuses). C. 1645.

2° *Les parties et leurs mandataires ou auxiliaires.* — Un procès suppose deux parties adverses : le demandeur (*actor*) et le défendeur (*reus*). N'importe qui peut être demandeur, à moins d'une prohibition légale; le défendeur légitimement cité est obligé de répondre.

Demandeur et défendeur, même s'ils ont constitué un procureur ou un avocat, doivent comparaître en personne quand le droit ou le juge l'exige. C. 1646, 1647. Lorsque le demandeur ou le défendeur sont des religieux, des mineurs, des interdits, des aliénés, des faibles d'esprit, des personnes morales, des excommuniés, le Code détermine dans quelles conditions eux, ou leurs représentants, peuvent ester en justice. C. 1648-1654.

Au criminel, un accusé doit toujours avoir un avocat, choisi par lui ou donné par le juge. Au contentieux, le juge donnera toujours aux mineurs un défenseur d'office. En dehors de ces cas, l'emploi d'un procureur (nous dirions : avoué) ou d'un avocat est facultatif. C. 1655. Les canons 1656-1666 traitent longuement des procureurs et des avocats.

II. Actions et Exceptions. — L'*action* est le droit reconnu à toute personne de réclamer ou de poursuivre en justice ce qui lui appartient ou ce qui lui est dû, ou mieux la voie de droit par laquelle se fait cette réclamation. L'*exception* est l'exclusion de l'action, c'est-à-dire toute défense dont l'accusé (ou défendeur) se sert pour retarder (exception *dilatoire*) ou même pour éluder tout à fait (exception *péremptoire*) l'action intentée contre lui. Sauf expresse réserve, tout droit peut se défendre par une action, et aussi par des exceptions. Actions (ou possessoire, ou pétitoire, etc.), et exceptions peuvent du reste se cumuler. C. 1667-1671. Les exceptions de leur nature sont perpétuelles, les actions au contraire peuvent au bout d'un certain temps se trouver prescrites, soit au contentieux, soit au criminel. C. 1701-1705. Pour les détails concernant certaines actions, voir le Code, c. 1672-1700.

III. Développement de la Procédure. — 1° Celui qui veut introduire une action doit présenter au juge compétent sa requête, ordinairement par écrit. Cette requête (*libellus litis*), datée et signée, et contenant les renseignements nécessaires, est admise ou rejetée au plus tôt par le juge. Si elle est rejetée, le demandeur peut recourir dans les dix jours au tribunal supérieur; si elle est admise, le juge *cite* par huissier, ou par lettre recommandée, le défendeur à comparaître, et notifie cette citation au demandeur pour que lui aussi se présente au jour et à l'heure fixés. C. 1706-1719. Si la résidence du défendeur est inconnue, la citation a lieu par *édit* (par affichage à la porte de la curie, ou par insertion dans les journaux). C. 1720. Lorsque la citation régulière a été faite, ou que les parties ont comparu spontanément, l'affaire n'est plus entière, le litige est pendant, et la prescription interrompue. C. 1725.

2° Dès que la partie citée contredit formellement devant le juge à la demande de son adversaire, l'objet du litige est constitué : il y a *contestatio litis*. Cependant, dans les affaires compliquées, le juge procédera à la *concordatio dubiorum*, en établissant, d'accord avec les parties, les formules des doutes à résoudre. Généralement, le juge ne doit pas recueillir les preuves ni entendre les témoins avant la *contestatio litis*. Lorsqu'elle a eu lieu, le demandeur ne peut plus modifier substantiellement sa requête; le juge doit fixer aux parties un délai convenable pour présenter leurs raisons; dès lors aussi l'*instance* commence. Elle pourra être *interrompue* pour les motifs indiqués dans le Code, c. 1733-1736; mais elle ne prendra fin qu'avec le jugement, à moins qu'auparavant le demandeur la laisse périmer ou y renonce. C. 1737-1741.

3° Le devoir du juge est alors d'instruire la cause. Pour cela, il interrogera les parties, il rassemblera les preuves ou indices de preuves, et il tranchera les questions incidentes.

a) Les *parties* interrogées doivent répondre et dire la vérité; à moins qu'il ne s'agisse d'un délit commis par elle. Le serment ne peut pas être déféré à l'accusé, au criminel; mais, au contentieux, il doit être déféré aux parties, si le bien public est en cause; il peut l'être aussi dans d'autres cas, si le juge le croit utile. C. 1742-1746.

b) Les *preuves* ne sont pas nécessaires pour les faits notoires, ni pour les faits admis des deux parties, ou présumés par la loi. Elles peuvent résulter de l'aveu judiciaire des parties (l'aveu extrajudiciaire est laissé à l'application du juge), c. 1747-1753; des dépositions des témoins, c. 1754-1791; des rapports des experts, c. 1792-1805; d'une descente sur lieux, c. 1806-1811; de documents publics ou privés, c. 1812-1824. Le juge peut aussi s'appuyer sur les présomptions légales, et aussi sur des présomptions de l'homme, pourvu que ces dernières soient tirées d'un fait certain et déterminé, en rapport direct avec l'objet du litige, c. 1825-1828. Le droit canonique est, sur ce point, plus exigeant que notre Code (art. 1353), qui tout en exigeant des présomptions « graves, précises et concordantes » les abandonne « aux lumières et à la prudence du magistrat ». Lorsque le juge n'arrive qu'à une demi-preuve, sans autre moyen de la compléter, il peut imposer aux parties, ou accepter d'elles, le serment *supplétoire*. Ce serment s'impose surtout quand il est le seul moyen de découvrir l'état civil et religieux d'une personne. C. 1829-1831. Il peut y avoir lieu, dans d'autres cas, au serment *estimatoire* ou au serment *décisoire*, c. 1832-1836.

c) Les questions *incidentes* que le juge peut avoir à résoudre sont nombreuses : exceptions diverses (incompétence, récusation des témoins, etc.); mesures provisionnelles (mise sous séquestre, caution à fournir, etc.) Le Code étudie spécialement la déclaration de contumace, lorsque le demandeur, ou le défendeur, ou tous deux, s'abstiennent de comparaître, c. 1842-1851; l'intervention d'un tiers au procès, c. 1852, 1853; et les attentats, c. 1853-1857. On appelle attentats les actes faits par une des parties au préjudice de l'autre et sans son consentement (ou par le juge au préjudice des parties) pendant le procès. Par exemple, l'aliénation de la chose dont la propriété est contestée.

4° Avant la discussion de la cause et la sentence, toutes les preuves consignées dans les actes et jusque-là secrètes doivent être *publiées* (ce qui veut dire que les parties et leurs avocats peuvent examiner les actes du procès et en demander copie), et le juge déclare l'*instruction close*. A partir de ce moment, toute preuve nouvelle est en principe interdite. Le juge donne alors aux parties un temps convenable pour préparer leurs défenses. Ces défenses doivent être écrites (parfois même imprimées : ce qui est de règle pour la Rote); lorsque les parties en ont pris connaissance, on leur accorde un bref délai pour y opposer une réplique. Il n'y a pas de plaidoiries orales devant les tribunaux ecclésiastiques : le juge peut seulement permettre une discussion orale modérée, afin de mettre en lumière quelques points bien précisés d'avance par écrit. C. 1858-1866.

5° Le juge peut alors prononcer *la sentence* définitive sur la question principale. (Les questions incidentes ont été réglées auparavant par décrets ou par sentence interlocutoire.) Pour prononcer une sentence, le juge doit avoir une certitude morale sur l'objet en litige. Il doit puiser cette certitude dans les actes et les preuves. A moins de preuve légalement efficace, il doit apprécier selon sa conscience les preuves alléguées. S'il n'a pu acquérir la certitude morale, il doit en principe débouter le demandeur. C. 1868-1875. Une fois rédigée, la sentence au plus tôt doit être *publiée* : pour cela, on peut ou citer les parties pour en entendre lecture, ou les inviter à venir en prendre

connaissance et à en demander copie, ou même, si c'est l'usage, leur en adresser copie par lettre recommandée. C. 1876, 1877.

6° Une fois la sentence rendue, la partie qui se croit lésée et aussi, quand ils interviennent au procès, le promoteur de la justice et le défenseur du lien peuvent généralement *faire appel* dans les dix jours au tribunal supérieur. Cet appel, une fois interjeté, doit être poursuivi dans le mois : si on n'y donnait pas suite, il serait non-avenu. C. 1878-1886. Tout appel, à moins qu'il ne soit dit expressément dévolutif, est suspensif et empêche l'exécution de la sentence. C. 1887-1891.

Si la sentence est nulle, le Code donne aux parties le droit perpétuel d'exciper de sa nullité, et le droit d'en demander l'annulation, pendant trente ans s'il s'agit d'une nullité irrémédiable, pendant trois ans s'il s'agit d'une nullité remédiable. Pendant le même temps, le juge a le droit de corriger la sentence nulle qu'il a rendue. C. 1892-1897.

Tant qu'une sentence n'est pas exécutée, un tiers intéressé, dont elle léserait les droits, peut en demander la revision ou en appeler au tribunal supérieur. C. 1898-1901.

7° Lorsqu'une sentence n'a pas été frappée d'appel dans les délais légaux, elle passe à l'état de chose jugée (les causes relatives à l'état des personnes ne deviennent pourtant jamais chose jugée). La réintégrande ou *restitutio in integrum* est cependant accordée à certaines conditions aux mineurs, et même aux majeurs dans le cas d'une injustice évidente et clairement prouvée de la chose jugée. C. 1687, 1688; 1905-1907. Lorsqu'une sentence est passée à l'état de chose jugée, elle peut être sur l'ordre du juge exécutée. Le juge n'en pourrait ordonner auparavant l'exécution provisoire que s'il s'agissait de mesures provisionnelles, ou de prestations alimentaires, ou s'il y avait une grave nécessité : toutes précautions devraient être prises alors pour indemniser l'adversaire si la sentence venait à être révoquée. C. 1917-1924.

IV. Frais du procès et assistance judiciaire. — Tout procès au contentieux entraîne des frais pour les parties. Pour les tribunaux romains, ils sont déterminés par des documents pontificaux; pour les tribunaux inférieurs, il appartient au concile provincial ou à une assemblée d'évêques de fixer ces frais, ainsi que les honoraires des avocats, des procureurs, des traducteurs, des copistes, etc. Le juge peut exiger du demandeur un dépôt d'argent, ou une caution suffisante pour les frais du procès, l'indemnité des témoins, les honoraires des experts. La partie condamnée doit en principe payer tous les frais, même ceux de la partie adverse. Cependant, assez souvent, le juge répartira équitablement ces frais entre les deux parties.

Les pauvres, complètement incapables de payer les frais, ont droit à l'assistance gratuite; ceux qui ne le sont qu'en partie ont droit à une diminution des frais. C'est au juge à accorder, après enquête, cette assistance gratuite ou cette diminution des frais; il pourra la retirer, si, au cours du procès, il s'aperçoit qu'on l'avait trompé. Dans le cas d'assistance gratuite, le juge désignera au pauvre un avocat d'office (ou, à défaut d'avocat, lui fera désigner un défenseur par l'Ordinaire du lieu). L'avocat désigné doit accepter, sous peine de punition pouvant aller jusqu'à la suspense de son office. C. 1908-1916.

Remarque. — Pour être complet, il nous resterait à expliquer les moyens légaux destinés à éviter les procès (transaction, arbitrage), et les modifications apportées par le Code à la procédure générale que nous avons exposée, lorsqu'il s'agit de procès criminels, de procès matrimoniaux, ou de procès relatifs à la validité d'une ordination. C. 1925-1998. Sans parler des procès de béatification et de canonisation dont il sera parlé ailleurs (voir Saints), nous renvoyons au mot Religieux ce qui concerne la procédure relative à leur renvoi; au mot Peines la procédure (non judiciaire) concernant la suspense *ex informata conscientia*. Voir aussi au mot Curés la procédure contre les clercs non résidents (t. II, col. 651), la procédure relative à l'amotion et à la translation des curés amovibles ou inamovibles (t. II, col. 657-660), et la procédure contre les curés négligeant leurs devoirs paroissiaux (t. II, col. 656).

F. Cimetier.

5. JUGEMENT TÉMÉRAIRE. — I. Nature. — Il consiste à penser mal de son prochain volontairement et sur des indices légers et insuffisants. Il est contraire au huitième commandement de Dieu : *Faux témoignage ne diras, ni mentiras aucunement.* Il est une injustice, car il lèse la réputation d'autrui, un bien que chacun estime et auquel il a droit, jusqu'à ce qu'il n'y ait pas de certitude de sa malice.

On distingue trois degrés jusqu'au jugement téméraire : *a*) le *doute*, quand on suspend délibérément son jugement et sans raison suffisante, concernant l'honnêteté du prochain; *b*) le *soupçon*, lorsqu'on pense avec une grande crainte de se tromper, et sur de légers indices, que le prochain a mal fait; *c*) l'*opinion*, quand on juge probable, et à la légère, la malice d'autrui. Le jugement téméraire proprement dit est un assentiment *ferme* de l'esprit au péché ou au vice du prochain, sans raisons suffisantes. Dans tous ces cas, la témérité, donc le péché, vient de ce qu'on pense mal d'autrui, sans motifs proportionnés. Douter de l'honnêteté du prochain, la soupçonner, la croire probable et l'affirmer, ne sont pas défendus, quand on a des raisons suffisantes, car le jugement n'est plus téméraire.

Saint Thomas assigne trois causes au jugement téméraire : 1. parce qu'on est soi-même mauvais, l'on pense du mal des autres; 2. parce qu'on est mal disposé pour le prochain, on le juge défavorablement au moindre prétexte; 3. la longue expérience rend soupçonneux, comme on le constate chez les vieillards qui ont souvent éprouvé les défauts d'autrui, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LX, a. 2. Elles se résument dans ces trois mots : *malice* du juge, *haine* et *envie*, *expérience de la fragilité humaine*. Les deux premières montrent la perversité du juge, et augmentent la malice de l'acte; la troisième la diminue. Les jugements téméraires sont donc plus excusables, par soi, chez les vieux que chez les jeunes, parce qu'ils impliquent moins de malice chez le juge.

II. Malice du jugement téméraire. — *Le jugement téméraire proprement dit est une grave injure, quand il est en matière grave.* Il s'agit du jugement téméraire proprement dit, c'est-à-dire : *a*) *Certain :* un doute, un soupçon, une opinion ne sont pas ordinairement graves, même en matière considérable, parce qu'ils ne causent pas, d'ordinaire, une grave injure. — *b*) *Délibéré*, ou porté avec une conscience suffisante de la gravité de l'injure et de la légèreté des motifs; si le jugement est soudain, fait plutôt par légèreté que par malice, le péché ne sera que véniel : de là, beaucoup de jugements téméraires, même graves, ne sont que légèrement coupables. — *c*) Fondé sur des motifs gravement *insuffisants;* s'ils ne le sont que faiblement, le péché ne sera pas grave. La gravité dépend de multiples circonstances : de la personne qui est jugée, du temps, du lieu, etc. Ainsi, il ne sera pas téméraire de juger en mal une femme de mauvaise vie qui parle longuement à un homme corrompu; mais il le serait, s'il s'agissait d'un homme honnête. De même, il est permis de supposer une inten-

tion mauvaise à un inconnu qui entre nuitamment et en secret dans une maison, mais non à une personne connue qui vient de jour. — *d*) En matière *grave*, c'est-à-dire léser gravement la réputation d'autrui. Cette gravité tient à la qualité de la personne qui est jugée, et aux circonstances. Attribuer une faute considérable à un pécheur notoire ou à un criminel sera véniel; ce serait mortel si c'était à une personne honorable. Dans le premier cas, le tort est minime, puisque l'individu est déjà perdu de réputation, mais non dans le second.

La thèse que nous exposons est certaine. C'est pourquoi l'Évangile défend à plusieurs reprises le jugement téméraire : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugé, car vous serez jugé comme vous aurez jugé les autres... Ne condamnez pas et vous ne serez pas condamné. » Matth., VII, 1, 2. Saint Paul dit aux Romains, II, 1 : « Vous êtes inexcusables, vous qui jugez; en jugeant les autres, vous vous condamnez, car vous faites les mêmes choses. »

Nous avons dit que le doute, le soupçon et l'opinion téméraires étaient, ordinairement, véniels. En deux cas, ils peuvent être mortels : *a*) S'il s'agit d'un très grave péché et d'une personne tout à fait honorable, par exemple attribuer à un prêtre un péché d'hérésie ou de vol, sans fondement sérieux : un simple doute ou soupçon de ce genre fait un tort grave. *b*) Si quelqu'un nourrit de graves doutes par *haine* ou *envie* : la gravité de la faute vient du motif.

L'on n'est pas obligé, cependant, quand la conduite du prochain n'est pas claire, de prendre le parti qui le favorise, mais c'est de la vertu de le faire, ou de s'abstenir de juger. On peut aussi se mettre en garde, sans juger témérairement, par exemple placer son argent sous clef, pour que les domestiques ou les étrangers ne le dérobent pas. C'est là une précaution de simple prudence.

Tous les jugements téméraires sont regardés comme d'une seule espèce morale, quel que soit leur objet : il n'est donc pas nécessaire de préciser celui-ci. Il suffit de dire s'ils sont graves ou légers. Mais là-dessus, comme pour les autres péchés, le confesseur peut se contenter de la probabilité, sans exiger la certitude. Ce principe pratique incontestable est important à retenir, car il facilite singulièrement la tâche du prêtre et du pénitent qui, sans cela, se noieraient dans une mer de recherches ou d'interrogations, rendant la confession exagérément onéreuse et redoutable, alors qu'elle est la planche de salut après le péché.

François Girerd.

1. JUGES. — On définit le juge : une personne publique établie par l'autorité légitime pour dire et définir le droit. De là l'importance du juge, et son rôle de premier plan dans la société, car il ne suffit pas de faire des lois, il faut les interpréter et les appliquer aux cas concrets, quand il y a doute ou contestation, ou prononcer les sanctions légales, dans les délits et les crimes. C'est là le juge proprement dit, par opposé au *juré*, dont nous parlerons à ce mot. Il est appelé à juger deux sortes de causes : les *civiles*, c'est-à-dire les procès entre les citoyens, et les *criminelles* ou contraventions aux lois du pays. Nous n'envisageons ici que le juge civil ou laïque.

Ce qui intéresse le moraliste à son sujet, ce sont les qualités qu'il est de son devoir de posséder et la manière dont il doit s'acquitter de ses fonctions.

1° Il lui faut, d'abord, la *science compétente*, afin que ses jugements soient justes, autrement il s'expose à nuire au prochain. Il doit connaître les lois et la jurisprudence, et plus son poste est élevé, plus sa science doit être éminente. Un juge qui n'a pas la science compétente, doit démissionner ou s'instruire, sous peine de n'être pas en règle avec sa conscience. Il doit étudier aussi la cause particulière qui lui est soumise, d'une manière convenable, écouter les arguments pour et contre que les avocats apportent. Un juge qui fait du tort, d'une façon *coupable*, soit par incapacité, soit par négligence, est tenu de réparer. Si c'est innocemment, il doit avertir la partie lésée, afin qu'elle puisse, par appel ou autrement, défendre ses droits.

2° Il doit montrer une *intégrité parfaite*, ne pas juger par haine ou amitié, céder aux prières ou aux menaces, mais obéir seulement à sa conscience. C'est pourquoi tous les Droits lui défendent de recevoir de l'argent ou des cadeaux, en *paiement* de la cause qu'il doit juger. Il ne lui convient même pas d'accepter des dons offerts par pure *libéralité*, car ils enchaînent sa liberté et le portent à juger injustement, en faisant douter de son intégrité. Quelques théologiens excep-tent les *petits* présents, parce que sans influence sur le jugement; d'autres pensent qu'on peut recevoir de l'argent pour traiter avec plus de soin une affaire difficile et qui demande un travail extraordinaire, ou pour l'expédier avant une autre, quand plusieurs jouissent du même droit, mais ce sont là choses à déconseiller, dangereuses et indignes d'un homme honorable.

3° Il doit juger *suivant les lois et les arguments produits*. Il n'est pas législateur, mais *interprète;* il ne doit pas agir selon sa science *privée*, mais celle qu'il a comme juge, c'est-à-dire suivant les dépositions. Telle est la règle générale, à laquelle on concède quelques exceptions. Le juge qui, de science privée, sait que l'accusé est coupable, doit l'absoudre s'il n'a pas été convaincu juridiquement, car il vaut mieux, pour le bien commun, qu'un coupable soit absout, que l'ordre judiciaire troublé. Si, au contraire, la faute est juridiquement prouvée, et le juge *sûr* de l'innocence, les théologiens ne sont pas d'accord. Les uns, avec saint Thomas, disent qu'il doit éviter de le juger, poursuivre l'enquête ou le renvoyer, si possible, à un tribunal supérieur, sinon le condamner pour respecter l'ordre judiciaire. Les autres, par exemple Lugo, distinguent : s'il s'agit d'une amende, qu'il l'impose; si c'est la prison ou la peine capitale, qu'il absolve, car il est intrinsèquement mauvais de priver un innocent de la vie ou de la liberté. D'autres, enfin, interdisent de le condamner en toute hypothèse.

Dans les causes *criminelles* qui requièrent le jury, celui-ci peut juger d'après ce qu'il sait en conscience et ne doit jamais condamner un innocent; les juges proprement dits doivent s'en tenir à cette déclaration, mais ils peuvent, dans certains pays comme la France, infliger la peine *minima* s'ils croient l'accusé innocent, parce qu'ils ont le pouvoir de proportionner le châtiment au délit. Ils pourraient encore omettre une formalité, pour donner lieu à un nouvel examen et à une autre sentence.

Lorsque les preuves alléguées laissent la chose *douteuse*, il faut absoudre dans les causes *criminelles*, car l'on doit favoriser l'accusé et ne condamner que lorsque la faute est certaine. Dans les causes *civiles*, la partie qui possède peut retenir, suivant l'axiome : *dans le doute, meilleure est la condition du possesseur;* si ni l'un ni l'autre ne possède, on doit adjuger l'objet à celui qui y a droit plus probablement. C'est pourquoi Innocent XI, le 2 mars 1679, a condamné la proposition suivante : « Il est probable que le juge peut prononcer d'après la moindre probabilité. » Si la probabilité est égale de part et d'autre, l'on doit persuader ou imposer un arrangement à l'amiable.

4° Si la loi est *manifestement injuste*, il faut distinguer. Quand elle s'oppose seulement à la lo *ecclésiastique*, par exemple à l'immunité des clercs, que

le juge demande, si possible, à l'autorité religieuse la permission de juger la cause. Lorsqu'elle est contraire à la loi *naturelle* ou *divine*, le juge ne doit pas condamner, mais plutôt démissionner, car ce serait faire, autrement, une action intrinsèquement mauvaise. Cependant, si la peine était *légère*, il pourrait l'infliger, pour ne pas perdre sa place, car l'innocent est censé consentir, pour le bien public. Dans ces principes, des magistrats chrétiens ont trouvé une ligne de conduite pour ordonner en conscience les inventaires, décréter les expulsions des religieux et la liquidation de leurs biens. Ils n'y ont pas vu une attaque contre Dieu ou un attentat aux droits naturels, mais seulement au for ecclésiastique, qui n'oblige pas toujours avec de très graves inconvénients.

Le juge qui a porté *coupablement* une sentence injuste, doit la réparer, même si c'est difficile, soit en révoquant sa décision, soit en avertissant d'appeler, et il paiera les frais du nouveau jugement. Si c'est d'une manière *non coupable*, qu'il fasse de même, s'il le peut *facilement*, mais il n'est pas tenu aux frais. Quand, au contraire, il n'impose pas une *amende* prescrite par la loi, il est dispensé de la payer lui-même, bien qu'il ait pu manquer à son devoir, parce qu'il a contrevenu seulement à la justice légale, non à la justice commutative, qui seule oblige à restitution.

Une sentence *certainement juste* crée une obligation de conscience. Celle qui est *certainement injuste* n'a aucune valeur morale, mais il est expédient d'en appeler plutôt que lui résister ouvertement ou user de la compensation occulte. Si la justice de la sentence est *douteuse*, l'on peut en appeler, mais en attendant elle oblige, car dans le doute *la présomption est pour le supérieur*.

François GIRERD.

2. JUGES (LIVRE DES). — I. Objet, division et but. II. Auteur et date. III. Caractère historique. IV. Jephté, Samson.

I. OBJET, DIVISION ET BUT. — Le livre des Juges (ce dernier mot sera expliqué tout à l'heure) raconte, dans ses traits les plus saillants, l'histoire des Israélites depuis la mort de Josué jusqu'au temps de Samuel exclusivement.

Il comprend : *a*) une introduction, I-III, 6, laquelle renferme deux parties parallèles entre elles. La première dépeint l'état politique d'Israël, après la mort de Josué, relativement aux Chananéens qui n'avaient pas été dépossédés; la seconde décrit l'état religieux des Israélites, si peu constants, depuis la mort de Josué, dans la fidélité à leur Dieu, prospères quand ils le servent, punis quand ils se laissent aller à l'idolâtrie, jusqu'à ce qu'ils se convertissent; — *b*) l'histoire de sept juges, III, 7-XVI; d'où sept sections : Othoniel, Aod, Débora et Barac, Gédéon, Abimélech, Jephté, Samson; — *c*) deux appendices, XVII-XXI, dont l'un narre l'histoire de l'idolâtrie des Danites, et l'autre le crime des habitants de Gabaa et la guerre qui s'ensuivit. L'unité des chapitres III, 7-XVI apparaît clairement dans la répétition régulière des formules suivantes : « Ils firent le mal devant le Seigneur; » « Ils crièrent vers le Seigneur qui leur suscita un sauveur; » « Et la terre se reposa (tel nombre) d'années. »

Ces formules révèlent manifestement le but, indiqué du reste dans l'introduction, que poursuit l'auteur sacré. La conclusion pratique qui découle de sa thèse, c'est la nécessité d'être fidèle à Dieu ou de lui revenir, si l'on s'est éloigné de lui.

II. AUTEUR ET DATE. — Il n'y a pas, à ce sujet, de tradition chrétienne. Et c'est pourquoi les exégètes catholiques ont soutenu des opinions très différentes. Le P. Lagrange a, dans quelque mesure, accepté le sentiment de l'école dite critique, lequel, avec d'appréciables nuances, s'applique pareillement au Pentateuque, à Josué (voir ces mots) et aux Juges. Il a été, jusqu'ici, peu suivi des nôtres. Mais plusieurs (Cornély, de Hummelauer, Mangenot, etc.) n'hésitent pas à reconnaître, dans ce dernier livre comme dans les précédents, l'existence de divers documents. L'unité certaine de l'ouvrage, disent-ils, se concilie fort bien avec l'utilisation de documents que l'auteur inspiré se serait assimilés et auxquels il aurait communiqué l'unité de pensée et de style. De qui sont les documents, et qui a rédigé le livre, nous l'ignorons.

La date précise n'est guère plus connaissable. La rédaction des appendices suppose l'existence de la royauté : quatre fois, en effet, il y est dit qu' « alors il n'y avait pas de rois en Israël ». D'autre part, d'après I, 21, les Jébuséens habitent encore Jérusalem, et, d'après XIX, 11, cette ville ne compte pas d'Israélites : or David, la septième année de son règne, en chassa les premiers et y introduisit les seconds. C'est donc sous Saül ou au début du règne de David qu'il faudrait placer la rédaction définitive ou, au moins, d'une partie notable des documents. Si le rédacteur définitif n'avait vécu que plus tard, c'est qu'il aurait utilisé les documents sans les modifier substantiellement : en pareil cas, la date de l'écrit actuel n'offrirait plus qu'un intérêt secondaire pour l'apologiste biblique; l'essentiel, pour celui-ci, serait d'être certain que les documents datent au plus tard des premiers temps de la royauté et qu'ils n'ont pas été dénaturés.

III. CARACTÈRE HISTORIQUE. — L'auteur entend établir une thèse; mais de là à conclure que les faits allégués ne sont pas réels, il y a loin : au contraire, pour que la thèse soit démontrée, il importe qu'elle se fonde sur des faits existants. Par ailleurs, la sincérité de l'écrivain n'est pas à contester. Mais était-il exactement informé ? A cette question, la seule qui se pose sur ce point, on peut répondre : « C'est évident pour les faits qui terminent la période des Juges dont il a été contemporain. Quant aux autres faits, il les a connus par les documents qu'il a vraisemblablement utilisés et qui remontaient plus haut, sûrement par les souvenirs attachés à certains lieux et par la tradition orale. De même qu'il ne faut pas exagérer la valeur de cette dernière, de même il serait excessif de la rejeter totalement. Il est avéré que dans les lieux où se sont accomplis des faits importants, on en garde longtemps le souvenir. Il en a été ainsi surtout aux époques où, l'écriture étant encore peu répandue, la mémoire possédait une ténacité spéciale. » Et il faut ajouter : « Les livres postérieurs de la Sainte Écriture font allusion formelle à un certain nombre de faits racontés dans le livre des Juges, les citent à côté d'autres dont personne ne conteste la réalité et par là rendent témoignage à leur caractère historique. »

IV. JEPHTÉ, SAMSON. — Les juges dont il est question dans le livre que nous étudions, n'étaient pas ce que l'on appelle de ce nom dans nos langues modernes. A l'époque que décrit cet ouvrage, les différends étaient, chez les Israélites, jugés par les chefs de famille, à la porte de la ville. Le mot *juges* désigne ici des héros, des libérateurs, lesquels n'avaient d'autre autorité que celle que leur conféraient, avec la mission divine, leur bravoure et leur habileté. Ce pouvoir, circonscrit et local, ne durait que le temps nécessaire au salut d'Israël. Une fois sa mission remplie, le juge reprenait à son foyer la modeste place qu'il y occupait auparavant.

Parmi les treize juges (Barac ne fit qu'exécuter les ordres de Débora, et Abimélech, qui essaya d'usurper la royauté, ne fut pas un juge proprement dit, un libérateur), on en distingue sept petits et six grands. De ces derniers, quatre sont particulièrement fameux :

Débora, la prophétesse, dont le cantique V, d'une

belle et forte poésie, est un hymne de louange au Dieu des combats, dans lequel, en même temps, la bénédiction et la malédiction sont passionnément distribuées aux vaillants et aux lâches;

Gédéon, VI-VIII, qui, avec ses trois cents braves, défit Madian et Amalec. Pour l'encourager dans sa mission, Dieu avait opéré deux miracles : celui du feu dévorant l'holocauste, et celui de la toison couverte de rosée ;

Enfin, Jephté et Samson. Sur ces derniers, quelques détails sont nécessaires.

1. Jephté, X, 6-XII, que l'épître aux Hébreux, XI, 32, loue, comme Gédéon, Barac et Samson, pour sa « foi » et non pour tous ses actes indistinctement, est connu pour le vœu abominable qu'il fit et pour la façon odieuse dont il l'accomplit.

« A l'exemple des peuples chananéens, a-t-on écrit à ce propos, Jephté crut s'attirer les faveurs de son Dieu, Iahveh, en promettant de lui sacrifier le premier être vivant et humain qui se présenterait à lui à son retour dans sa maison... Le premier être vivant qui accourut au devant de Jephté rentrant dans sa maison, ce fut sa fille unique qui était vierge. Le malheureux père lui permit d'aller pleurer pendant deux mois sa virginité sur les montagnes, car c'était un opprobre pour une femme israélite de mourir sans laisser de postérité, Is., XLVII, 8 sq.; XLIX, 21; Luc., I, 25, et au bout de ce temps il l'immola à Iahveh, XI, 39. — Le texte sacré paraît bien dire que Jephté fit le vœu d'immoler réellement un être vivant et qu'il l'accomplit tel qu'il l'avait formulé. Les mots *offrir en holocauste*, XI, 31, forment une expression consacrée pour exprimer l'immolation d'une victime. C'est ainsi que tous les anciens commentateurs, soit juifs soit chrétiens, ont entendu ce passage. Si telle n'était pas l'interprétation de ces mots, il faudrait reconnaître avec beaucoup d'exégètes des derniers siècles que Jephté voua sa fille à Dieu en lui imposant la virginité. Mais dans l'ancien Orient on ne regardait pas la virginité comme un état agréable à Dieu (les nazaréens, comme Samson, étaient consacrés à Dieu et cependant étaient engagés dans les liens du mariage) et, pour ce motif, elle ne pouvait former la matière d'un vœu. D'ailleurs, l'immense douleur de Jephté, les deux mois accordés à la jeune fille pour pleurer sa virginité, les lamentations annuelles de ses compagnes, ne s'expliquent bien que dans l'hypothèse d'un sacrifice réel et sanglant. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXVIII, a. 2, ad 2um, apprécie la conduite de Jephté en disant avec saint Jérôme : « Il fut insensé en formant ce vœu sans discrétion et il fut impie en l'accomplissant, » puisque la loi [Deut., XII, 31] interdisait les sacrifices humains. Il est probable, d'ailleurs, qu'on peut alléguer en sa faveur la bonne foi : bien des siècles plus tard, les Juifs croyaient encore qu'une promesse oblige toujours quelles que soient les circonstances dans lesquelles elle a été faite. Lagrange, *Saint Marc.*, in-8, Paris, 1911, p. 176. »

Beaucoup de nos contemporains, même chrétiens, ne pensent point différemment. Ce n'est pas pour rien que nos catéchismes contiennent, sur ce sujet, la demande et la réponse suivantes :

Est-il permis de promettre par serment une chose mauvaise et ensuite de l'exécuter ?

Non, il n'est pas permis de promettre par serment une chose mauvaise, et ce serait une nouvelle faute de l'exécuter.

2. Samson, plus encore que les juges précédents, est connu des gens du monde : plaisanteries, opéra, etc. Ce héros eut une conduite morale fort peu édifiante (Dalila et autres faits et gestes) : la Bible, l'épître aux Hébreux en particulier, XI, 32, n'entendent pas le louer pour ce genre d'exploits. Une seule question doit nous occuper à son sujet : le récit du livre des Juges qui le concerne, XIII-XVI, a-t-il vraiment un caractère historique ?

Parmi les commentateurs catholiques, anciens et modernes, quelques-uns font sans doute des réserves; mais, dans l'ensemble, ils tiennent l'histoire de Samson pour substantiellement réelle. La thèse générale que l'auteur développe ici comme dans le reste du livre, demande que les faits sur lesquels il l'appuie, soient réels au moins dans leur substance; au surplus, les précisions topographiques et la couleur locale du récit conviendraient moins à une fable, à une légende.

Il est vrai que ces chapitres abondent en faits bizarres. Mais à cette difficulté on peut répondre : « Pour qui étudie attentivement les épisodes de la vie de Samson, ils paraissent moins étranges. Tuer un jeune lion ne dépassait pas les forces naturelles d'un homme (David encore jeune accomplit le même exploit, I Reg., XVII, 34, 35). — Les chacals (et non les renards), très nombreux en Palestine, voyagent par bandes et se trahissent par leurs cris. Aussi est-il possible de les prendre, quoique avec difficulté. Du reste, Samson dut trouver des compagnons disposés à le seconder dans cette singulière aventure. — L'expédient par lequel il voulut affamer les Philistins en brûlant leurs moissons n'est pas un fait isolé dans l'histoire. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 189, 190. — Quant aux autres exploits, frapper (battre) mille hommes avec une mâchoire d'âne, briser des cordes neuves et vieilles, transporter sur une montagne les portes de Gaza, ils ne dépassent peut-être pas les forces d'un hercule, puisque nous ignorons les circonstances dans lesquelles ils se sont déroulés. D'ailleurs, vouloir ici tout justifier naturellement ce serait du rationalisme. Dieu avait donné à Samson une force extraordinaire, miraculeuse, dépendant du port de sa chevelure et là se trouve l'explication complète de ses exploits. La chevelure n'était pas la cause réelle, physique et véritable de la force de Samson, elle n'en formait que la condition; Dieu lui avait donné cette force prodigieuse comme une qualité permanente à la condition qu'il porterait sa chevelure comme un signe de sa consécration au Seigneur, de son nazaréat. »

— « Au temps où les Juges gouvernaient... » C'est en ces termes que s'ouvre le livre, si charmant, de Ruth. Nous en parlerons au mot RUTH.

J.-M. Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903; E. Mangenot, art. *Juges*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1846-1859; A. Condamin, art. *Jephté*, dans le *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. II, col. 1270-1272; V. Zapletal, *Der biblische Samson*, Fribourg (Suisse), 1906; L. Desnoyers, art. *Juges*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1832-1862.

J. BRICOUT.

1. JUIF ERRANT. — On dit souvent que le Juif errant de la légende représente le peuple déicide, condamné à vagabonder, sans patrie, par tout le monde. Or les érudits prétendent que cette légende, — qui a pris corps au Moyen Age, en un temps où, à les croire, on n'était guère symboliste, — ne comporte pas d'interprétation ethnique. Son héros est, affirment-ils, un individu, en qui ne se personnifie pas proprement le peuple d'Israël.

C'est au début du XIIIe siècle que Kartaphilus fait son apparition. Portier de Pilate, il avait frappé au visage le Christ pendant la montée au Calvaire, et, en punition de son crime, il avait été condamné par Dieu à ne jamais mourir : il vivait encore en Arménie. Suivant une autre version, Kartaphilus, repentant, avait été baptisé sous le nom de Joseph. Ailleurs, en Russie, Kartaphilus s'appelait Malkus. Pendant deux ou trois siècles, on perd la trace de Kartaphilus. Mais, au XVIe siècle, il surgit de nouveau, en Allemagne et

dans les Pays-Bas : il se nomme maintenant Ahasvérus. Cet Ahasvérus était un cordonnier juif, qui, supplié par Jésus montant au Calvaire de le laisser reposer sur le seuil de sa maison, l'en avait brutalement chassé, et Jésus-Christ lui avait répondu en le maudissant : « Tu marcheras éternellement. » L'existence du Juif errant devient un objet de croyance pour bien des gens. La légende d'Ahasvérus fait éclore une multitude de Juifs errants, simulateurs ou névropathes, qui se répandent à travers l'Europe pour exploiter habilement la crédulité publique. On signale l'apparition du Juif errant en 1623 dans les Pays-Bas, en 1888 dans le pays des Mormons en Amérique, où le héros légendaire était porteur d'une attestation écrite qu'il était bien le Juif errant.

Avant même que l'évêque arménien eût révélé en Angleterre Kartaphilus, dès 1223, le midi de l'Europe avait son Juif errant, Johannes Botedeus, en français Jean Boutedieu. La légende du Juif errant a dû naître en Orient, en Judée peut-être, en tout cas dans le bassin de la Méditerranée.

On sait que le Juif errant a, depuis longtemps, sa complainte.

Est-il rien sur la terre
Qui soit plus surprenant
Que la grande misère
Du pauvre Juif errant?
Que son sort malheureux
Paraît triste et fâcheux!

De la chanson populaire il existe plusieurs versions, dans diverses langues. La chanson française date de la fin du XVIIIe siècle. Elle célèbre l'arrivée du Juif errant à Bruxelles-en-Brabant. Ahasvérus y porte le nom tout nouveau, pseudo-hébreu, d'Isaac Laquedem. La chanson ne compte pas moins de trente-deux couplets.

(D'après une conférence de M. Philippot, professeur à la Faculté des Lettres de Rennes, résumée par l'*Ouest-Éclair* du 22 février 1926.)

J. Bricout.

2. JUIFS (Histoire). — I. Les Juifs avant Jésus-Christ. II. Les Juifs aux origines chrétiennes, III. Les Juifs depuis la ruine de leur indépendance nationale.

I. LES JUIFS AVANT JÉSUS-CHRIST. — I. Histoire politique. II. Histoire religieuse.

I. Histoire politique. — Sur beaucoup de points, la chronologie reste incertaine. C'est d'après le P. Synave, Chronologie biblique, t. II, col. 155-157; t. III, col. 678, que nous indiquons certaines dates, approximatives ou précises. Pour le détail des faits, voir divers articles : Abraham, etc. : ici on se borne à une vue d'ensemble.

Abraham, de la race de Sem, quitte la Chaldée et vient au pays de Chanaan (première moitié du XXIe siècle ou première moitié du XXe; vingt siècles environ avant l'ère chrétienne). Une famine l'oblige à séjourner quelque temps en Égypte, mais il finit par se fixer à Mambré, non loin d'Hébron. Joseph, l'un des douze fils de Jacob, est conduit par la Providence en Égypte, et y attire son père et sa famille (première moitié du XIXe siècle ou fin du XVIIIe). Après plus de quatre siècles de développement dans la terre de Gessen, la famille de Jacob, qui se voit persécutée en Égypte et qui est maintenant assez forte pour s'emparer, à main armée, de la terre que Dieu a promise à ses pères, sort du pays des Pharaons. L'exode se fait sous la direction de Moïse, de la tribu de Lévi, vers 1400 ou 1230. Josué, de la tribu d'Éphraïm, parachève l'œuvre de Moïse, introduit les Hébreux en Chanaan, que l'on conquiert et qu'on se partage. Après la mort de Josué, les tribus, qu'aucun lien politique ne réunit, se développent avec des alternatives de misère et de prospérité : c'est le temps des Juges, qui dure 300 ans ou 150 ans environ.

Vers 1040, les tribus éprouvent le besoin d'avoir, à l'exemple des peuples environnants, un roi qui assure leur force par une unité plus réelle et plus stable. Samuel leur donne Saül, de la tribu de Benjamin. Mais Saül désobéit au Seigneur, et c'est la tribu de Juda qui prend définitivement possession du pouvoir avec David (1013-973). Jérusalem devient la capitale de la nation, et le royaume de David s'étend de l'Euphrate au Nil. Salomon (973-933) succède à son père : il construit le temple, et développe l'administration et le commerce du pays. Malheureusement, il déplaît à son peuple et aux gens pieux par ses faiblesses pour les dieux étrangers comme par ses excessives dépenses.

A sa mort, en 933, le royaume se divise. Roboam, fils de Salomon, ne garde que les deux tribus de Juda et de Benjamin : c'est le royaume de Juda ou du Sud; Jéroboam forme, avec les dix autres tribus, le royaume d'Israël ou d'Éphraïm ou du Nord. Le royaume d'Israël compte dix-huit rois, de Jéroboam à Osée; il finit, en 722 ou 721, par la ruine de Samarie, sa capitale, et la déportation en Assyrie. Enclin, par politique et par penchant naturel, à s'écarter de plus en plus des traditions mosaïques et à se rapprocher de l'idolâtrie, il avait eu bien des princes aussi impies que pervers, Achab par exemple. Le royaume de Juda compte vingt rois, de Roboam à Sédécias, et subsiste 135 ans de plus que le royaume d'Israël. Les instincts idolâtriques y sont aussi puissants et y sont aussi favorisés par bon nombre de ses rois. Quelques-uns de ceux-ci, Ézéchias, Josias, etc., se signalent cependant par leur zèle pour les traditions religieuses des ancêtres, que défendent les prophètes. En 587 ou 586, Jérusalem est détruite par Nabuchodonosor, roi de Babylone, et les notables du pays sont déportés en Chaldée.

La captivité de Babylone se prolonge jusqu'en 538 ou 536. Ninive avait cessé d'être en 612; Babylone tombe, en 539, aux mains du perse Cyrus, et bientôt les Juifs peuvent rentrer dans leur patrie.

Ceux qui sont revenus en Palestine y restaurent Jérusalem, le temple, et forment un État primitivement soumis à la suzeraineté des Perses, puis successivement à la domination des Grecs, des Égyptiens, des Syriens. Vers l'an 165, la persécution d'Antiochus Épiphane provoque le soulèvement des Machabées. La Judée reconquiert son indépendance en 142 et la garde jusqu'en 63, année où les Romains, sous la conduite de Pompée, s'emparent de Jérusalem et réduisent le pays en province romaine, qu'administrent d'abord Hérode et ses fils, puis des procurateurs. En l'an 70 de notre ère, Titus assiégera et détruira, une fois de plus, Jérusalem.

II. Histoire religieuse. — Nous ne faisons, dans cette deuxième partie, que résumer et citer l'importante étude que M. E. Touzard a consacrée à la religion d'Israël, dans J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* Paris, 1911, t. II, p. 5-158. Cf. *ibid.*, p. 538-543.

Il y a mis en lumière « cet admirable développement de la révélation qui, d'étapes en étapes, enrichissant sans cesse le trésor des croyances, transformant et épurant sans relâche les pratiques, devait préparer l'avènement du culte parfait de l'humanité »; mis en lumière, aussi, le fait qui caractérise la religion d'Israël et « la distingue de toutes les autres histoires similaires », à savoir que, « en toute vérité, la religion du peuple de Dieu fut double » : et ce fait singulier et ce développement merveilleux, qui s'expliquent mutuellement, sont quelque chose d'unique dans l'histoire des religions.

Abraham et les autres patriarches n'adorent qu'un

seul Dieu. Ce monothéisme, si humble qu'en fussent peut-être les commencements, élevait déjà Israël bien au-dessus des autres peuples sémitiques, comme de tous les peuples anciens.

Avec Moïse la révélation se précise. C'est surtout de la mémorable théophanie du Sinaï que « date la grande différence qui existera entre Israël et les nations... La partie la plus fondamentale des clauses de l'alliance » que Iahveh veut bien conclure avec Israël, est le Décalogue. Iahveh ne s'y présente pas seulement comme le seul Dieu qu'Israël doive adorer; il « apparaît en même temps comme un Dieu moral ». Il réclame « de son peuple la pratique de l'équité, de la bonté et des autres vertus qui sont la base de la moralité ». Ainsi Iahveh était mis « à un rang tellement à part au-dessus des dieux des nations qu'il ne pouvait manquer de les éclipser tous ». Et pour qu'Israël soit plus profondément pénétré de l'idée de la spiritualité de Iahveh, le Décalogue défend de faire aucune image taillée représentant le vrai Dieu : l'arche sera simplement le signe de sa présence.

Longtemps encore, Israël restera attaché « au vieux fond sémitique qu'il a hérité de ses ancêtres. A partir des règnes de David et de Salomon, sans doute, l'on verra se faire jour et gagner du terrain d'autres idées qui ont leur point de départ dans la révélation du Sinaï, se développer certains des rites et autres usages que consacrent les codes de la Loi; mais souvent ces idées et ces pratiques auront grand'peine à se dégager des influences qu'exerceront sur elles des idées et des pratiques analogues, en vigueur dans le milieu chananéen ». Sous Salomon et plus encore sous Achab, on revit même « le culte de Baal en honneur sur cette terre d'Israël de laquelle il avait été expulsé ».

« Mais voici qu'au nom d'Achab s'associe celui d'Élie et qu'avec celui-ci commence la série des grands prophètes réformateurs, » de « ces grands inspirés du VIIIe siècle qui, sans prétendre rien innover, ont si vigoureusement lutté pour ramener leurs contemporains à un plus juste sentiment de la religion des ancêtres. » D'autres se contentent d'une religion « toute de routine, de pratiques extérieures, souvent ouverte aux plus graves abus »; eux posent, « à la base de toute religion agréable à Dieu, la réforme morale et la poursuite de l'idéal dont il exige la réalisation et donne l'exemple. » Iahveh est souverainement juste; et bien qu'ils ne perdent pas de vue le privilège d'Israël, bien qu'ils montrent Iahveh tout prêt à s'émouvoir et à pardonner, les prophètes proclament que, pour les mêmes fautes, Israël sera condamné aux mêmes peines que les autres peuples. Ainsi parlent Amos et Osée en Israël, et, au même temps, Isaïe et Michée en Juda.

Aux yeux des prophètes, « le châtiment devait avoir le caractère d'une épreuve...; puis, sur sa nation purifiée, devenue à nouveau digne de ses faveurs, Iahveh se plairait à répandre ses meilleures bénédictions. C'est ainsi que la prédication prophétique aboutissait aux brillantes perspectives de l'espérance messianique. » Isaïe voit le « Serviteur de Iahveh » ramenant d'exil les tribus de Jacob, portant la lumière jusqu'aux extrémités de la terre, consommant son œuvre d'universel salut par ses douleurs et ses meurtrissures. « C'est ainsi qu'il s'acquiert une existence immortelle, au milieu d'une postérité nombreuse, faite de tous ceux qu'il aura justifiés... La vision si évangélique du Juste souffrant rejoint de la sorte les perspectives que d'autres oracles rattachaient à l'œuvre du Messie triomphant. »

« Les prophètes d'après l'exil n'abandonnent aucune des espérances chères à leurs prédécesseurs; et s'ils expliquent à leurs disciples la raison des délais divins, ils le pressent de hâter, par leur conversion, l'heure, toujours très proche, de Iahveh. » Alors se produisit « le mouvement d'idées qui aura pour terme la distinction d'un double Israël ». On comprit que, pour réaliser plus sûrement l'œuvre de Dieu et conserver son peuple, « il ne fallait compter que sur une élite », le « véritable Israël ». Esdras réclama la séparation d'avec les étrangers; ceux qui acceptèrent sa réforme résolurent de vivre à l'écart des Juifs infidèles : le « judaïsme » était fondé. La Loi, c'est-à-dire le Pentateuque, devint l'objet d'un culte et la règle de la vie. Son observation « donnait à la communauté juive beaucoup de cohésion et d'unité; elle ne pouvait qu'accentuer, devant le reste du peuple, les tendances séparatistes qu'Esdras avait consacrées ». Il convient de noter que, cependant, « ni le judaïsme ni le pharisaïsme ne sont tout entiers dans le zèle et le scrupule de la Loi » : les Psaumes mettaient à la portée du peuple qui les chantait les plus beaux sentiments que pût inspirer la doctrine des prophètes, et les livres sapientiaux faisaient connaître les spéculations des sages. Les doctrines de la Sagesse divine, de la préexistence du Messie ou du Fils de l'homme, des sanctions de l'au-delà se précisent, s'enrichissent dans les apocalypses et la littérature canonique des Juifs alexandrins.

Jésus peut venir : les Juifs que n'aveugle pas l'attachement aux côtés matériels de l'espérance messianique, le reconnaîtront pour le Messie attendu. Grâce à lui et à ses apôtres, le Dieu d'Israël, conformément aux prophéties, va devenir le Dieu des nations, de tous ceux qui répondront à l'appel divin par la conversion du cœur.

Sur le « judaïsme » strictement dit, voir, outre l'étude précitée de E. Touzard, p. 121-153, l'art. *Judaïsme* de L. Dennefeld, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 1581-1668 (tiré à part, Paris, 1925). Nous en citons les premières lignes : « Par judaïsme on entend la religion et l'histoire des Israélites à l'époque postexilienne. Puisque le peuple élu dans sa grande majorité n'a pas reconnu Jésus comme Messie, cette seconde époque de ses destinées dépasse la phase biblique pour se continuer jusqu'à la destruction de l'État juif et la dissolution de la nation. Elle s'étend donc du retour des exilés à l'échec du soulèvement de Barkokéba sous l'empereur Adrien (538 avant Jésus-Christ, 145 après Jésus-Christ). L'étude de cette période est d'une grande importance, d'abord parce que le judaïsme est le prélude immédiat du christianisme : c'est d'une manière générale dans les formes judaïques que les idées et institutions de l'Ancien Testament sont devenues la base du Nouveau; c'est spécialement dans le cadre du judaïsme que s'est formé l'Évangile. Abstraction faite de cette connexion étroite avec le christianisme, le judaïsme en lui-même a pris de nos jours une portée qu'on ne soupçonnait pas il y a quelques dizaines d'années. En renversant la conception traditionnelle de l'histoire religieuse du peuple juif, en particulier de l'origine de ses productions littéraires, la critique assigne à cette forme religieuse dans l'évolution d'Israël un rôle beaucoup plus saillant qu'autrefois. Position discutable à bien des égards, mais qui impose en tout cas l'obligation de mieux connaître cette suprême période qui clôt l'histoire du peuple de Dieu. » Sources, histoire politique, institutions, partis religieux et politiques, idées religieuses, pratiques religieuses, rapports entre le judaïsme et le milieu païen : ces divisions de l'étude de M. Dennefeld en indiquent l'importance.

J. Bricout.

II. LES JUIFS AUX ORIGINES CHRÉTIENNES. — Il existait alors chez le peuple juif deux groupes bien distincts : les Juifs palestiniens qui constituaient, pour ainsi dire, le corps de la nation et habitaient la terre d'Israël; les Juifs de la dispersion (en grec *Diaspora*), disséminés chez les Gentils sous forme de colonies nombreuses. Mais, avant de résumer à grands traits l'histoire de ces deux groupes d'une physionomie si différente, il convient de signaler les principales sources communes d'information : les écrits canoniques; les ouvrages de la littérature apocryphe

voir APOCRYPHES DE L'ANCIEN TESTAMENT; les œuvres de Josèphe et de Philon, voir JOSÈPHE et PHILON; enfin les parties les plus anciennes de la littérature rabbinique des Talmuds (Mischna, Tosephta, Midraschim).

I. LE JUDAISME PALESTINIEN. — Pour tout ce qui concerne la géographie, l'archéologie au sens large, la vie privée du peuple juif, voir PALESTINE. Ici trois points seulement : I. État politique. II. État social. III. État intellectuel et religieux.

I. ÉTAT POLITIQUE. — Depuis la prise de Jérusalem par Pompée (63 avant Jésus-Christ), la Palestine était passée sous la domination de Rome. Toutefois, même après les derniers Asmonéens (63-37 av. J.-C.), les Juifs conservèrent une certaine autonomie, soit sous le règne des Hérodes, soit sous le gouvernement des procurateurs romains, jusqu'à la ruine complète de leur nation.

1° *La dynastie des Hérodes.* — D'origine iduméenne et de religion juive, les princes de cette famille régnèrent en Palestine depuis l'an 37 avant Jésus-Christ jusqu'au IIe siècle de l'ère chrétienne. Leur autorité était plus apparente que réelle. On l'a comparée assez justement à celle des grands rajahs de l'Inde anglaise ou encore à celle de nos princes protégés de Tunisie et du Maroc. En fait, leurs titres et l'étendue de leur puissance varièrent souvent et ils ne conservèrent un semblant de pouvoir qu'à force de souplesse et d'habileté. Un intérêt spécial s'attache à leur histoire, car ils ont été mêlés à plusieurs événements de la vie de Notre-Seigneur et de l'Église primitive.

1. *Hérode le Grand (37-4 avant Jésus-Christ).* — Proclamé roi des Juifs par le sénat romain (40), il dut, pour conquérir sa couronne, lutter trois ans contre Antigone, dernier représentant de la dynastie asmonéenne. Ambitieux sans scrupule, il établit solidement sa domination dès la première partie de son règne (37-25), en se débarrassant par le meurtre de tous ses ennemis politiques. La seconde période (25-13) fut très prospère, grâce surtout à l'amitié de l'empereur Auguste dont Hérode, en politique avisé, resta le courtisan servile. Ses dernières années (13-4) furent remplies par des malheurs domestiques. Cruel et passionné, il fit couler le sang de nombreuses victimes, sans même avoir égard à sa parenté la plus proche. Il mourut détesté de tous ses sujets. C'est sur la fin de sa vie qu'il faut placer la nativité de saint Jean-Baptiste, Luc., I, 5 sq., la naissance de Notre-Seigneur, Matth., II, 1, la venue des mages à Jérusalem et leur enquête au sujet « du roi des Juifs qui vient de naître », Matth., II, 1-8, enfin le massacre des saints Innocents, Matth., II, 13-18.

2. *Les fils d'Hérode le Grand.* — A la mort d'Hérode, son royaume fut partagé entre trois de ses fils : *a*) *Archélaüs (4 av.-6 ap. Jésus-Christ)* reçut la Judée, la Samarie et l'Idumée avec le titre d'ethnarque. Au début de son règne, il réprima sévèrement une guerre civile et c'est précisément pour se soustraire à sa cruauté que saint Joseph, au retour de l'Égypte, ne voulut pas revenir en Judée. Matth., II, 22. Il gouverna en véritable tyran. Accusé par les Juifs, il ne put se justifier devant l'empereur Auguste et fut banni à Vienne, dans les Gaules. Ses États furent incorporés à la province romaine de Syrie et administrés par un procurateur sous les ordres du légat ou propréteur de cette province. — *b*) *Hérode Antipas (4 av.-39 ap. Jésus-Christ)* succéda à son père dans le gouvernement de la Galilée et de la Pérée avec le titre de tétrarque. Monarque débauché, il fit jeter en prison et décapiter saint Jean-Baptiste qui lui reprochait son union doublement illégitime avec Hérodiade. Matth., XIV, 3-12. Sa méfiance fut excitée lorsqu'il entendit parler des miracles de Jésus, Marc., VI, 14-16, et sa ruse perfide lui attira de la part du Sauveur l'épithète de renard. Luc., XIII, 31-33. Durant la passion, Pilate lui renvoya Notre-Seigneur, mais le prince juif, déçu dans sa curiosité, se contenta de tourner le Christ en dérision. Luc., XXIII, 6-12. Ses complaisances pour Hérodiade le perdirent : il vint à Rome briguer le titre de roi. Accusé de complot devant l'empereur Caligula, il fut exilé à Lyon et mourut en Espagne. — *c*) *Philippe (4 av.-34 ap. Jésus-Christ)*, demi-frère d'Antipas, reçut en héritage l'Iturée, la Batanée, la Gaulanitide, la Trachonitide et la région de Panias avec le titre de tétrarque. Ce prince doux et pacifique est simplement nommé dans Luc., III, 1; Matth., XVI, 13; Marc., VIII, 27. A sa mort, ses États furent annexés pour un temps à la province romaine de Syrie. Il ne faut pas le confondre avec un autre fils d'Hérode, appelé aussi Philippe dans les évangiles, Matth., XIV, 3; Marc., VI, 17; celui-ci, premier mari d'Hérodiade, resta simple particulier.

3. *Les derniers représentants de la dynastie des Hérodes.* — *a*) *Hérode Agrippa Ier (37-44 ap. Jésus-Christ)*, petit-fils d'Hérode le Grand par Aristobule, avait mené une existence très mouvementée avant de recevoir de Caligula la tétrarchie de Philippe et celle de Lysanias avec le titre de roi (37). La faveur impériale lui valut encore, peu de temps après, la tétrarchie d'Antipas (40), et, lorsque l'empereur Claude y ajouta la Judée et la Samarie (41), tout le royaume d'Hérode le Grand se trouva reconstitué à son profit. Son règne très court fut l'âge d'or des pharisiens. Pour plaire aux Juifs, il persécuta l'Église de Jérusalem : il fit périr Jacques, frère de Jean, et emprisonner saint Pierre, Act., XII, 1-19. Après sa mort, à Césarée, Act., XII, 20-23, ses États furent de nouveau réunis à la province romaine de Syrie. — *b*) *Hérode Agrippa II (50-100 ap. Jésus-Christ)*, son fils, n'obtint que plus tard et seulement une partie de son royaume. D'abord roi de Chalcis (50), il reçut bientôt de Claude les tétrarchies de Philippe et de Lysanias (53), et plus tard, de Néron, certaines parties de la Galilée et de la Pérée (61). Mais il ne posséda jamais que l'ombre du pouvoir, sans aucune autorité. Détesté des Juifs, il vécut toujours en excellents termes avec les Romains. C'est ainsi que le procurateur Festus le mit au courant de l'accusation portée contre saint Paul, Act., XXV, 13-27, et que l'Apôtre eut l'occasion de prononcer devant lui, à Césarée, un célèbre discours apologétique. Act., XXVI. Lorsque éclata la grande insurrection juive (66), il essaya, mais en vain, de calmer les esprits. La lutte engagée, il se rangea du côté du plus fort et joignit ses troupes aux armées romaines. Il en fut récompensé, après la prise de Jérusalem, par un agrandissement de territoire. On ne sait pas grand'chose sur la fin de son règne, encore moins sur ses sentiments intimes à l'égard de la nouvelle religion chrétienne.

2° *Les procurateurs romains.* — De cet aperçu rapide sur l'histoire des Hérodes il ressort qu'aux origines chrétiennes la Palestine fut soumise à des régimes politiques différents, sous l'hégémonie impériale : tantôt le gouvernement des princes iduméens, tantôt le contrôle direct des procurateurs. — 1. *Dans l'ensemble*, ces magistrats romains furent très durs pour les habitants et le régime brutal qu'ils leur imposèrent contribua à les pousser à la révolte. Les Juifs, il est vrai, ne rendaient pas leur tâche facile Il exista toujours entre Juifs et Romains une profonde hostilité : payer l'impôt était pour un Juif une véritable ignominie; ceux qui le percevaient, les publicains, étaient universellement méprisés. Jamais la Rome païenne ne parvint à conquérir l'esprit et le cœur des fils d'Israël. — 2. *En particulier* : *a*) Les procurateurs de Judée, qui administrèrent cette province de l'an 6

à l'an 41, furent de véritables tyrans. Ils résidaient à Césarée de Palestine, mais au temps de la Pâque ils montaient à Jérusalem pour surveiller la foule des pèlerins et assurer le maintien de l'ordre. Le plus célèbre d'entre eux est Ponce-Pilate (26-36) qui condamna Jésus à mort. Maladroit et violent, parfois cruel, il montra, en la circonstance, la lâcheté d'un ambitieux sans scrupule. — *b*) De l'an 44 à l'an 66, et, après la guerre juive, de l'an 73 à l'an 135, l'autorité des procurateurs romains s'étendit, en réalité, à la Palestine tout entière. Leur administration, le plus souvent despotique, suscita des soulèvements continuels pour aboutir à la ruine complète de la nation juive. Seuls Félix et Festus sont mentionnés dans le Nouveau Testament. Act., XXIII-XXVI.

3° *Les insurrections et la catastrophe finale.* — On peut distinguer plusieurs étapes dans cette lutte du peuple juif pour l'indépendance. — 1. *Les séditions particulières* (*4 av.-66 ap. Jésus-Christ*). Sous le règne d'Hérode le Grand toute agitation ne pouvait qu'avorter. Aussitôt après sa mort les émeutes éclatèrent nombreuses. Ce fut un temps propice aux révolutionnaires plus ou moins imposteurs. Ils réussirent parfois à entraîner des bandes de fanatiques qui lâchaient pied au premier contact avec les troupes romaines. L'histoire a conservé le nom de quelques-uns d'entre eux : Judas le Galiléen, Theudas, un inconnu surnommé l'Égyptien. — 2. *Le soulèvement général et la fin de l'État juif* (*66-70*). La grande guerre d'indépendance ne fut pas davantage conduite par les chefs naturels de la nation, qui en percevaient trop clairement l'issue fatale. Ces partisans de l'ordre eurent tôt fait d'être débordés, lorsque, sous l'impulsion du zélote Éléazar, se déchaîna, en 66, la fureur populaire, attisée au début par le procurateur romain lui-même, et bientôt après par les premiers succès remportés sur les armées impériales. Presque toute la Palestine tomba alors entre les mains des rebelles et partout s'organisa la défense. Vespasien, chargé de réduire l'insurrection, conquit d'abord la Galilée (67), puis arriva non loin de Jérusalem où, de nouveau, régnaient la terreur et la guerre civile (68). Proclamé empereur (69), il confia à son fils Titus le soin d'achever son œuvre. Celui-ci continua les opérations, mais il attendit, avant de donner l'assaut à la Ville sainte (10 avril 70), que les Juifs fussent bien affaiblis par les dissensions intestines. Ils opposèrent néanmoins une résistance farouche qui se prolongea près de cinq mois, jusqu'au 6 septembre 70, malgré les horreurs de la famine. L'incendie du temple et la prise de la citadelle de Sion obligèrent les derniers insurgés à se rendre. La répression fut terrible. La population fut massacrée, déportée, vendue à l'encan. Jérusalem, détruite de fond en comble, restait comme un témoignage manifeste de la prophétie du Sauveur. — 3. *La catastrophe finale et la ruine de la nation juive* (132-135). Déjà sous Trajan (115-117), les Juifs, surexcités par leurs malheurs, s'étaient révoltés dans tout l'Orient. Ceux de la Palestine se soulevèrent une dernière fois sous Hadrien (132). Le chef de l'insurrection, le fameux Bar-Kokéba, reconnu pour Messie, prit Jérusalem qui commençait à renaître de ses cendres et proclama l'indépendance du pays. La guerre dura trois ans et demi. Les Romains réussirent à réprimer la révolte et se montrèrent impitoyables dans le châtiment. Presque toute la population mâle fut massacrée. Jérusalem devint une ville païenne, Ælia Capitolina, et son accès fut interdit aux Juifs. Sur les ruines du temple s'éleva un sanctuaire en l'honneur de Jupiter. La nation juive était déracinée de la terre d'Israël.

II. État social. — Au-dessus des masses populaires composées en grande majorité de paysans, mais aussi de pêcheurs, d'artisans et d'hommes d'affaires, il y avait en Palestine, à l'époque de Notre-Seigneur, des classes « dirigeantes ». Pour mieux saisir l'importance de leur rôle, examinons : 1. Les institutions officielles du judaïsme; 2. Les partis religieux et politiques.

1° *Les institutions officielles du judaïsme.* — 1. *Le sacerdoce.* Depuis le retour de la captivité, c'était l'institution religieuse par excellence. A sa tête, le grand-prêtre, chef des prêtres et des lévites, était tout à la fois le représentant du peuple devant Dieu et l'instrument servile des procurateurs romains. Les prêtres, très nombreux, formaient, en qualité de descendants d'Aaron, un ordre à part. Comme occupations, ils avaient non seulement le culte proprement dit (offrandes, prières, sacrifices), mais aussi les services administratifs du temple. Précisément, comme le temple était le centre de la vie nationale des Juifs, le personnel sacerdotal garda longtemps un certain prestige qu'il perdit peu à peu par manque de dignité. Les lévites aidaient les prêtres dans l'accomplissement de leurs fonctions. — 2. *Les scribes.* A l'école et à la synagogue régnaient les scribes. Avant tout « biblistes », ils s'occupaient spécialement des Livres saints, et la Loi, en particulier, faisait l'objet principal de leurs études. Ils l'enseignaient, aussi les appelait-on « docteurs de la Loi ». Ils l'interprétaient et, en casuistes minutieux, ils déduisaient des textes scripturaires, par une exégèse subtile, un véritable droit coutumier (la Halacha). Ils jugeaient même au nom de la Loi dans les questions moins importantes. Toutefois ces juristes s'intéressaient encore aux parties dogmatiques et historiques de la Bible, mais seulement comme points de départ pour de fantastiques spéculations (la Haggada). Grâce à leur science ils avaient pris de l'ascendant sur le peuple. Chargés de dispenser l'instruction religieuse, ils étaient les véritables directeurs spirituels de la nation. — 3. *Le sanhédrin.* Sorte de sénat juif, le sanhédrin était à la fois la première autorité administrative et la plus haute cour de justice pour toutes les questions non réservées au procurateur romain. Ce grand conseil se composait, outre le président, le grand prêtre, de soixante-dix membres, chefs des prêtres, scribes et anciens du peuple. Nous avons déjà parlé des scribes. Les chefs des prêtres comprenaient les anciens grands prêtres, leurs parents et les princes ou chefs des principales familles sacerdotales. Les anciens du peuple, recrutés parmi les notables riches et influents, représentaient sans doute l'aristocratie laïque. Au résumé, toutes les classes « dirigeantes » se rencontraient dans le sanhédrin.

2° *Les partis religieux et politiques.* — 1. *Les Sadducéens*, Marc., XII, 18. Ils constituaient un parti politique peu nombreux qui ne comptait pratiquement que les membres de l'aristocratie sacerdotale et laïque. Diplomates et ménagers de leurs intérêts matériels, ils tenaient avant tout à conserver leurs postes lucratifs; aussi évitaient-ils avec soin d'entrer en conflit avec les magistrats romains. Ils ressemblaient sur ce point aux Hérodiens, Marc., III, 6, juifs influents auprès d'Hérode Antipas. Ils menaient volontiers une vie facile et relâchée et s'assimilaient aisément les idées et les mœurs païennes. Néanmoins ils se disaient conservateurs. Ils rejetaient, en effet, les interprétations et les commentaires de la Loi pour s'en tenir au texte lui-même. Ils niaient aussi l'immortalité de l'âme, la résurrection des corps, l'existence des anges. Leur scepticisme religieux, leur esprit libéral et séculier les rendaient impopulaires et les opposaient nettement aux pharisiens qu'ils détestaient. — 2. *Les Pharisiens*, Matth., III, 7. Ils ne formaient pas à proprement parler un parti politique : les uns, opportunistes, conseillaient la soumission à l'autorité romaine; d'autres, comme les Zélotes, poussaient plutôt à la

révolte. Mais tous jugeaient, du point de vue religieux, la situation extérieure et devenaient les pires ennemis de quiconque entreprenait sur la religion nationale. Adversaires irréductibles de l'influence étrangère, défenseurs zélés de la Loi, les pharisiens, qui se recrutaient surtout parmi les scribes, ont donc rendu de grands services au judaïsme. Il y avait cependant le revers de la médaille. Leur culte pour la Loi dégénérait souvent en formalisme sévère et leurs interprétations méticuleuses dans les questions relatives au sabbat ou aux purifications légales semblaient les dispenser du grand précepte de la charité. Ils affichaient, de plus, la prétention de constituer une élite; ils s'appelaient « les séparés »; mais cette sainteté orgueilleuse n'allait pas sans hypocrisie. Jésus ne pouvait manquer de stigmatiser ce « légalisme » tout extérieur. Matth., XXIII, 13-36. Aussi les pharisiens se montrèrent-ils, pour la plupart, violemment hostiles au Sauveur et, d'accord avec les Sadducéens, ils jurèrent sa perte. Ils finirent par entraîner le peuple qui s'inclinait, malgré tout, devant leur science et leur rigorisme. — 3. Il suffit enfin de mentionner les sectes fort curieuses des *Esséniens* et des *Thérapeutes*, qui n'ont pas eu grande influence sur la nation. Groupes cénobitiques ou associations de philosophes, leurs membres s'adonnaient à la vie ascétique suivant un idéal juif de perfection, à l'opposé de l'esprit chrétien.

III. État intellectuel et religieux. — 1° *Les idées religieuses.* Nous ne pouvons ici que les signaler à grands traits, en appuyant un peu plus sur les conceptions messianiques. — 1. *Vue d'ensemble.* Le monothéisme absolu est le dogme fondamental. Il y a pourtant, dans le judaïsme, une tendance progressive à donner aux qualités divines (Sagesse, Parole, Esprit), avec une existence propre, le caractère d'hypostases. L'angélologie est très développée. A une conscience profonde de la corruption de l'homme, conséquence de la chute d'Adam, se joint une préoccupation très vive de la justification, obtenue par la grâce de Dieu, mais non sans l'observation stricte de la Loi. La rétribution individuelle apparaît aussi en un vif relief, en même temps que la dignité et la responsabilité de chacun. Le judaïsme n'en devient pas pour autant une religion universaliste. En Palestine, le plus fort courant est encore dans le sens du particularisme national le plus étroit : les *gojim* ne sont que « des créatures de seconde classe ». — 2. *Les conceptions messianiques et eschatologiques.* Sur ce point, malgré l'infinie variété des systèmes, deux idées maîtresses se dégagent assez nettement. Tout d'abord une eschatologie transcendante : l'âme survit après la mort pour être jugée, punie ou récompensée suivant ses œuvres. Ensuite une espérance messianique unanime et ardente : la domination étrangère ne faisait qu'exaspérer cette attente du Messie libérateur et du jugement de Dieu prédits par les prophètes. Hors de là, ce n'est plus que confusion et incohérence. Que sera ce Messie ? Un prince terrestre, un pur homme ou un être surnaturel, déjà préexistant? Quel rôle est-il appelé à jouer sur terre ? Le règne de Dieu qu'il doit établir consacrera-t-il surtout le triomphe d'Israël sur ses ennemis ou s'étendra-t-il à tous les justes dans le monde à venir ? Quand et comment apparaîtra le Royaume ? Quelle sera sa durée et sa fin ? Sur aucun de ces points il n'y a de solution ferme. Jusque dans le domaine de l'eschatologie individuelle, que d'éléments incertains ! Le sort des âmes avant le jugement général, la résurrection des méchants, le lieu de la béatitude sont l'objet des réponses les plus diverses. A plus forte raison, lorsqu'il s'agit de concilier les aspirations nationales concentrées dans l'attente du Messie avec la croyance, désormais prépondérante, aux rétributions personnelles, il n'y a plus qu'hésitation et incertitude. Même chez l'auteur du IVe livre d'Esdras, qui cependant propose une solution moins confuse du problème eschatologique, il y a encore de graves lacunes. Jamais la théologie apocalyptique ou rabbinique « n'a su rapprocher le Messie de Dieu sans l'éloigner de l'homme, — et alors il n'avait d'autre fonction que celle de juge et de président du monde à venir, — ni rapprocher le Messie de l'homme sans l'éloigner de Dieu, — et alors il n'était plus que le Sauveur d'Israël » (Lagrange).

2° *Les pratiques religieuses.* — La vie religieuse du judaïsme, c'est la vie sous la Loi. Le groupe important des lois cérémonielles a été étudié à l'article Culte juif. Les principales prescriptions morales seront énumérées à Loi mosaique. Il suffit de rappeler les deux traits saillants de cette vie religieuse, caractérisée exactement par les paroles de saint Paul, Rom., x, 2 : « Je leur rends témoignage qu'ils ont du zèle pour Dieu, mais sans intelligence. » Ainsi donc, d'une part, dans l'ensemble du peuple juif, une haute estime de la Loi, un grand zèle pour en observer les préceptes, une piété profonde et sans respect humain. De l'autre, chez les chefs, en particulier chez les scribes pharisiens, un souci trop exclusif du culte extérieur, une casuistique arbitraire transformant les observances en un véritable fardeau, un pédantisme mesquin et souvent hypocrite.

II. Le judaisme de la dispersion. — Ici, tout naturellement, deux sections ; I. Pénétration du judaïsme dans les milieux païens. II. Infiltrations étrangères dans le judaïsme.

I. Influence du judaisme sur les milieux païens. — 1° *La Diaspora.* — 1. Un fait certain, c'est qu'à l'époque de Jésus-Christ on rencontrait déjà les Juifs dans tout le monde civilisé. Les déportations, les persécutions, mais aussi le prosélytisme, avaient contribué à cette dispersion. A partir de 586 et même après le retour de la captivité, il y eut une Diaspora babylonienne. A dater du IVe siècle, des communautés juives commencèrent à se former dans les principales villes de Syrie et d'Asie Mineure. L'Égypte surtout, et de bonne heure, fut le centre de colonies juives très importantes, en particulier Alexandrie. On trouve encore des établissements juifs en Cyrénaïque, en Grèce, en Macédoine, à Rome, jusque dans les Gaules et en Espagne. — 2. En général, la situation faite aux Juifs dispersés fut plutôt avantageuse. Malgré quelque instabilité suivant les époques et les pays, malgré maintes expulsions et plus d'un *pogrom*, on peut dire que, dans l'empire romain, les Juifs exercèrent librement leurs pratiques religieuses. Bien plus, ils jouirent de nombreux privilèges : entre autres, la dispense du service militaire à cause du repos sabbatique, l'exemption de la loi prescrivant le culte des empereurs, souvent même une certaine indépendance au point de vue administratif. Aussi bien, à l'étranger, les Juifs formaient comme une caste. Milieu d'autant plus fermé qu'à un sens aigu de la solidarité ils joignaient, à l'ordinaire, un certain zèle pour la Loi. Non pas qu'ils ne prissent jamais de libertés, voire de sérieuses, vis-à-vis du judaïsme officiel : témoin les temples d'Éléphantine et de Léontopolis. Mais, dans l'ensemble, ils restaient fidèles à l'office synagogal, à la circoncision, au repos sabbatique, aux purifications légales, même à l'envoi du didrachme pour le culte du temple, si fidèles que les Gentils ne leur ménageaient ni leur mépris ni leur haine.

2° *Le prosélytisme.* — Nonobstant, la propagande juive obtint partout de notables succès. Au temps du Sauveur, il y eut dans certains milieux païens, surtout chez les femmes, un véritable engouement pour les usages juifs. Le judaïsme, en effet, se vantait d'avoir, avec une morale élevée, une très haute con-

ception de Dieu et une sagesse bien supérieure à celle de la philosophie grecque. Les intéressés, ardents propagateurs de leur foi, fabriquaient même des faux pour appuyer leur démonstration. Tant et si bien que l'on comptait de nombreux convertis. Ils se divisaient, d'ailleurs, en deux classes : les prosélytes, Act., II, 11, qui se soumettaient à toutes les lois juives, principalement à la circoncision, et jouissaient à peu près des droits des Juifs de naissance; « les craignant Dieu », indécis et timides, qui se contentaient d'observer plus ou moins les autres prescriptions mosaïques. Ces derniers, en plus grand nombre, sont souvent cités dans les Actes, XVI, 14; XVIII, 7, etc. Ils serviront aux premiers apôtres de l'Évangile d'intermédiaires naturels pour aborder le paganisme.

II. Influence des idées paiennes sur le judaïsme. — Il est évident que le judaïsme, surtout celui de la Diaspora, était fort exposé à subir les influences étrangères. Dans quelle mesure a-t-il résisté ? La question est très débattue. Nous ne pouvons que résumer les principales conclusions. — 1° *En ce qui concerne les religions babylonienne et égyptienne*, on reconnaît de plus en plus que leur empreinte a été presque nulle. — 2° *En ce qui regarde le parsisme*, il faut résolument écarter l'hypothèse d'une infiltration importante des idées perses dans le judaïsme. Tout au plus pourrait-on admettre une légère influence sur la littérature apocryphe et rabbinique, au point de vue de la démonologie. Mais, pour toutes les conceptions capitales, l'eschatologie par exemple, rien n'oblige à recourir au parsisme pour en expliquer le développement dans le judaïsme. — 3° *Quant à l'hellénisme*, il importe de distinguer : 1. *Le judaïsme palestinien*, surtout dans ses chefs, a certainement été fasciné par les dehors de la civilisation grecque. Toutefois, sur le terrain religieux, la masse du peuple lui a opposé une résistance invincible. Et, jusque dans le domaine des spéculations théologiques, rien n'est moins prouvé que la dépendance des « sages d'Israël » vis-à-vis de la philosophie hellénique. — 2. *Le judaïsme de la Diaspora* a subi plus fortement, cela va sans dire, l'influence de l'hellénisme. La langue maternelle de ces Juifs dispersés dans le monde grec n'est autre que le grec : même pour lire la Bible, ils ont besoin d'une traduction. Aussi les appelle-t-on des « hellénistes ». Non qu'ils rejettent en aucune façon la Loi et les prophètes, mais, au milieu d'une civilisation brillante, ils ont à cœur, sans cesser d'être Juifs, de ne pas vivre en « émigrés ». Cette attitude se traduit, dans l'ordre intellectuel, par le souci de donner à la religion d'Israël un caractère plus universaliste : on insiste moins sur la nécessité des cérémonies légales et l'on voile discrètement les descriptions d'un messianisme trop national. C'est surtout dans les ouvrages des Juifs lettrés d'Alexandrie qu'apparaît cette tendance à rechercher un terrain de conciliation entre la foi juive et les conceptions helléniques. Ils ne craignent pas de faire les premières avances, non sans éviter toujours de se laisser prendre à ce jeu. Les uns se contentent de prêter une forme philosophique aux croyances révélées et ne s'aventurent guère au delà. Mais les autres, tels Philon, imaginent tout un nouveau système de philosophie religieuse où les concepts grecs sont simplement revêtus d'une forme biblique et où l'Écriture elle-même, interprétée d'une manière allégorique, ne devient source de science qu'après avoir été, au préalable, vidée de son vrai sens. Apologétique précaire sous plus d'un rapport ! Survient la catastrophe de l'an 70. Le judaïsme, voire celui de la dispersion, se replie désormais sur lui-même. Depuis quelque temps déjà, il avait dû, d'ailleurs, céder le pas aux ardeurs conquérantes du christianisme.

Aucun auteur catholique récent n'a encore écrit en français une histoire complète du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ. En dehors des vies de Notre-Seigneur et de nombreux articles de revues et de dictionnaires, on pourra consulter utilement : Beurlier, *Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des apôtres*, Paris, 1900; Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909; Dennefeld, *Le judaïsme biblique*, Paris, 1925.

Léon Vaganay.

III. LES JUIFS DEPUIS LA RUINE DE LEUR INDÉPENDANCE NATIONALE. — I. Sens du mot « Juifs ». II. Dispersion et dissémination des Juifs. III. État civil des Juifs. IV. Les Juifs et l'usure. V. Le meurtre rituel chez les Juifs. VI. L'antisémitisme et l'affaire Dreyfus. VII. Le sionisme.

I. Le mot « Juifs ». — Nous entendons par Juifs, sans aucun sens péjoratif, les habitants de Jérusalem qui furent réduits en esclavage par Titus, et tous les membres de la même race répandus dans le monde, qu'on appelait alors les Juifs de la dispersion. Depuis leur émancipation à la fin du XVIII^e^ siècle, les descendants de ces Juifs s'appellent volontiers « Israélites ». En France, le nom « israélite » est seul d'un usage officiel. Ailleurs (Roumanie, Russie, Grèce, Italie), ils sont appelés « Juifs » ou « Hébreux ». L'exactitude historique demande donc de conserver l'appellation de « Juifs », quand il s'agit des temps qui ont précédé la Révolution française. C'est ce que nous ferons.

II. Dispersion et dissémination des Juifs. — Dès le I^er^ siècle avant et après J.-C., Strabon et Sénèque déclarent avec quelque exagération qu'il n'y a pas un pays de la terre où l'on ne rencontre des Juifs. Dans l'empire romain, leur présence est authentiquement attestée en Syrie, en Asie Mineure, en Égypte, en Cyrénaïque, dans les îles de l'Archipel, en Grèce, en Italie. Toutefois la répartition géographique de la population juive présente dans l'histoire les plus étonnantes vicissitudes. Dès l'époque romaine, les guerres de Titus, de Trajan, d'Adrien, en jetant sur les marchés de l'Occident des milliers de prisonniers de guerre juifs, la proscription du judaïsme à Chypre, son extermination en Égypte, amenèrent un déplacement partiel de la race juive vers l'Occident d'une part, vers le Sud et le Nord de l'autre. On rencontre des Juifs sur le Rhin et le Danube dès le III^e^ siècle; ils sont nombreux en Espagne au IV^e^ et au V^e^, en Gaule au VI^e^ siècle, en Arabie et peut-être en Crimée à la même époque. En Palestine, le judaïsme, déjà diminué par les massacres de 70 (prise de Jérusalem) et de 135, disparaît à peu près sous les empereurs chrétiens. La tentative de Julien l'Apostat, pour ramener les Juifs autour de Jérusalem rebâtie, échoua. Les Juifs furent chassés de l'Arabie par Mahomet. La tolérance des khalifes abbassides leur rouvrit la Palestine et le nord de l'Afrique, et donna aux communautés babyloniennes et espagnoles un vigoureux essor; de la même époque (VII^e^ siècle) date la conversion au judaïsme d'une partie de la nation des Khazares, sur la Volga et la Caspienne. Au IX^e^ siècle de l'ère chrétienne, le centre de gravité de la race juive était donc dans le monde musulman (Irak, Égypte, Espagne). La décadence du khalifat de Bagdad, l'intolérance croissante des dynasties musulmanes, la ruine des Khazares (970) portèrent au judaïsme oriental et africain un coup dont il ne se releva pas; au Maroc, presque tous les Juifs durent se convertir; en Espagne, ils refluèrent vers les États chrétiens (XII^e^ siècle). L'Espagne chrétienne, la France, l'Italie renfermèrent dès lors les plus grandes et les plus florissantes agglomérations juives; de France, les Juifs avaient passé en Angleterre avec Guillaume le Conquérant (1066); de l'Italie et des bords du Rhin, ils s'étaient répandus lentement (à partir du IX^e^ siècle) dans l'intérieur de l'Allemagne, les pays magyars et slaves, attirés au début par le commerce d'esclaves.

Les persécutions inaugurées par les croisades, bientôt suivies d'expulsions en masse (Angleterre et Guyenne, 1290; France, 1306 et 1394; Espagne, 1492; Portugal, 1497), modifièrent de nouveau cet état de choses. Le judaïsme occidental ne se maintint plus guère qu'en Italie et en Allemagne, où le morcellement politique s'oppose à une mesure générale d'expulsion. La grande masse des Juifs est rejetée vers l'Europe orientale, particulièrement la Hongrie, la Pologne et la Lithuanie, où les attirent des statuts libéraux et l'état économique des populations; seule la Russie leur interdit son territoire dès 1110. La Turquie, les États barbaresques au XVI^e siècle, la Hollande au commencement du XVII^e, donnent asile à une partie de la population juive expulsée de la péninsule ibérique; puis les *sefardim* hollandais essaiment à leur tour en Angleterre, au Danemark, dans le nouveau monde (Brésil, Surinam). A partir de la fin du XVIII^e siècle, le régime libéral inauguré par la royauté française et consacré par la Révolution a permis au judaïsme de se développer de nouveau dans l'Europe occidentale et centrale; mais ses plus grandes masses restent concentrées dans les territoires dépendant de la Pologne et aujourd'hui partagés entre la Posnanie, la Galicie et l'ancienne Russie (Pologne propre, Lithuanie, etc.), d'où les Juifs ont débordé en Roumanie. Cependant, par l'effet de la législation restrictive qui les gêne dans ces diverses régions, un nouveau courant d'émigration s'est produit en sens contraire de celui du XIV^e et du XV^e siècle, courant qui se dirige en majeure partie vers l'Amérique du Nord; il n'est pas impossible que le judaïsme, après avoir été surtout asiatique jusqu'au X^e siècle, africain et européen jusqu'au XIX^e, soit particulièrement américain à la fin du XX^e. Bref, à l'heure actuelle, les Juifs sont surtout concentrés dans l'Europe orientale, l'Asie antérieure, l'Afrique du Nord, les États-Unis. Le tableau suivant, emprunté à Théodore Reinach, donne une statistique résumée de la population juive dans les principaux pays, aux environs de l'an 1900; cette statistique, très approximative, ne repose que dans un petit nombre de cas sur des recensements officiels :

Europe. — Espagne, Portugal, 3 000 (dont 2 000 à Gibraltar); France, 72 000 (ce chiffre est obtenu comme il suit; à Paris il y a 800 enterrements israélites par an, ce qui indique une population d'environ 40 000 âmes : chacun des huit autres consistoires doit, légalement, représenter 2 000 individus, mais plusieurs en ont de 3 à 4 000, quelques-uns davantage; en prenant la moyenne de 4 000, on obtient 32 000 Juifs pour la France hors Paris; le dernier recensement officiel où l'on ait tenu compte de la religion, celui de 1872, n'accusait que 44 000 israélites, mais depuis il y a eu une forte immigration alsacienne et russe); Belgique, 3 000; Luxembourg, 1 000; Hollande (1889), 97 000; Grande-Bretagne, 90 000; Suisse, 8 000; Italie, 50 000; Grèce, 6 000; Autriche-Hongrie (1890), 1 860 000 (Galicie, 850 000; Hongrie, 725 000); Allemagne (1890), 568 000 (Prusse, 372 000); Danemark, 4 000; Suède et Norvège, 2 000 (Norvège, 200); Russie, 4 000 000 (Pologne, 1 000 000; Territoire, 2 500 000); Roumanie, 300 000; Serbie, 4 000; Bulgarie (1893), 28 000; Turquie, 120 000. Total : 7 217 000.

Asie. — Russie d'Asie, 50 000; Turquie d'Asie, 200 000; Perse, 20 000; Turkestan, Afghanistan, 15 000; Inde, Chine, 20 000. Total : 305 000.

Afrique. — Égypte, 8 000; Tripolitaine, 6 000; Tunisie, 55 000; Algérie, Sahara, 43 500; Maroc, 100 000; Abyssinie, 200 000; Cap, etc., 1 500. Total : 414 000.

Amérique. — États-Unis, 500 000 (New-York, 200 000); Canada, 3 000; Antilles et Guyane, 3 000; République Argentine, etc., 10 000. Total : 516 000.

Océanie. — Australie, 10 000; Nouvelle-Zélande, 2 000. Total : 12 000.

Total général : 8 464 000, ou en chiffres ronds : 8 500 000.

III. État civil des Juifs. — 1. *Des origines au XVIII^e siècle.* — Les textes de saint Paul sur un verset de la Genèse (Rom., IX, 13) et sur les deux Testaments figurés par Agar et Sara, sur les juifs fils de la servante, donc serviteurs eux-mêmes, et les chrétiens fils de Sara, libres comme elle (Gal., IV, 22-31), eurent un grand succès auprès des chrétiens des premiers siècles. A lire Tertullien et certains textes législatifs des empereurs chrétiens, Constantin, Honorius, Théodose, voire des papes et des conciles postérieurs, la supériorité du chrétien sur le juif s'affirme comme une vérité incontestable. Mais la « servitude » juive dont il est question n'est pas la *servitude* proprement dite ni même le *servage;* c'est la subordination, en principe, de la race juive, fille d'Agar, à la race chrétienne, fille de Sara; subordination qui interdit au juif de posséder des esclaves chrétiens.

Toutefois, au Moyen Age, les Juifs, de *servi*, au sens large du mot que nous venons d'indiquer, devinrent *servi*, serfs, du roi et du seigneur. Pour échapper à la persécution qui les menaçait sur les bords du Rhin, lors de la première croisade, les Juifs se mirent sous la protection de l'empereur d'Allemagne. Celui-ci ne consentit à les protéger que moyennant une redevance. Ils devinrent ainsi ce qu'on a appelé les *servi cameræ*, les serfs de la Chambre impériale. La même transformation s'opéra auprès de certains seigneurs et de certaines villes libres. Peu à peu, « la dépendance des Juifs à l'égard de leurs maîtres se fit plus étroite; leur faculté d'aller et venir librement fut progressivement restreinte, et il advint que la confiscation générale punit l'émigration non autorisée. Le fisc, cependant, aggravait ses exigences à leur égard, et la propriété de leurs biens finit par être mise en question. Au XIII^e siècle, cette évolution était arrivée à son terme. Non seulement en Allemagne, mais encore ailleurs, les Juifs étaient hors cadre, avec une liberté personnelle réduite, un droit de propriété précaire et des obligations onéreuses envers le fisc. » Saint Thomas justifie cet état de choses. D'après le « droit », dit-il, les Juifs sont condamnés à une servitude perpétuelle, *perpetuæ servituti addicti*, et leurs maîtres peuvent disposer de leurs biens comme des leurs propres. Cependant, dans la pratique, le grand Docteur fait des réserves. Comme la duchesse Alice de Brabant le consultait au sujet des taxes dont il était question de frapper les Juifs, il répond : « D'après le droit public les Juifs étant des *servi* perpétuels, les princes qui ont des Juifs dans leurs terres peuvent prendre leurs biens, sous deux réserves : d'abord, il ne faut pas leur enlever ce qui leur est nécessaire pour subsister, *necessaria vitæ subsidia;* ensuite il faut éviter de les irriter en exigeant d'eux plus que par le passé. » En somme, on voit que l'Église, au Moyen Age, se conformait dans sa doctrine sur l'état civil des Juifs au droit public établi par les princes séculiers.

Leur liberté religieuse reste à peu près entière. La bulle *Sicut Judæis*, publiée dans les *Décrétales* sous le nom de Clément III (1190), consacre la liberté de conscience des Juifs; elle leur assure aussi la liberté du culte et la tranquille possession des synagogues. L'un et l'autre point avaient été réglés déjà par saint Grégoire le Grand. Sur un point cependant leur liberté de conscience fut un peu limitée. A partir du XIII^e siècle, Nicolas III leur imposa l'obligation d'entendre les prédications chrétiennes. Grégoire XIII aggrava encore cette obligation en 1584. La prescription fut peu exécutée en dehors de Rome. A Rome, l'ordonnance de Grégoire XIII est restée en vigueur, non sans inter-

mittences, jusqu'à Pie IX qui l'annula en 1848. Des restrictions furent aussi apportées à la liberté du culte. Deux canons des *Décrétales*, empruntés l'un à saint Grégoire le Grand, lequel reproduisait le droit impérial, l'autre au pape Alexandre III (1180), règlent que, si les Juifs ne doivent pas être troublés dans la possession de leurs synagogues, ils ne peuvent en ériger de nouvelles. Paul IV décréta qu'ils ne pourraient avoir qu'une synagogue dans chaque ville ou lieu qu'ils habitaient. Prescriptions qui ne furent d'ailleurs guère suivies, même dans les États pontificaux. Basnage, *Histoire des papes*, t. v, p. 2049, nous apprend que, de son temps, on comptait neuf synagogues à Rome, dix-neuf dans la campagne romaine, trente-six dans la Marche d'Ancône, douze dans le Patrimoine de saint Pierre, onze à Bologne, et treize dans la Romandiole.

Les Juifs n'avaient pas une entière liberté de résidence. A moins pourtant qu'ils ne portassent atteinte aux sentiments religieux des chrétiens, les princes n'avaient pas le droit de les bannir des pays où ils avaient été une fois admis. Si le pape Innocent IV autorisa, par exemple, en 1254, l'archevêque de Vienne à chasser les Juifs de sa province, ce fut à cause de leur désobéissance aux statuts qui réglaient leur liberté. Aussi bien, dans les villes où ils résidaient, ils occupaient d'ordinaire un quartier spécial; d'eux-mêmes, avec leur tendance à s'isoler, ils se groupaient volontiers autour de leur synagogue. De cette habitude les papes leur firent une loi dès le xv^e^ siècle. Plusieurs bulles, d'Eugène IV à Paul IV, réglèrent que les Juifs résideraient dans un seul quartier, ou dans plusieurs quartiers contigus, auxquels une seule rue donnerait accès et une seule rue formerait issue : *ad quos unicus tantum ingressus pateat et quibus unicus exitus detur*. Pie V étendit cette mesure à tous les lieux où séjournaient les Juifs. Mais on ne voit pas que le Saint-Siège en ait pressé l'application hors des États pontificaux. Ce quartier juif s'appela : « ghetto » en Italie (étymologie douteuse, peut-être de « borghetto » = petit bourg, quartier); « carrière » = rue, dans le Comtat Venaissin; « Judenwiertel » ou « Judengasse » en Allemagne; « juderia » en Espagne. En Espagne, la juiverie fermée et imposée apparaît au xv^e^ siècle (1452).

Mais à quel signe pouvait-on reconnaître les particuliers obligés de rentrer au ghetto pendant la nuit? L'obligation d'exhiber un signe qui distingue le juif du chrétien fut introduite par le IV^e^ concile de Latran, qui posa le principe, mais n'indiqua pas la couleur ni la forme de ce signe diacritique. Le concile de Narbonne (1227) précisa que les Juifs porteraient sur la poitrine une sorte de roue, *signum rotæ*. De là vient l'appellation de « rouelle ». La rouelle fut adoptée un peu partout, excepté en Espagne. La couleur varia d'une contrée à l'autre; le jaune prévalut. Dans le Comtat Venaissin, dans plusieurs villes d'Italie, en Portugal, la rouelle céda la place à un chapeau jaune.

On comprend que les Juifs aient essayé de se dérober à l'obligation de porter ce signe, qui était, surtout aux yeux de la populace, un signe d'infamie. Les papes furent obligés de la leur rappeler souvent. La rouelle formait une véritable restriction à leur liberté d'aller. Au fond, cette liberté ne fut jamais entière. En certains pays, diverses dispositions humiliantes entravaient leurs mouvements. Parmi ces « institutions de mépris », la plus sensible aux Juifs fut peut-être le péage corporel qui les assimilait aux animaux. Une feuille des péages de Malemort porte : « Sur chaque bœuf et cochon, et sur chaque juif, un sol. »

En fait de métier, les Juifs intelligents et industrieux se livrèrent particulièrement à l'usure. On a dit qu'ils y furent forcés, parce qu'ils n'avaient guère d'autre moyen de vivre. Ce qui est vrai, c'est que, en France, « la liberté du métier a été la loi presque générale du pays » jusqu'à la fin du Moyen Age. Les Juifs pouvaient alors s'adonner aux mêmes professions que les chrétiens; une minorité l'a fait, beaucoup ont préféré exercer l'usure. Souvent aux plaintes contre les Juifs usuriers se mêle l'invitation à consacrer leur activité à un travail honnête. « Et si vivent tous les Juifs des labeurs de leurs mains ou des autres besoignes sans usures, » porte une ordonnance de saint Louis (1254). L'empereur Frédéric II décréta que les immigrants juifs se confineraient dans les travaux agricoles (1237). Saint Thomas d'Aquin, *De regimine judæorum ad ducissam Brabantiæ*, conseille à l'autorité publique de les obliger à un travail utile pour gagner leur vie, comme cela se pratique en Italie, au lieu de les laisser se nourrir aux dépens des autres. Il est vrai que, d'après le droit canon, les juifs ne pouvaient exercer les fonctions publiques. Mais, en dépit des règlements, ils ont été parfois fermiers et collecteurs d'impôts, péagers, trésoriers des princes, leurs représentants auprès des cours étrangères, baillis dans le midi de la France. La longue liste des professions qui leur furent interdites par Eugène IV demeura lettre morte. Paul IV leur interdit de posséder des biens-fonds; il leur défendit également tout autre commerce que celui du bric à brac, des vieux chiffons et de la vieille ferraille.

Si les fonctions libérales leur étaient interdites en raison des rapports avec les chrétiens que ces fonctions auraient nécessités, l'exercice de la médecine leur fut permis. Les médecins juifs avaient de la vogue; les grands, les rois, les papes eux-mêmes, recouraient volontiers à leurs bons offices. En dépit de certains canonistes qui rechignaient, plusieurs papes eurent des médecins juifs et accordèrent des faveurs à eux et, plus d'une fois, par égard pour eux, à la nation juive. Tels, par exemple, Alexandre III, Clément III, Boniface IX, Innocent VII, Martin V, Eugène IV, Pie II, Jules II, Paul III, Jules III, Sixte-Quint. Il est vrai que Paul IV, Pie V, Grégoire XIII, craignant pour la foi des fidèles, défendirent aux médecins juifs de soigner les chrétiens, hors le cas de nécessité. Les chrétiens ne recourront pas non plus aux chirurgiens, pharmaciens, sages-femmes, hôteliers ou agents de mariage juifs. Les Juifs ne leur enseigneront pas les sciences et les arts. Il ne faut pas qu'à aucun prix un chrétien, même pauvre, puisse appeler un juif son « maître », *ne se a pauperibus christianis dominos vocari* (*judæi*) *patiantur*, dit Paul IV. Les Juifs ne peuvent être promus à un doctorat dans une Université catholique; ils ne peuvent même apprendre des docteurs chrétiens les sciences, les lettres et les arts, sans une permission spéciale et conditionnelle.

On voit par là combien la liberté juive était limitée au Moyen Age, voire pendant la Renaissance et jusqu'au xviii^e^ siècle.

2. *De 1789 à nos jours.* — A la fin du xviii^e^ siècle, tout change. Sous l'influence de la civilisation chrétienne qui se fait plus libérale, et du philosophisme qui prône, après l'Église d'ailleurs, les bienfaits de l'égalité entre les hommes, l'émancipation civile des Juifs se prépare et arrive à son terme. On distingue, dit un juif converti, « deux souffles d'humanité en faveur des israélites à la fin du xviii^e^ siècle, le souffle du philosophisme, « souffle de tempête », et le souffle chrétien, « souffle bienfaisant ». Moïse Mendelssohn (1729-1786), « le plus remarquable israélite des temps modernes », préluda à l'émancipation civile des Juifs en commençant leur émancipation morale, par un appel éloquent et fécond à l'étude de la Bible, au détriment du Talmud. Son ami Lessing, fils d'un pasteur luthérien; le chrétien Guillaume Dohm, archiviste du roi de Prusse, auteur d'un écrit retentissant,

De la réforme politique de la situation des juifs (1781); le banquier juif Cerfbeer qui, selon l'expression pittoresque de Lémann, « assiège » à lui seul Strasbourg et qui, n'ayant pu réussir à s'y faire admettre, après vingt ans d'efforts, « passe, par une stratégie habile, du siège de Strasbourg au siège de la société entière », en insinuant au roi Louis XVI le projet de l'émancipation des juifs; Louis XVI qui, dès 1784, accorde aux Juifs d'Alsace des lettres patentes contenant des privilèges considérables, et qui met à l'étude, en 1787, le projet d'émancipation; d'autre part, la franc-maçonnerie qui s'est ouverte devant les Juifs par l'intermédiaire des martinistes dont le fondateur est le juif portugais Martinez Paschalis; le franc-maçon Mirabeau qui rapporte de Berlin, où il s'est lié avec Dohm et les juifs, un éloge de Mendelssohn et un mémoire *Sur la réforme politique des juifs*, Londres, 1788; Grégoire, curé d'Embermesnil, qui prend parti pour les Juifs dans un concours ouvert par l'Académie de Metz en 1787 : tels sont les précurseurs de l'émancipation juive. La Déclaration des droits de l'homme de 1789, proclamant l'absolue liberté de conscience, renfermait logiquement l'attribution aux Juifs du droit de citoyen. Toutefois la question se compliquait de difficultés pratiques. Et l'Assemblée nationale, transformée en Constituante, hésita deux ans à rendre un décret d'émancipation. La veille même de la clôture de l'Assemblée (27 septembre 1791), Dupont, membre du club des Jacobins, demanda et obtint l'émancipation juive au nom des droits de l'homme. « L'on peut dire sans exagération que tout juif d'aujourd'hui, ayant de la mémoire et du cœur, est un fils de la France de 1791, » écrit Théodore Reinach. Napoléon, avec son génie organisateur, régla dans le détail, avec quelques restrictions pratiques (1806 et 1808), ce que la Constituante avait accordé d'une façon générale. Après lui ces restrictions tombèrent; les Juifs eurent une liberté sans réserves. Tranquilles pendant la Restauration, ils prospérèrent de plus en plus à partir de la monarchie de Juillet. Le 8 février 1831, une loi du ministère Laffitte les inscrivit au budget des cultes. Dès 1830, le catholicisme avait cessé d'être la religion de l'État; les Juifs étaient complètement assimilés aux Français et leur culte aux autres cultes. En 1839, disparut, avec la suppression du serment *more judaico*, le dernier vestige des séparations entre juifs et chrétiens.

Les Juifs des colonies françaises bénéficièrent de ces mesures libérales. En 1870, le juif A. Crémieux, membre du gouvernement provisoire, octroya aux Juifs d'Algérie une naturalisation collective. « Mesure généreuse, mais peut-être prématurée et qui eût gagné à être exécutée par échelons, » remarque lui-même Théodore Reinach, mais du moins mesure significative.

De la France, l'émancipation juive a gagné peu à peu la plus grande partie du monde, au moins en théorie; car, dans la pratique, elle se heurte à maints obstacles. Proclamée, en 1796, dans la Hollande, elle fut définitivement réalisée après 1814. La Belgique, détachée des Pays-Bas en 1830, assura aux Juifs les droits des citoyens. En Angleterre, où les incapacités civiles étaient tombées peu à peu en désuétude, les Juifs furent mis légalement sur le pied des citoyens anglais, en 1860. Dans les États scandinaves, l'émancipation est un fait accompli depuis 1848; en Suisse, depuis 1874 seulement. En Italie, la Révolution française et Napoléon avaient apporté l'émancipation totale; en 1815, il y eut presque un retour à l'état légal de l'ancien régime; 1848 rendit, en beaucoup d'endroits, aux Juifs, les droits civils; puis, ce fut une nouvelle réaction quand revinrent les anciens gouvernements; la constitution sarde conserva aux juifs les droits civils concédés en 1848; l'unification progressive de l'Italie sous le sceptre de Victor-Emmanuel étendit ces dispositions à toute l'Italie. Le Portugal, depuis 1811, et l'Espagne, depuis 1862, ont admis les Juifs; en Espagne, ils n'ont pas l'exercice public de leur culte. Après une série de concessions et de réactions, l'Autriche-Hongrie en 1867, et l'Allemagne, avec la constitution de l'empire en 1871, ont effacé les dernières traces d'une législation spéciale aux Juifs; en pratique cependant, l'armée et les hautes fonctions judiciaires ne s'ouvrent guère à eux, surtout dans la Prusse. En Russie, où ils sont plus de 4 000 000, ils furent, pendant, le XIX^e^ siècle, soumis à une législation spéciale. Un décret de 1893, qui n'a pas été strictement exécuté, a prononcé l'expulsion de tous ceux qui étaient en dehors de la Pologne et du « territoire juif » composé de la Russie Blanche et de la Crimée. Dès les commencements de la guerre de 1914, la Russie a préludé à l'émancipation totale des Juifs. En Roumanie, la loi les considère comme des étrangers. Ils ont l'égalité civile en Serbie et en Bulgarie depuis 1878, et en Grèce, depuis 1829; en fait, la Grèce les écarte des fonctions publiques. Dans les pays musulmans, l'hostilité est fort vive contre eux. La Turquie leur a permis, en 1908, l'accès aux emplois publics. Les Juifs sont libres en Amérique; aussi une immigration importante s'est produite, au cours de ces dernières années, aux États-Unis, au Canada, en Argentine.

IV. Les Juifs et l'usure. — « Juif » est synonyme d' « usurier » dans toutes les langues européennes. Est-ce une injustice du langage ? Les Juifs, en général, contestent qu'ils aient jamais été des usuriers au sens strict du mot. Il faut distinguer, en effet, entre le simple prêt à intérêt, qui peut être légitime, et le prêt à intérêt abusif, exorbitant, qui est l'usure proprement dite. Est-ce à tort que l'on considère les Juifs comme coupables de l'usure proprement dite ?

Un texte du Deutéronome (XXIII, 19, 20) autorise les Juifs à exiger un intérêt de l'argent qu'ils prêtaient aux étrangers, mais non de celui qu'ils prêtaient à leurs frères. C'est sans doute cette règle que les Juifs ont appliquée aux chrétiens, durant le Moyen Age et jusqu'à nos jours. Du prêt à intérêt au prêt à usure il n'y a qu'un pas. Les Juifs l'ont-ils franchi ? Certains théologiens ont prétendu que tout prêt à intérêt était illicite. Mais ce que l'Église condamne, c'est uniquement l'usure proprement dite, c'est-à-dire le prêt à intérêt exorbitant. Le jurisconsulte Sessa dit crûment : *Usuræ judaicæ tolerantur quidem ex permissione principum et summorum pontificum in hebræis.* Il s'agit évidemment ici du prêt à intérêt tout simple. Mais le IV^e^ concile de Latran se plaint de la perfidie des juifs qui, en peu de temps, épuisent par leurs usures, *graves et immoderatas usuras*, les ressources des chrétiens et menace les coupables de châtiments. Sans doute le prêt à la semaine, qui était alors en usage, était naturellement plus cher que le prêt à l'année. Mais les Juifs abusèrent du procédé, surtout à l'égard des petites gens. « Les Juifs usuriers, dit un auteur du XV^e^ siècle, Érasme d'Erbach, s'installent maintenant à poste fixe dans les plus petits villages; quand ils avancent cinq florins, ils prennent des gages qui représentent six fois la valeur de l'argent prêté; puis ils réclament les intérêts des intérêts..., de sorte que le pauvre homme se voit à la fin dépouillé de tout ce qu'il possédait. » Ce fut pour obvier à ce mal que Philippe-Auguste, qui, afin de réduire les prétentions juives, avait statué (1206) qu'ils ne prendraient pas plus de deux deniers par livre par semaine (un peu plus de 43 0/0 par an), leur défendit (1218) de prêter à aucun chrétien vivant du travail de ses mains et de prendre en gage des fers de charrue, des animaux qui servent au labour, etc. Ces défenses indiquent bien qu'à emprunter à des prix excessifs, les petites gens,

paysans, ouvriers, couraient à la ruine irrémédiable.

Au XVI^e siècle, les papes autorisèrent des juifs à ouvrir des banques où l'on prêtait à intérêt, et d'autres juifs à prêter à intérêt sans ériger une banque. A cette date, était dans l'air l'idée qu'un intérêt adouci peut, à cause des titres extrinsèques, être légitime. Elle dut influencer la cour de Rome, et notamment le camerlingue du pape, chargé de l'administration temporelle des États du Saint-Siège. Les *Cameralia* renferment des centaines de pièces concernant les prêteurs juifs, banquiers ou non. Plusieurs de ces pièces reproduisent par le menu les clauses multiples de la concession de la banque. Le taux de l'intérêt y est toujours fixé, et les juifs y sont munis de privilèges considérables. Clément VII, par exemple, consentit des conditions surprenantes. Entre autres, le juif portugais David, fils de Joseph Negro, et Joseph, fils de David, ouvrirent à Imola une banque munie, pour seize ans, du pouvoir de prêter à 30 et 40 0/0 et au delà. Clément VII avait eu de grands besoins d'argent pour parer à la ruine causée par le sac de Rome (1527) et dû recourir aux juifs. Si ces mesures bienveillantes envers Israël s'expliquent par là et si elles furent spontanées, sa reconnaissance fut extrême; que si elles furent imposées par les prêteurs, il faut reconnaître qu'ils lui dictèrent des conditions draconiennes. Paul III, Paul IV et Pie IV condamnèrent les prêts à intérêt excessif. Pie V motiva sa terrible bulle *Hebræorum gens* (26 février 1569) par les excès usuraires des juifs, qui réduisaient les chrétiens pauvres à la misère, *quibus egentium christianorum substantiam usquequaque exinaniverunt.* Sous le pontificat de Sixte-Quint les Juifs eurent un retour de fortune. Un *motu proprio* du 4 janvier 1589 revalida toutes les ordonnances publiées jadis en faveur des banquiers juifs, et fixa le taux de l'intérêt à 18 0/0 quand il s'agissait d'avances sur gages, à 50 0/0 quand les avances étaient sans nantissement. Clément VIII revint aux sévérités de Pie V. La bulle *Cæca et obdurata* (25 février 1593) flétrit en termes énergiques l'usure juive : *gravibus usuris, monopoliis illicitis, fraudibus, dolis in contrahendo ac fallaciis*, etc. Le mal renaissait sans cesse et paraissait incurable.

Des historiens juifs, pour excuser leurs coreligionnaires, prétendent que les chrétiens, au Moyen Age, pratiquaient la même usure. La remarque n'est pas tout à fait juste. Le fût-elle, les abus des chrétiens ne justifieraient pas ceux des Juifs. Certes les Lombards, les Caorsins et d'autres se livrèrent à un trafic odieux qui leur attira la haine populaire; les Lombards, par exemple, furent expulsés de France à plusieurs reprises. Mais en quoi les usuriers juifs sont-ils innocentés par la pratique des Lombards ? Les princes qui furent de connivence avec les Juifs, les riches qui leur fournirent des fonds pour participer à leurs bénéfices, tous ceux qui, « chrétiens de nom seulement, mais tout aussi grands usuriers que les Juifs », comme disait Trithème, tous ceux, disait Hans Folz (1480), « qui font de la musique avec les Juifs sur le même violon », tous ceux-là ont été flétris par l'opinion publique non moins que les juifs. Mais les Lombards et les Caorsins et leurs compères sont loin dans l'histoire. Ce qu'on a retenu, c'est que les Juifs ont pratiqué l'usure jusque dans les temps modernes. Et c'est ce qui explique que, dans la langue populaire, « Juif » est devenu synonyme d'« usurier ».

V. Le meurtre rituel chez les juifs. — On entend généralement par le meurtre rituel chez les Juifs, le meurtre officiel d'un chrétien, principalement d'un enfant, dans un but religieux. Un savant russe, le docteur Chwolson, énumère les neuf « accusations de sang » suivantes : 1° le sang est mêlé aux azymes de Pâques ou au vin qui se boit la veille de Pâques; 2° il est mêlé à un œuf que le rabbin donne à manger au juif et à la juive qui se marient, pendant qu'ils reçoivent la bénédiction nuptiale; 3° le prêtre juif s'en frotte les mains quand il va bénir le peuple dans la synagogue; 4° les rabbins, en la fête des *Pourim*, envoient aux membres de leur communauté un aliment préparé avec le sang chrétien; 5° le sang chrétien est nécessaire pour que Dieu agrée les sacrifices qu'on lui offre; ou, d'après une autre version, n'ayant plus, depuis la destruction du Temple, la possibilité d'offrir à Dieu des sacrifices, les Juifs regardent l'offrande du sang chrétien comme une compensation agréable à Dieu; 6° un enfant chrétien est tué pour remplacer l'agneau pascal; 7° les Juifs teignent leurs portes de sang chrétien, à Pâques, en souvenir du sang de l'agneau qui teignit les portes des Juifs avant la sortie d'Égypte; 8° quand un juif est sur le point de mourir, on frotte son visage avec du sang chrétien, ou l'on met sur son visage un linge imbibé de sang chrétien, et à voix basse on lui dit à l'oreille : « Si le Christ, auquel croient les chrétiens, est le vrai Messie, puisse le sang d'un enfant candide mis à mort te servir pour la vie éternelle ! » 9° le vendredi saint on crucifie un enfant pour représenter le crucifiement du Christ, mais on ne fait pas usage de son sang. Dans chacun de ces cas, nous avons le meurtre rituel. Encore y a-t-il lieu de remarquer qu'il n'y a meurtre rituel proprement dit que s'il est prescrit ou autorisé par la liturgie officielle, sinon de la communauté juive tout entière, au moins d'une secte juive. Enfin on n'attribue ordinairement le caractère de meurtre rituel qu'au meurtre accompli à l'occasion de la Pâque juive. Un historien voit « le premier fait qui établit la saignée rituelle » dans le crucifiement d'un enfant à Immestar (Syrie), à l'époque des Pâques juives de l'année 415.

A partir du XII^e siècle, les accusations de meurtre rituel se sont fréquemment produites. Les victimes sont en général des enfants. Voici les cas les plus fameux enregistrés pour la plupart dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes : le bienheureux Guillaume de Norwich (1144); l'enfant de Blois (1171); le bienheureux Richard de Paris, crucifié à Pontoise (1179); les enfants de Fulda (1235); la petite fille de Valréas (1247); le bienheureux Werner à Oberwesel (1248); le bienheureux Dominique du Val à Saragosse (1250); le bienheureux Hugues de Lincoln (1255); le bienheureux Rodolphe de Berne (vers 1287); le bienheureux Jeannot, *Joannetus*, du diocèse de Cologne (date inconnue); le bienheureux Louis de Ravensbourg (1429); le bienheureux André de Rinn (1462); le bienheureux Simoncino, de Trente (1475); le bienheureux Lorenzino, de Marostica (1485); le bienheureux (Christophe?) enfant de la Guardia (vers 1490); l'enfant de Metz, qui aurait été tué par Raphaël Lévy (1669); le P. Thomas, capucin, et son domestique, à Damas (1840); la jeune fille (calviniste, âgée de 14 ans) de Tisza-Eszlar (1881); la jeune fille (19 ans), de Brézina, près de Polna (1899); le jeune André Youtchschinsky, que le juif Beylis a été accusé d'avoir mis à mort à Kiew (1911). Nous voulons être bref; ajoutons seulement qu'un journal milanais, l'*Osservatore cattolico* (n° 8438-8473), publia, sans interruption, quarante-quatre articles intitulés : *Certezza del ritualismo nelle uccisioni giudaiche* (certitude du caractère rituel des meurtres commis par les Juifs). Le dernier de ces articles contient une liste de cent cinquante-quatre cas de meurtres exécutés ou tentés.

L'institution officielle du meurtre rituel par les juifs est-elle vraisemblable ? Qu'on n'oublie pas qu'une accusation pareille a été formulée contre les premiers chrétiens. Vers 150, saint Justin est obligé de défendre ses coreligionnaires contre une calomnie aussi abominable. Trente ans plus tard, l'empire tout entier retentit des mêmes imputations. C'est Athénagore

qui entreprend de les réfuter à Athènes, l'évêque Théophile à Antioche, Minutius Félix à Rome, les chrétiens de Lyon et de Vienne en Gaule, enfin Tertullien à Carthage. Nous ne savons sous quelle forme exacte circulait l'accusation. D'un mot général et vague on reprochait aux chrétiens de participer à une sorte de festin de Thyeste. La communion au corps et au sang de Jésus-Christ, sous les espèces du pain et du vin, donna sans doute lieu à cette créance. Le païen Cécilius précise ainsi, dans l'*Octavius* de Minutius Félix, la rumeur publique : « Les initiations chrétiennes dit-il, ne se font pas sans immolation d'une victime humaine. On présente un enfant couvert de pâte à celui qui doit être initié, afin de lui cacher le meurtre qu'il va commettre; et trompé par cette imposture, le novice frappe le petit être de plusieurs coups de couteau; le sang ruisselle, les initiés le lèchent avec avidité et se partagent ensuite les membres palpitants de la victime. » Des récits de ce genre parvinrent aux tribunaux de l'Empire. Les juges auraient pu les écarter sur un simple démenti des accusés ou des témoins et jusqu'à preuve du fait matériel. Mais cette preuve, on chercha à l'obtenir et on l'obtint par la violence : « On mit à la question, dit saint Justin, nos serviteurs, des enfants, de faibles femmes, et par des tortures effroyables on les força à nous imputer ces crimes fameux. On condamna ainsi à mort plusieurs des nôtres, sur des calomnies répandues contre nous. » Mêmes procédés à Lyon et ailleurs. Tout le monde reconnaît aujourd'hui que des aveux obtenus dans de telles conditions sont nuls et de nulle valeur. Et personne ne croit plus au meurtre rituel des premiers chrétiens. Aussi bien, au IVe siècle, on ne rencontre plus personne qui ose formuler pareille accusation.

A priori, le meurtre rituel imputé aux Juifs n'est pas plus vraisemblable. S'il y a une race au monde qui ait horreur du sang, c'est bien la race juive. La loi ancienne décrète la peine de mort contre quiconque mange du sang des animaux (Levit., XVII, 10-14). La législation rabbinique entre dans de minutieux détails pour interdire tout emploi du sang : l'aliment qui le contient, ne fût-ce qu'une goutte, est impur; il est défendu d'en user. Comment croire que les Juifs, infidèles à leurs prescriptions les plus sacrées, fût-ce par haine du Christ, aient usé du sang chrétien pour leur Pâque ?

Mais, disent certains antisémites, le chanoine Rohling par exemple, professeur de l'Université de Prague, un texte du Talmud dans le traité Kethuboth (102b en bas) autorise et atteste l'usage du meurtre rituel. Les critiques les plus sévères contestent cette interprétation. On a contrôlé le fameux passage du Kethuboth; de l'holocauste pascal, il n'est nullement question; pour trouver ce rite dans le texte, il faut l'y introduire.

Reste à examiner les textes historiques qui accusent les juifs de meurtre rituel. Nous ne nous attarderons pas à contrôler les cent cinquante-quatre cas signalés par l'*Osservatore cattolico*. Aussi bien une série de ces cas est incontrôlable, faute d'indication des sources. Pour le reste, nous renvoyons à notre étude : *La question du meurtre rituel chez les juifs*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1912 et suiv. Nous y avons étudié les cas les plus intéressants et les plus graves : par exemple, le crime de Fulda (1236), l'affaire de la Guardia (1490), l'affaire de Tyrnau (1494), l'affaire de Pœsing (Hongrie, 1529), l'affaire de Padoue (1475), l'affaire de Vérone (1603), les affaires de Viterbe et d'Ancône (1705, 1711), l'affaire de Jampol (1756) jugée à Rome, les affaires de Damas (1840), de Tisza-Eszlar (1881), de Brezina (1899); nous avons revu avec un soin tout particulier le procès du jeune Simoncello de Trente, et du jeune André de Rinn. Notre conclusion est que le meurtre rituel n'est prouvé dans aucun des cas examinés. Le docteur Strack, *Das Blut in Glauben und Aberglauben der Menscheit*, Leipzig, 1900, soutient la même thèse.

Peut-être convient-il d'indiquer sur ce point le sentiment de l'Église, et par là j'entends surtout le sentiment des papes. L'affaire de Hugues de Lincoln (1253) parvint à Rome et provoqua une bulle de Grégoire X sur toutes les accusations de ce genre. « Nous décrétons, dit-il, que le témoignage des chrétiens contre les Juifs n'auraa ucune valeur à moins qu'un juif ne se trouve parmi les chrétiens pour rendre également témoignage. Il arrive, en effet, parfois que des chrétiens perdent leurs enfants et que les Juifs sont accusés par leurs ennemis de ravir et de tuer secrètement des enfants chrétiens et de se servir, pour leurs sacrifices, du sang et du cœur de ces enfants. C'est sur de pareilles accusations que, *contre toute justice*, un grand nombre de Juifs ont été saisis et incarcérés. Nous décrétons donc que, dans ce cas, les chrétiens ne soient plus entendus contre les Juifs... et qu'on ne se saisisse plus désormais de leurs personnes (juifs) si à la légère, à moins qu'on ne les prenne en flagrant délit, ce que nous ne croyons pas. »

Il est vrai que Benoît XIV confirma, pour le diocèse de Brixen, le culte du bienheureux André de Rinn, tué, dit-on, par les Juifs en 1462. On demanda d'inscrire son nom au martyrologe, et de commencer un procès de canonisation. Benoît XIV refusa l'insertion au martyrologe, et posa la question de savoir s'il faut canoniser des enfants martyrs *non voluntate et opere sed solo opere*. La manière dont il le fit indique suffisamment qu'il était pour la négative. Mais la bulle *Beatus Andreas* du 22 février 1755, qu'il écrivit à ce sujet, n'exprime aucun doute sur les meurtres d'enfants imputés aux Juifs. Notons seulement que Benoît XIV semble avoir accepté ces faits, de confiance, tels qu'il les lisait dans divers auteurs, notamment chez les Bollandistes, non à la suite de recherches personnelles. De plus, quand Benoît XIV fut en face d'une accusation de meurtre rituel contemporaine, loin d'y ajouter foi sans contrôle, il la fit étudier par le Saint-Office, qui la rejeta.

L'approbation du culte du bienheureux André par Benoît XIV succédait à l'approbation du culte de Simoncello de Trente par Grégoire XIII (1584) et Sixte-Quint (1588). Pie VII approuva pareillement le culte du bienheureux Dominique du Val pour Saragosse, et celui de l'enfant de la Guardia pour le diocèse de Tolède. La Congrégation des Rites autorisa aussi le culte du petit Laurent de Marostica pour le diocèse de Vicence (1867), et celui de Rodolphe de Berne pour le diocèse de Bâle (1869). Mais il n'y a pas eu là de béatification ni de canonisation formelle par l'Église, il n'y a eu qu'une béatification équivalente, consistant dans une reconnaissance de culte. L'infaillibilité de l'Église ne s'y trouve nullement engagée. Le rapport que le cardinal Ganganelli, le futur Clément XIV, présenta, le 21 mai 1758, au Saint-Office et que le cardinal Merry del Val (lettre du 18 octobre 1913 à lord Rothschild) a déclaré authentique, ne retint pour avérés, parmi tous les cas de meurtre rituel qui avaient agité les esprits au cours des âges, que ceux de Simoncello de Trente et d'André de Rinn, égorgés « en haine de la foi chrétienne »; les autres accusations étaient rejetées.

S'il est impossible de prouver que les Juifs en général ou simplement une secte juive en particulier aient accompli, au cours de dix-neuf siècles, un meurtre rituel proprement dit, est-ce à dire que de simples particuliers n'aent pas tué, par folie religieuse, un enfant chrétien ou même plusieurs, au temps de la Pâque juive ou à d'autres époques de l'année ? Nous

ne voudrions pas le prétendre. Ce serait là des cas d'espèce, qu'il faudrait contrôler avec un grand esprit d'impartialité. En attendant, il serait temps d'en finir, comme disait Mgr Duchesne, avec « cette accusation du meurtre rituel » dirigée contre la race juive. C'est là un héritage des siècles sans critique, que les générations se sont transmis aveuglément, à la faveur des haines de race.

VI. L'antisémitisme. — Par antisémitisme nous entendons, non pas l'hostilité contre les sémites en général, mais l'hostilité contre les juifs qui sont de race sémite. Et cette hostilité se rencontre non seulement chez les peuples chrétiens, mais chez toutes les nations, par exemple dans l'islamisme. La raison première en est claire, c'est que les Juifs se sont toujours tenus dans un isolement absolu chez tous les peuples au milieu desquels ils ont vécu. Cet isolement était dû lui-même au mépris qu'ils professaient pour les autres, surtout pour les chrétiens. Le mépris et la haine du chrétien, on les retrouve non seulement dans les premiers siècles, où les Juifs se mêlent aux païens pour persécuter les disciples du Christ, mais encore à travers le Moyen Age et jusqu'au XVIIIe siècle. L'esprit de Paul de Tarse, courant à Damas pour mettre les chrétiens à mort, anime toujours le juif au cours des âges : *Inimicissima Judæorum gens*, disait Constantin le Grand. Cette animosité, à elle seule, expliquerait l'antisémitisme, et c'est surtout ce qu'ont vu un Tertullien, un saint Justin, un saint Augustin et un saint Jérôme.

L'antisémitisme a d'autres causes, spécialement l'usure qui atteignait dans ses forces vives tout à la fois le clergé et le peuple, et qui parfois réduisait les petites gens à la misère. Au XIIe siècle, les violences éclatent contre les Juifs qui passent pour s'entendre avec les musulmans contre les chrétiens. Les premières croisades leur furent très funestes. Si un saint Bernard essaie de les défendre, un Pierre le Vénérable les attaque violemment. Au XIIIe siècle, les persécutions dirigées contre eux se présentent sous la forme infiniment variée de lois humiliantes, d'exactions fiscales et d'explosions du fanatisme populaire; elles aboutissent à l'exclusion complète des Juifs de tous les pays de l'Europe occidentale, où leur civilisation, dit Théodore Reinach, avait pris un réel essor. L'Angleterre les chasse en 1290; la France, en 1394; l'Allemagne, par une suite d'expulsions locales, temporelles ou perpétuelles, les élimine d'un peu partout; à la fin du XVe siècle, ils n'ont plus que trois établissements de quelque importance : Worms, Francfort et Ratisbonne. *Judenbreter* (rôtisseurs de Juifs), *Judenschläger* (tueurs de Juifs), pastoureaux, flagellants, bandes de fanatiques et de vagabonds, surtout quand sévit la peste noire (1348-1350), s'étaient à qui mieux mieux ruées contre les juifs. L'Espagne, unifiée par le mariage de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille, institue l'Inquisition principalement contre les Juifs insincèrement convertis (1480) et prononce l'exil de tous les juifs non convertis (1492). Un grand nombre passent en Portugal, où ils sont reçus favorablement; mais, en 1496, ils ont à opter entre l'exil et le baptême. Paisibles en Italie, ils sont chassés de la Sicile qui dépend de l'Espagne. Partout où éclate la persécution, le peuple exagère encore les mesures légales. Le peuple croyait volontiers à tous les bruits qui circulaient contre les Juifs. Il ne leur reproche pas seulement l'usure, mais encore les empoisonnements des fontaines d'où serait provenue la peste, des diableries épouvantables, des profanations d'hommes, des meurtres rituels. Ce qui n'était que trop réellement constaté, en fait d'antichristianisme et d'oppression usuraire, déterminait les petites gens à croire le reste.

L'antisémitisme survécut à l'émancipation des Juifs, mais sous une forme atténuée. Il suffisait cependant d'une inculpation grave contre un membre de la race juive pour en raviver toutes les fureurs. Relevons, par exemple, ce qu'on appelle couramment l'affaire Dreyfus. Alfred Dreyfus, né à Mulhouse en 1859, et capitaine d'artillerie, fut soupçonné d'être l'auteur d'une lettre non signée qui annonçait à un agent étranger l'envoi de quatre notes et du projet de manuel de tir de campagne du 14 mars 1894. Arrêté, il fut (19-22 décembre) jugé à huis-clos par un conseil de guerre qui, à l'unanimité, le condamna à la dégradation. Interné à l'île du Diable, il ne cessa de protester contre sa condamnation et de réclamer la revision de son procès. Après diverses péripéties, un des témoins à charge de 1894, le lieutenant-colonel Henry, avoua qu'il avait lui-même fabriqué plus tard une pièce pour établir la culpabilité de Dreyfus; il fut emprisonné au Mont Valérien et s'y suicida. Le cabinet Brisson engagea la revision du procès. Dreyfus fut renvoyé devant le conseil de guerre de Rennes (7 août-9 septembre 1899). Par cinq voix contre deux, ce conseil déclara que Dreyfus était coupable, mais lui accorda les circonstances atténuantes. Toujours par cinq voix contre deux, il le condamna à dix ans de détention. Mais le président de la République, Émile Loubet, fit à Dreyfus remise totale de sa peine. Cinq ans plus tard, la Cour de cassation, à laquelle le général André avait soumis le procès, annulait la sentence de Rennes comme ayant été prononcée « par erreur et à tort » (12 juillet 1906). Dreyfus fut alors promu commandant, mais bientôt mis à la retraite.

On ne peut guère imaginer le trouble que ce procès jeta dans les esprits, non seulement en France, mais dans l'Europe entière. Ce fut une vague furieuse d'antisémitisme. En France, la question désorganisa en quelque sorte la société et même la famille. Des parents, des amis rompirent leurs relations, parce qu'ils étaient pour ou contre Dreyfus. Dans les maisons d'enseignement, les professeurs se divisèrent en deux groupes, les uns hostiles, les autres favorables à Dreyfus. Le *Figaro* a symbolisé cette division par deux caricatures bien significatives : dans l'une, on voit des parents, des amis attablés, table et couverts bien servis, correction parfaite des invités, avec cette devise : *On n'en parlera pas;* dans la seconde, la table est culbutée, nappe et vaisselle par terre, convives debout et se ruant les uns contre les autres : devise : *On en a parlé!* C'est l'image malheureusement trop exacte du bouleversement que l'affaire Dreyfus, en réveillant l'antisémitisme et aussi l'anticléricalisme, avait causé en France.

En Russie, une même vague souleva les esprits de 1911 à 1914, à l'occasion du procès sur un meurtre rituel accompli à Kiew. Cf. *Le procès Beylis. La plus grande infamie du siècle en Russie*, Paris, 1914.

VII. Le sionisme. — Ce mot a été créé pour désigner une doctrine récente qui s'est propagée parmi les populations juives de l'Europe orientale, notamment de la Russie, de la Pologne et de la Roumanie, et qui vise la constitution d'un État juif autonome, situé en Palestine, où les victimes de l'antisémitisme, émigrant de leurs pays natals respectifs, puissent trouver un centre d'existence, un domicile définitif et incontesté.

En 1862, l'allemand Moïse Hesse préconise la restauration de la nationalité juive sur un territoire particulier. Diverses tentatives du même genre sont dues à Pinskev et au Dr Birnbaum, qui favorisent la colonisation juive en Palestine. Une vingtaine de colonies se fondent ainsi peu à peu en Judée et en Galilée, qui, sans nul doute, auraient péri sans la générosité du baron Edmond de Rothschild.

En 1896, entre en scène le Dr Herzl, et c'est lui qui imprime à l'idée sioniste son essor actuel. Sa brochure

intitulée *L'État juif* indique un programme d'action, une organisation pratique, et demande une représentation parlementaire qui, depuis 1897, se réunit à Bâle, en congrès annuels. C'est dans un de ces congrès que le principe fut posé de l'État sioniste proprement dit, le Dr Herzl reconnaissant « les affinités qui existent entre la terre des aïeux et l'âme des Juifs contemporains ». Il fallait en venir à la pratique. On se contenta de créer une banque, le *Jewish Colonial Trust*, au capital nominal de 2 millions de livres sterling. Toutes les actions n'ont pas été souscrites du premier coup. Quant au nombre global des adhérents, il est impossible de le déterminer. Au congrès de Bâle de 1898, les délégués sionistes se flattaient de représenter près de 900 groupes. La Russie se plaçait en tête avec 373 groupes, l'Autriche 218, la Roumanie 126, la Hongrie 38, l'Angleterre 27, l'Allemagne 23, l'Italie 12, la Suisse 6, la France 3, etc. On le voit, c'est l'Europe orientale qui fournit le gros de l'armée sioniste; l'Autriche vient ensuite, et l'Europe occidentale ne figure que pour des chiffres relativement minimes, auxquels contribuent surtout les émigrés russes, polonais et roumains. Cette statistique offre bien l'image d'une carte graduée de l'antisémitisme européen. Partout où règne l'égalité civile et politique, le sionisme n'a pas sérieusement mordu. C'est ainsi qu'en France, en dépit des haines ou des hostilités qu'ont développées les péripéties de l'affaire Dreyfus, on ne saurait citer qu'un seul adhérent de marque : Bernard Lazare, qui, sans être en communion absolue avec les sionistes, croit pourtant à la nécessité d'un groupement particulier sur un sol autonome.

La grande guerre de 1914-1918 a amené une recrudescence de l'idée sioniste; et c'est surtout l'Angleterre, sous l'influence des Rothschild, qui en essaie la réalisation en Palestine, dont elle s'est assuré le protectorat. Mais il faut dire que les Palestiniens, particulièrement les habitants de Jérusalem, se montrent assez hostiles à l'invasion d'étrangers indésirables, fussent-ils juifs, fussent-ils sionistes convaincus.

F. Vernet, art. *Juifs*, dans le *Diction. apolog. de la foi cathol.*; Théodore Reinach, *Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours*, Paris, 4e édit., 1910, et art. *Juifs* dans la *Grande Encyclopédie* (ces deux ouvrages offrent des références extrêmement abondantes). — Sur l'antisémitisme, voir particulièrement B. Lazare, *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, 1894. — Sur le meurtre rituel, consulter particulièrement D. Chwolson, *Dei Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigen der Juden*, Francfort-sur-le-Mein, 1901 (traduit du russe par l'auteur); H.-L. Strack, *Das Blut in der Menscheit, Blutmorde und Blutritus*, 6e édit., Munich, 1900; E. Vacandard, *La question du meurtre rituel ches les Juifs*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, t. III, Paris, 1912 (ouvrage traduit en russe à des milliers d'exemplaires, lors du procès Beylis).

E. Vacandard.

3. JUIFS (Conversion des). — I. Son importance. II. La prédiction de saint Paul. II. Moyens de conversion. IV. Le retour d'Israël et la fin du monde.

I. Son importance. — D'après plusieurs statistiques récentes, parues soit dans l'*Univers israélite*, soit dans l'*Annuaire américano-juif*, qui concordent dans l'ensemble et qui paraissent véridiques (bien qu'elles diffèrent considérablement de la statistique, plus ancienne, rappelée par M. Vacandard, *Supra*, col. 143), les Juifs seraient présentement, pour le monde entier, au nombre de 15 millions et demi environ. Plus des deux tiers d'entre eux habitent l'Europe; un quart, l'Amérique (surtout les États-Unis; New-York n'en possède pas moins de 1 600 000, presque la moitié de la population); ils ne sont guère plus de 400 000 en Asie, ni plus de 350 000 en Afrique. Des 11 millions de juifs que compte l'Europe, 8 millions et demi sont fixés dans l'Europe centrale et orientale, surtout en Pologne et en Ukraine. En France, ils seraient, approximativement, 150 000; mais il y a lieu de croire que cette dernière évaluation est au-dessous de la réalité, depuis que les Juifs de l'Europe centrale et orientale ont reflué en assez grande quantité sur les pays de l'Europe occidentale.

15 à 16 millions, cela ne fait qu'un centième de la population de notre globe. Mais les Juifs sont solidement organisés, ils sont les rois de la finance, ils jouissent d'une puissance considérable dans la presse et dans l'enseignement, ils ont conquis en majeure partie les organes internationaux de la vie mondiale contemporaine. Ils se croient « la race supérieure » et prétendent régner sur tous. Croyants ou non, ils s'estiment « le peuple élu », le peuple appelé à dominer sur le monde.

Cette influence même des Juifs, indépendamment des motifs de charité, etc., fait souhaiter à bon nombre de catholiques qu'ils se convertissent à la religion chrétienne.

C'est ainsi, par exemple, que l'abbé Charles Marcault, écrit, *Comment Israël reviendra-t-il au Messie?* Paris, 1924, p. 23, 85 : « Le remède aux maux causés par les juifs à la société chrétienne réside principalement dans leur conversion. Les Juifs ont conquis la société; à l'Église, de conquérir les juifs... C'est un devoir de reconnaissance de leur rendre la religion qu'ils nous ont donnée. Ce sera un acte de sagesse, car l'Église ne jouira de la paix religieuse qu'après les avoir christianisés, comme il en advint pour elle avec les Barbares. »

II. La prédiction de saint Paul. — La conversion des Juifs apparaît, de prime abord, comme souverainement difficile. Ceux d'entre eux, à quelque rite qu'ils appartiennent, qui ont gardé les croyances et les pratiques de leurs ancêtres, qui sont des fervents du Talmud plus encore peut-être que de la Loi mosaïque, ne sont-ils pas réfractaires à toute pénétration chrétienne ? Quant aux intellectuels ou aux hommes d'affaires qui ne croient plus au Messie et qui doutent même, à des degrés divers, de l'existence d'un Dieu personnel, n'est-il pas impossible de les gagner à une religion aussi nettement surnaturelle que le catholicisme ?

Et cependant, l'Écriture a prédit la conversion en masse d'Israël; et les Pères de l'Église, ses docteurs, ses écrivains les plus réputés nous assurent qu'elle se réalisera un jour; et le Saint-Siège ne cesse pas d'encourager ce sentiment et cet espoir.

On connaît, notamment, les trois chapitres fameux, IX-XI, de l'Épître aux Romains, où saint Paul traite comme *ex professo* la question, aussi grave, à certains égards, pour lui et ses contemporains que pour nous, de la réprobation des Juifs et de leur conversion. Le rejet d'Israël, proclame le grand Apôtre, n'est que partiel et temporaire :

> Je ne veux pas, mes frères, écrit-il, Rom., XI, 25-33, que vous ignoriez ce mystère (afin que vous ne soyez point sages à vos propres yeux) : c'est qu'une partie d'Israël est tombée dans l'aveuglement, jusqu'à ce que la plénitude des païens soit entrée, et qu'ainsi tout Israël soit sauvé, selon qu'il est écrit... Il est vrai qu'en ce qui concerne l'évangile, ils sont ennemis à cause de vous; mais en ce qui concerne l'élection, ils sont aimés à cause de leurs pères. Car Dieu ne se repent pas de ses dons et de son appel. De même donc qu'autrefois vous-mêmes vous n'avez pas cru à Dieu, et que vous avez maintenant obtenu miséricorde à cause de leur incrédulité, eux de même n'ont pas cru maintenant, à cause de la miséricorde dont vous avez été l'objet, afin qu'eux aussi ils obtiennent miséricorde. Car Dieu a tout enfermé dans l'incrédulité, afin de faire miséricorde à tous. O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont incompréhensibles, et ses voies impénétrables!

L'enseignement de saint Paul est formel : le peuple juif se convertira au christianisme.

III. Moyens de conversion. — Sans parler de la réparation ou pénitence dont les chrétiens ne sauraient méconnaître l'efficacité, on doit tout au moins mentionner ici, comme moyens de convertir Israël, l'évangélisation et la prière.

Les protestants ont fondé « une société, soutenue, encouragée par l'épiscopat anglican, dont le but unique est l'évangélisation des Juifs, et la devise : *Ite potius ad oves quæ perierunt domus Israel*, Allez d'abord aux brebis perdues de la maison d'Israël. Cette société, dont le siège principal est à Londres, compte 77 succursales, 12 en Angleterre et 65 dans les principales villes d'Europe et d'Amérique. Ces maisons ont leurs orphelinats et écoles d'enfants juifs, leurs dispensaires, leurs *nurses* affectées exclusivement aux soins des malades juifs, leurs dames agrégées visitant les juifs pauvres à domicile. Elles ont de plus leurs bibliothèques judaïco-protestantes. Une revue mensuelle circule d'un bout à l'autre de l'Empire britannique, cherchant à intéresser d'autres protestants à la conversion d'Israël et à gagner à la société d'autres recrues en même temps que les fonds nécessaires à de plus amples développements. Cette société fait certainement des conversions parmi le peuple juif... » Marcault, *op. cit.*, p. 59, 60. Aux États-Unis, en Hollande, surtout en Angleterre, les catholiques, de leur côté, ont à cœur de n'être pas moins zélés. Pareillement, un comité, semblable au comité catholique de Londres, dit encore M. Marcault, p. 63, 64, « a été constitué en France, sous la présidence du R. P. Schaffner, supérieur général des Prêtres de Sion. Il publie des tracts spécialement destinés à faire connaître la vérité catholique aux israélites. Les conférences en plein air, qui ont du succès en Angleterre, n'en auraient probablement aucun en France. Mais les Juifs assisteraient peut-être volontiers aux conférences faites spécialement pour eux dans des salles privées. Le meilleur moyen pour les atteindre, ne serait-ce pas la presse ? Beaucoup de Juifs sont dans les affaires. Ils font de la publicité dans la presse de tous les partis. Les articles composés sur la question juive pourraient les intéresser et dissiper les ténèbres qui obscurcissent leur esprit sur la question religieuse. » Ce n'est pas bien sûr, mais on peut essayer quand même.

Avec l'évangélisation, la prière. Le mouvement de prières pour la conversion des juifs est parti de France : l'idée en est venue d'une pieuse parisienne, et a pris corps, fin 1904. Puis, en 1909, l'association était érigée en archiconfrérie, laquelle compte actuellement, plus de 800 000 associés. L'Archiconfrérie de prières pour la conversion d'Israël est sous la direction des Prêtres de Notre-Dame de Sion, et le siège en est à la basilique de l'*Ecce Homo* à Jérusalem. Les demandes d'affiliation à l'archiconfrérie sont adressées 68, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris (6e). Une messe mensuelle, avec conférence et prières, est dite dans les chapelles de Notre-Dame de Sion pour obtenir de Dieu les conversions tant désirées. Depuis 1918, des neuvaines de messes sont célébrées à la même intention. Les diverses congrégations religieuses, les évêques, les papes s'associent avec empressement à cette pieuse croisade. Cf. *Les Religieuses de Notre-Dame de Sion*, Paris,1923, surtout p. 151-157.

Comme prières pour Israël, on recommande celle que les Filles de Sion répètent à trois reprises, au moment le plus solennel de la messe : « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Et encore, celle-ci, que les associés récitent quotidiennement : « Dieu de bonté, Père des miséricordes, nous vous supplions, par le Cœur immaculé de Marie et par l'intercession des patriarches et des saints apôtres, de jeter un regard de compassion sur les restes d'Israël, afin qu'ils arrivent à la connaissance de notre unique Sauveur Jésus-Christ et qu'ils aient part aux grâces précieuses de la Rédemption. »

IV. Le retour d'Israel et la fin du monde. — Saint Paul, Rom., xi, 15, écrit : « Si leur rejet (le rejet des juifs) a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon la résurrection des morts ? » Qu'est-ce à dire ? Plusieurs interprètent cette « résurrection des morts » d'un renouveau de vie spirituelle dans la société chrétienne. Mais d'ordinaire on y voit la résurrection des corps proprement dite. « Comme la réprobation des juifs, écrit le P. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. 278, a été l'occasion de la réconciliation du monde, leur conversion sera comme le signal de la consommation du monde et de l'avènement d'un monde nouveau. Il faut cependant reconnaître, poursuit le savant dominicain, que les expressions ne sont pas très précises et qu'on ne saurait y fonder des conjectures assurées sur un rapport de temps entre la conversion des Juifs et la résurrection des morts, en d'autres termes affirmer que le jugement dernier suivra de près la conversion des Juifs. »

Au surplus, ajoute la revue assomptionniste *Jérusalem*, mai-juin 1925, p. 322, « nous ne discernons actuellement aucun signe probable de la conversion prochaine des Juifs. Il y a sans doute, de ci de là, des retours individuels, mais l'ensemble résiste à l'apostolat chrétien. Quant au mouvement sioniste actuel, il a pour promoteurs des incroyants et ne se préoccupe que de succès d'ordre temporel, et l'orgueil national qui l'inspire et qu'il flatte semble bien peu disposer les âmes à la conversion. Rien donc de ce qui se passe sous nos yeux ne porte à penser avec probabilité que la fin du monde soit prochaine. Il faut nous en tenir tout simplement à la parole de Jésus, Matth., xxv, 13, que « nul n'en sait ni le jour ni l'heure. »

J. Bricout.

JUIVE (Philosophie). — La philosophie juive pour autant qu'elle en est une, n'a fait son apparition que tardivement et par étapes, à la suite et en dépendance des philosophies orientale, grecque, arabe et moderne. D'abord et surtout religieuse, elle n'est longtemps qu'une école mystico-kabbalistique, dont se détachent, dans le cours des siècles, trois écoles proprement philosophiques : une école gréco-juive, une école arabo-juive, et finalement une philosophie moderno-rationaliste.

I. École mystico-kabbalistique. — La captivité de Babylone (586-536 avant J.-C.) avait mis les Juifs au courant des idées orientales. Conservées dans certaines sectes religieuses et probablement par les esséniens, ces idées occupèrent l'activité intellectuelle des Juifs, principalement après la prise de Jérusalem, et furent rassemblées, soit dans ce recueil de traditions qu'on appelle la *Mischna*, soit dans le *Talmud*. C'étaient là les germes du mysticisme juif : le rabbin Akibha († 135 après J.-C.) peut en être regardé comme le premier et principal représentant. Après la clôture du Talmud (500 après J.-C.) et sous les Gaonim, chefs des écoles juives de Babylone (vi-ixe siècles), la littérature mystique est monstrueusement anthropomorphiste, par exemple, dans le *Livre de la Création*. Étouffé pendant deux ou trois siècles par une école de philosophie, le mysticisme juif reprend, au xiiie siècle, une nouvelle vigueur sous le nom de *Kabbale* et compte trois écoles : celle d'Isaac l'Aveugle, celle d'Éléazar de Worms, et celle d'Abulafia. C'est alors que le Zohar est définitivement constitué. La Kabbale, mystique des lettres et des nombres, a traversé la Renaissance et est parvenue jusqu'aux temps modernes.

Le mysticisme juif accueille toutes les spéculations auxquelles vient se heurter la pensée juive : « La

philosophie religieuse de la Bible le folklore babylonien et la doctrine perse, des reflets des premiers philosophes grecs, comme Platon, Aristote, Pythagore et autres, des débris du néo-pythagorisme et du néo-platonisme, des conceptions gnostiques, judéo-chrétiennes et chrétiennes, de la scolastique arabe et chrétienne, des notions venues on ne sait d'où et des superstitions populaires, de l'alchimie et de l'astrologie, de la littérature et de la poésie : tout cela juxtaposé et non fondu. » (Karppe.)

II. Philosophie gréco-juive. — De bonne heure, cependant, une première école proprement philosophique s'était détachée de ce mysticisme. Il y avait alors à Alexandrie une colonie juive, qui se trouva en contact avec l'hellénisme. De là, outre la traduction de la Bible par les Septante, une école dont le premier essai est dû à Aristobule (150 avant J.-C.), dont le principal représentant est Philon, un juif alexandrin (20 avant-50 après J.-C.) et qui prend fin avec Numénius d'Apamée en Syrie, au second siècle.

Le mouvement philosophique qu'inaugura Aristobule n'est qu'un essai forcé de conciliation entre l'hellénisme et le mosaïsme. il s'agit de démontrer que les philosophes grecs ont puisé leur doctrine dans la Bible. Pour cela, Aristobule invente des vers d'Orphée, d'Hésiode et d'Homère qui expriment la doctrine contenue dans le texte biblique, et cherche toutes sortes de rapports entre la mythologie grecque et la narration mosaïque.

Philon eut recours à des moyens d'un autre genre : ce sont les doctrines elles-mêmes, dont il essaie de faire une synthèse harmonieuse. Ainsi, d'après Philon : 1° le monde a été créé librement, mais par le Verbe ou Logos de Platon et surtout des stoïciens, car ce Verbe n'est pas celui de saint Jean, mais un être intermédiaire entre Dieu et le monde. Ainsi se trouvent amalgamées la dualité de substance enseignée par Platon et l'idée mosaïque de la création. 2° Dieu est l'être universel, l'être ineffable, sans nom : voilà le spiritualisme de Platon et de Moïse. D'autre part, rien ne se fait de rien : Dieu donc est l'âme du monde, qui se réfléchit d'abord dans le Verbe, et par le Verbe dans le monde entier : voilà l'idée orientale de l'émanation. 3° Il y a des puissances qui servent d'instrument à Dieu et au Logos pour créer le cosmos : la puissance créatrice, la puissance gubernatrice, etc. Ces puissances, ce sont les anges de la Bible, les génies des païens, peut-être en soi de simples propriétés de la divinité. Bref, Philon puise dans la métaphysique grecque, le mysticisme oriental et la révélation. Ses préférences sont pour Platon, plus sublime et plus divin. Philon est un Platon juif : en le lisant, on est forcé de s'écrier : *vel Plato philonizat vel Philo platonizat.* Toutefois, il a puisé aussi dans Aristote et Zénon comme dans Moïse et les doctrines orientales : le genre de sa philosophie serait l'éclectisme ou mieux le syncrétisme. Le philonisme alla se perdre dans l'éclectisme alexandrin.

III. Ecole arabo-juive. — Dix siècles plus tard, une seconde école philosophique se forma chez les juifs, comme la première, au contact, non des grecs, mais des musulmans. Elle surgit au sein de l'académie juive de Babylone : les Motecallemin s'appuyaient sur le Coran; à leur exemple le karaïsme (texte) proclame la libre interprétation du texte biblique, mais Saadjah (892-942) défend contre les karaïtes le rabbinisme autoritaire et traditionnel : de part et d'autre il faut bien recourir aux arguments dialectiques. Puis d'Orient, ce mouvement philosophique se transporte avec les Arabes en Espagne, où les écoles juives, justement célèbres, ont pour chefs Avicebron au XIe siècle et Moïse Maimonide au XIIe : c'est l'apogée de la philosophie juive.

Avicebron, cité par les scolastiques comme auteur du *Fons vitæ*, a été jusqu'au milieu du XIXe siècle une véritable énigme : Munk a démontré qu'Avicebron n'était pas arabe, mais un juif, du nom de Ibn-Gébirol, né à Malaga et mort vers 1070. Dans sa doctrine, il faut signaler sa théorie de la matière universelle. D'après l'auteur du *Fons vitæ*, Dieu est inaccessible et pure lumière : mais dans toutes les substances créées par l'intermédiaire du Verbe efficient, il y a une matière et une forme : l'extension de la matière à toutes les substances corporelles et spirituelles conduira au panthéisme. Aussi saint Thomas ne cesse de combattre cette thèse, dont le premier auteur, dit-il, est Avicebron : son opuscule *De substantiis separatis* est une étude des arguments par lesquels le philosophe juif prétend démontrer que les substances spirituelles sont composées de matière et de forme.

Maimonide naquit à Cordoue en 1135, et, chassé par le persécution des Almohades, il alla mourir au Vieux-Caire en 1204. Son principal ouvrage est le *Guide des égarés*. Le fond en est péripatéticien, corrigé par les renseignements bibliques, mais altéré aussi quelquefois par les théories néo-platoniciennes et bien davantage par la philosophie d'Averroès. Maimonide mérite d'être considéré comme le fondateur du judaïsme philosophique : pour lui, toutes les vérités sont dans la Bible, mais un large éclectisme préside à leur interprétation. Il admet un Premier Moteur, mais il ne croit pas à l'éternité du monde comme Aristote : le monde a été créé, comme Moïse l'enseigne. Il reproduit la théorie des sphères animées à la suite des Arabes et, comme eux, n'admet l'immortalité que pour l'entendement acquis. Mais sa morale est bien supérieure à celle des Arabes, et il ne veut pas, comme Aristote, que la Providence se limite aux genres.

IV. Philosophie moderno-rationaliste. — Obligés, comme Maimonide, de fuir la persécution, les Juifs se retirèrent dans l'Espagne chrétienne et le midi de la France, où bientôt une lutte très vive se déclara entre les partisans de Maimonide et d'Averroès et les communautés juives. Mais le *rationalisme* finira par l'emporter sur les théologiens, et caractérisera dans les siècles suivants les philosophes juifs les plus célèbres. Il suffit de citer Lévi-ben-Gerson († 1315), connu sous le nom de Gersonide et de Maître Léon. Dans ses *Combats du Seigneur*, qu'on a justement appelés les Combats contre le Seigneur, il expulse le surnaturel de la Bible et rejette la création encore admise par Maimonide. Léon l'Hébreu, au XVe siècle, penche vers le platonisme dans ses *Dialogues d'amour*. Spinoza (1633-1677), rejeté, il est vrai, par ses coreligionnaires, est panthéiste. Les Juifs d'Orient suivent encore les doctrines des rabbins. Mais, après Moïse Mendelssohn († 1786) en Allemagne, Joseph Salvador († 1873) en France, Isaac Wise († 1900) en Amérique et en général les intellectuels de l'Europe centrale et occidentale propagent un judaïsme libéral, antidogmatique et antirabbinique. Pour eux, plus n'est besoin de Messie : une religion rationnelle et laïque le remplacera : « Le Messie est venu pour nous le 28 février 1790 avec la Déclaration des Droits de l'homme, » écrit le traducteur de la Bible, S. Cahen.

J. Martin, *Philon*, dans la coll. des *Grands Philosophes*, Karppe, *Étude sur les origines du Zohar;* Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe;* Maimonide, *Le Guide des égarés*, trad. Munk; J. Darmesteter, *Les Prophètes d'Israël;* Georges Rivals, *Notes sur le judaïsme libéral*, Paris, 1913.

D. Barbedette.

1. JULES Ier, pape. — Tout ce que l'on sait de lui avant son élévation au souverain pontificat, c'est qu'il était romain d'origine. A son avènement en 337, Athanase, qui avait été une première fois dépossédé de son siège d'Alexandrie, était en exil à Trèves. Durant un pontificat de quinze années, Jules combattit les

ariens et semi-ariens. A la suite du concile de 341, tenu à Rome, où Athanase avait été reconnu innocent, le pape rédigea une lettre regardée comme l'un des plus beaux monuments de l'antiquité; la force et la générosité épiscopales y dominent, et cependant on sent que c'est un père qui corrige, non un ennemi qui veut blesser. (Ainsi s'exprime Tillemont, *Mém. hist. eccl.*, VII, p. 278.) Néanmoins Athanase demeura à Rome jusqu'à l'été de 343. A la fin de cette même année fut tenu le concile de Sardique, considéré comme un complément de celui de Nicée. Le pape Jules écrivit ensuite à l'Église d'Alexandrie pour la féliciter de retrouver son évêque. Il mourut le 12 avril 352, après avoir, durant son pontificat, affirmé avec énergie la suprême autorité du siège de Rome en Orient comme en Occident. On lui doit la construction de la basilique des douze Apôtres, dite basilique Julienne. Son nom est inscrit au martyrologe romain.

J. Baudot.

2. JULES II, pape (1er novembre 1503-20 février 1513). Il était né au bourg d'Abizale, près de Vérone, en 1441 ou 1443; son père était frère de Sixte IV. Celui-ci le fit successivement évêque de Carpentras, cardinal-prêtre du titre de Saint-Pierre-aux-Liens, archevêque d'Avignon (1475) et cardinal-évêque d'Ostie. En 1480, il fut envoyé comme légat en France, où il demeura pendant quatre années, et excita Charles VIII à entreprendre la conquête du royaume de Naples. Ennemi des Borgia, il aurait voulu faire déposer Alexandre VI. A la mort de celui-ci, Julien de la Rovère posa sa candidature au souverain pontificat, en même temps que le cardinal Georges d'Amboise, archevêque de Rouen. Pie III fut élu, mais ne fit que passer. Le nouveau conclave s'ouvrit le 31 octobre 1503. En y entrant Julien pouvait déjà se considérer comme élu; il le fut dès le lendemain 1er novembre. La rapidité avec laquelle cette élection fut enlevée étonna même tous les contemporains. Le caractère de Julien, devenu Jules II, l'explique assez bien. C'était, comme on dirait aujourd'hui, un surhomme. Physiquement et moralement, écrivait-on, il a une nature de « géant ». Les contemporains le qualifiaient de *Terribile*, qu'on ne peut traduire que par les adjectifs de « puissant, génial, dominateur, héroïque ». Ce *Terribile* est l'épithète que lui-même appliquait à Michel-Ange.

Dès son avènement, Jules se proposa de faire de Rome la digne capitale de la chrétienté. Les plus grands génies artistiques s'y employèrent sous ses ordres. Bramante posa la première pierre de la nouvelle basilique de Saint-Pierre le 18 avril 1506. Le livre des « Merveilles de la Rome ancienne et moderne » d'Albertini est dédié à Jules II. « Sixte IV, dit-il dans sa préface, a commencé la restauration de la ville; ses successeurs ont continué son œuvre, mais Votre Sainteté les a dépassés tous. » La date, 3 juin 1509, se trouve à la fin. A ce moment, unique dans l'histoire, dit Pastor, Raphaël, après avoir achevé la Farnésine, commençait au Vatican les fresques commandées par Jules II; Michel-Ange, illustré par tant de chefs-d'œuvre, notamment par son Moïse de l'église Saint-Pierre-aux-Liens, travaillait pour le pape dans la Chapelle Sixtine. Bref, éclataient, en même temps, les merveilles de la Ville éternelle, les monuments immortels de l'architecture, de la sculpture et de la peinture religieuses.

L'activité de Jules II se porta surtout à l'œuvre de restauration du pouvoir temporel des papes. En 1506, les Baglioni furent chassés de Pérouse et les Bentivoglio de Bologne. Venise, qui empiétait tous les jours sur le domaine papal, sur Faenza, Rimini, la Romagne, fut mise en demeure de restituer le bien mal acquis. Le 10 janvier 1504, Jules avait écrit au doge : « Dès le début de notre règne, nous avons pris la résolution inébranlable de récupérer les domaines pris à l'Église; nous la maintenons et la maintiendrons toujours. Si l'ambassadeur de votre Excellence a écrit en sens contraire, il a écrit une contre-vérité, car notre devoir nous interdit d'autoriser une pareille offense envers Dieu et la perte de notre propre honneur. » L'ambassadeur de Venise, persuadé que le pape n'aurait aucun moyen de réaliser son dessein, traitait, en effet, le pape avec une hauteur insolente. Mais Jules II s'appuya sur Louis XII, roi de France, et l'empereur Maximilien. Le 22 septembre 1504 avait été signé à Blois, entre Maximilien et Louis XII, un traité d'alliance dirigée directement contre Venise. Le 10 décembre 1508, ils signaient le traité qu'on appela la ligue de Cambrai. Jules II ne lui donna son adhésion (23 mars 1509) qu'après avoir épuisé toutes les ressources de sa diplomatie pour amener Venise à capituler. Le 27 avril, il frappait Venise de l'excommunication majeure, à moins que, dans le délai de vingt-quatre jours, la République n'eût restitué à l'Église tous les territoires qu'elle avait usurpés. C'était la guerre inévitable. Les Français se précipitèrent contre les Vénitiens. Le 14 mai, les deux armées se rencontrèrent à Agnadel (près de Vailate, province de Crémone); la lutte fut acharnée et se termina par la déroute complète des Vénitiens. La paix fut conclue le 15 février 1510, au profit de la papauté.

Les Vénitiens reconnurent la nécessité de venir à résipiscence. Jules II leur accorda l'absolution (24 février 1510) et se fit leur allié contre son premier allié Louis XII dont les conquêtes l'alarmaient. A la *Sainte Ligue* qu'il forma avec les Vénitiens, les Suisses et le roi Ferdinand, il parvint à rallier Henri VIII d'Angleterre et l'empereur Maximilien. Les Français durent évacuer Milan; chassés de l'Italie ils furent réduits à défendre péniblement leur propre pays assailli sur toutes ses frontières. Dans le partage des conquêtes, le pape s'adjugea Parme et Plaisance, détachées du Milanais. Les États de l'Église étaient reconquis et agrandis. Jules II n'était pas encore satisfait; il mourut avant d'avoir pu délivrer l'Italie entière de ceux qu'il appelait *les barbares*.

Ses adversaires avaient usé, pour le combattre, des armes spirituelles aussi bien que des armes temporelles. Les Français avaient organisé un concile national à Tours, en 1510. Quelques cardinaux rebelles organisèrent un synode à Pise (1511), qui fut transféré à Milan, puis à Lyon, après la retraite des Français (1512), et y prononcèrent la suspense contre le « nouveau Goliath », Jules II. Le pape n'en fut pas ébranlé. Et comme il s'était engagé à réunir un concile pour la réforme de l'Église, il le convoqua au Latran pour l'année 1512. Voir *Ve Concile de Latran*, à l'art. Conciles œcuméniques.

Tous ces gestes révèlent le génie de Jules II. Guichardin semble avoir bien jugé son règne, en disant que Jules II mériterait une gloire immortelle s'il avait porté une autre couronne que la tiare.

L. Pastor, *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Age*, traduit de l'allemand par Furcy Raynaud, t. VI, Paris, 1898.

E. Vacandard.

3. JULES AFRICAIN, né vers 170, en Libye probablement, s'établit, après de multiples voyages, à Emmaüs Nicopolis, à quelques lieues de Jérusalem, et y mourut entre 240-250. Il resta toujours laïque. « C'était, décrit J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 129, 130, un esprit curieux qui s'intéressait à tout et prenait de toutes mains, sans y trop regarder. » La *Chronographie*, qui va de l'origine du monde à l'an 221 de notre ère, est le plus important de ses ouvrages. Elle ne s'est pas conservée en entier; mais on la connaît assez bien par l'utilisation qu'en ont faite Eusèbe, saint Jérôme et les chro-

niqueurs plus récents. Les *Broderies* sont un livre de mélanges de toute espèce. Mentionnons encore, parmi ses œuvres, *P. G.*, t. x, xi, la lettre, dont on connaît le fond, où il prétendait résoudre le problème présenté par la double généalogie de saint Joseph dans le premier et le troisième évangiles.

J. Bricout.

1. JULIE, d'une famille distinguée de Carthage, fut vendue comme esclave au moment où la ville fut prise par Genséric en 439. Son maître, un Syrien idolâtre, nommé Eusèbe, voulut l'emmener en Gaule; mais le bâteau relâcha sur les côtes de la Corse. Julie, ayant refusé d'y prendre part à une fête païenne, fut traduite devant le gouverneur Félix et se déclara chrétienne. Après divers tourments, elle fut attachée au gibet sur lequel elle expira vers 450. Ses reliques ont été transférées à Brescia en Lombardie, l'an 763. Elle est vénérée en Corse, le 22 mai, comme patronne et son nom est inscrit au martyrologe romain.

J. Baudot.

2. JULIE BILLIART. — Julie naquit en Picardie l'an 1751; elle montra dès l'enfance une grande piété, fit le vœu de chasteté à quatorze ans et, dès ce moment, consacra tout son temps à l'instruction des enfants pauvres. Éprouvée par la maladie, elle languit pendant plusieurs années jusqu'en 1804, où elle fut guérie par miracle. Ceci ne l'empêcha pas de jeter les fondements d'un nouvel institut, sous le nom de Sœurs de Notre-Dame, de concert avec Madeleine Blin de Bourdon, qui s'était jointe à elle dès 1797. L'établissement d'abord à Amiens fut transporté ensuite à Namur, où, dès 1807, ces pieuses filles avaient ouvert une école. Des oppositions surgirent : Julie demeura ferme et confiante, soutenue par l'estime et l'amitié de Mgr de la Garde, évêque de Namur. A la mort de la fondatrice, le 8 avril 1816, la congrégation comptait déjà beaucoup de maisons en France et en Belgique. Pie X, en 1906, a béatifié Julie Billiart.

J. Baudot.

1. JULIEN Eugène Louis, évêque d'Arras, est né le 16 janvier 1856 à Canville-les-deux-Églises (Seine-Inférieure). Son père était instituteur. Agrégé des lettres, successivement professeur, secrétaire particulier du cardinal Thomas, directeur des études à l'institution d'Yvetot, supérieur du collège libre Saint-Joseph du Havre, il est nommé par Mgr Fuzet, en août 1911, curé-archiprêtre de Notre-Dame du Havre. En mars 1917, pendant la guerre, il devient évêque d'Arras. A la fin de 1918, il partait, avec Mgr Baudrillart, en mission de propagande française dans les principales villes de l'Amérique du Nord, et, plus récemment, il faisait partie de la mission, présidée par le cardinal Dubois, qui se rendit en Pologne pour y resserrer l'amitié franco-polonaise. Notons, à ce propos, que Mgr Julien est l'évêque d'environ 100 000 Polonais, qui, soit dans les mines, soit dans l'agriculture, travaillent dans son diocèse, si éprouvé par la guerre.

Mgr Julien a écrit plusieurs ouvrages : *Vie du chanoine Robert*, du chapitre de Rouen, 1895; *Du berceau à l'école*, conférences sur l'éducation, 1898; *Le conflit : les mots, les idées et les faits*, 1901, articles et conférences sur les questions contemporaines; *Bossuet et les protestants*, 1910; *Triptyque en l'honneur de Jeanne d'Arc*, 1910; *Haut les cœurs*, petits sermons de guerre 1918; *Vers la victoire*, discours prononcés pendant la guerre, 1920; *L'Évangile nécessaire à l'ordre social*, cours faits dans les Semaines sociales, 1924; *Le Prêtre*, 1925.

Soucieux de maintenir le culte des humanités, l'abbé Julien ne négligea rien pourtant de ce qui devait adapter les jeunes intelligences aux conditions nouvelles de leur temps. Évêque d'Arras, il adressa à ses diocésains, au carême de 1922, une lettre pastorale, sur les conditions de la *Paix religieuse*, qui déplut aux partis extrêmes mais où il restait fidèle à son programme d'union. Toujours, enfin, il se montra soucieux de justice sociale, et les syndicats chrétiens trouvent auprès de lui l'appui qu'ils méritent.

Mgr Julien a été élu membre de l'Institut (Académie des sciences morales et politiques) le 14 mars 1925.

J. Bricout.

2. JULIEN *d'Auvergne* ou *de Brioude.* — D'une famille de Vienne en Dauphiné, il était soldat dans l'armée impériale où il avait un grade élevé. Secrètement chrétien, il s'encourageait à la vertu par l'exemple du tribun Ferréol qui lui donnait l'hospitalité. Quand éclata la persécution, il quitta le service militaire et se retira à Brioude. Apprenant que les satellites de l'empereur étaient à sa recherche, il alla se présenter à eux, en confessant sa foi. Il fut aussitôt martyrisé (304). Vers 431, son corps fut retrouvé par saint Germain d'Auxerre et son chef fut transféré à Vienne. Saint Grégoire de Tours a écrit sa vie. Des auteurs l'ont donné comme étant le patron de l'église Saint-Julien le Pauvre à Paris. Son nom est inscrit au 28 août dans le martyrologe romain.

J. Baudot.

3. JULIEN *du Mans.* — Une tradition a fait, de ce premier apôtre du Mans, le même personnage que Simon le lépreux, qui invita Jésus à sa table après en avoir reçu le bienfait de sa guérison. D'autres, sans aller jusqu'à cette identification, ont assuré que Julien, originaire de Rome, fut envoyé dans les Gaules au ier siècle et serait mort vers 97, après avoir évangélisé les Cénomans. Enfin une autre école recule la mission et l'épiscopat de Julien du Mans jusqu'au me siècle. Les partisans de la mission au ier siècle s'appuient sur les Actes des évêques du Mans qui sont du ixe siècle : l'autorité de ces Actes est si peu considérable que, dès le milieu du xe siècle, Létald, moine de Micy, déclarait la question insoluble. Sans doute, saint Julien apparaît déjà dans l'histoire au début du viie siècle, mais pas encore d'une façon assez nette et précise pour ébranler ce qu'en a écrit saint Grégoire de Tours. Disons donc simplement que la question reste toujours pendante.

Le culte de saint Julien au Mans se développa surtout à partir du moment où Aldric, l'un de ses successeurs, fit la translation de son corps dans sa cathédrale, vers l'an 833 ou 836. De nos jours, on vénère au Mans le chef de saint Julien, le reste de son corps ayant été brûlé en 1562 par les calvinistes à l'abbaye de Saint-Julien-du-Pré.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des premiers siècles*, t. iv, p. 488.

J. Baudot.

4. JULIEN L'APOSTAT. — Julien naquit à Constantinople, vers la fin de l'année 331, de Jules Constance — un des frères aînés de l'empereur Constantin — et de Basilina, qui mourut peu de mois après lui avoir donné le jour. Il eut comme pédagogue l'eunuque Mardonius, qui avait rempli le même office près de sa mère; et la surveillance générale de son éducation fut confiée à Eusèbe de Nicomédie, qui était son parent éloigné (par sa mère) et qui devint évêque de Constantinople, de 338 à 342. Paganisme d'un côté, christianisme de l'autre, tel fut le milieu où il grandit jusqu'au jour où, dans la personne du néoplatonicien Maxime, le néoplatonisme et l'occultisme s'emparèrent de son esprit. Plus tard, de juillet à septembre 355, il fréquenta les écoles d'Athènes, où il rencontra Grégoire de Nazianze et Basile de Césarée. Les préférences de Julien allaient aux professeurs païens et à ses camarades païens; il eut surtout de

fréquentes relations avec l'hiérophante d'Éleusis. Déjà, bien que très discret dans ses confidences, il laissait voir le désir de travailler en faveur de l'idolâtrie quand il en aurait la puissance. « Quel terrible monstre nourrit ici l'Empire romain ! » disait Grégoire, le futur évêque de Nazianze.

Le 6 novembre 355, Julien fut proclamé César par l'empereur Constance, à Milan, et bientôt après (1er décembre) envoyé dans les Gaules. A peine avait-il fait son entrée à Vienne, qu'il reçut l'ordre d'exiler Hilaire, évêque de Poitiers, dont l'orthodoxie froissait Constance. Alors commence ce qu'on pourrait appeler la carrière militaire de Julien. En mai ou juin 356, il secourt Autun qu'assiégeaient les Allemands, et en septembre reprend Cologne. Après avoir remonté le Rhin jusqu'à Bâle, il retourne en Gaule et établit à Sens ses quartiers d'hiver, où les Allemands ont l'audace de le suivre. Nommé commandant de l'armée des Gaules (avril 357), Julien rejette les Allemands sur le Rhin et gagne sur eux la bataille de Strasbourg (août); poursuivant sa pointe, il franchit le Rhin à Mayence, et dévaste le territoire ennemi. En décembre, il assiège deux forts occupés sur la Meuse par les Francs et les force à capituler, après cinquante-quatre jours de résistance (janvier 358). Il put dès lors s'installer à Paris (Lutèce), où il s'habitue à séjourner. C'est ainsi qu'il y passe les six premiers mois de l'année 359. C'est ainsi qu'en avril ou mai 360, les soldats de son armée, notamment les Pétulants et les Celtes, se détachant de l'empereur Constance, assiègent le palais de Julien et le proclament Auguste. Ce fut le signal de sa rupture avec Constance. Au printemps de l'année 360, Julien passe en revue ses troupes et les harangue, avant de quitter cette Lutèce pour laquelle il paraît avoir eu une prédilection particulière. Son palais et ses thermes devaient entretenir pour de longs siècles son souvenir chez les Parisiens. Pendant l'automne 350, il établit sa résidence à Vienne; c'est là qu'il assiste à la fête de l'Épiphanie (6 janvier 361), dernière manifestation de sa foi chrétienne, si l'on peut dire qu'il avait encore la foi. A quelque temps de là (mai), après une expédition sur les bords du Rhin, Julien, de retour à Bâle, offre en secret un sacrifice à Bellone. Marchant dès lors résolument contre Constance, qui était en Orient, il offre, en route, des sacrifices publics aux dieux.

Lorsque Constance, parti d'Antioche à sa rencontre, mourut à Mopsucrène, en Cilicie (3 novembre), Julien eut beau jeu pour jeter le masque. Le 11 décembre, il faisait son entrée à Constantinople et organisait de solennelles funérailles en l'honneur de son ennemi vaincu par la mort. Mais, aussitôt après, il ordonnait par édit la réouverture des temples païens et la reprise des sacrifices. Déjà, d'ailleurs, il avait prononcé un discours injurieux à la mémoire de Constantin et composé ses Κρόνια ou Saturnales. Il renvoie de Constantinople en Grèce l'hiérophante d'Éleusis avec mission de rétablir les temples païens. Il supprime le Labarum et orne d'emblèmes païens les enseignes militaires. Il était naturel qu'il entrât en relations avec les philosophes païens, tels que Maxime et Chrysanthe, Mamertin, Porphyre et Libanius (Libanius qui devait prononcer un si bel éloge de Julien, *Prosphoneticus*). Le 4 février 362, Julien promulgue à Alexandrie l'édit ordonnant de rouvrir les temples. Par contre-coup il poursuit les chrétiens; il les oblige à restituer les biens enlevés aux païens. Il chasse d'Alexandrie l'évêque Athanase; il interdit aux chrétiens les emplois civils et militaires et jette les soldats chrétiens en exil. Le 17 juin, ce qui est plus grave, il va jusqu'à interdire aux professeurs chrétiens l'enseignement des auteurs classiques (*Ep.*, 42); il compose son fameux Discours « contre les chiens ignorants » (*Oratio VI*). Il frappe les chrétiens d'une taxe spéciale et défend par une loi de les appeler autrement que « Galiléens ». En janvier 363, il publie son livre *Contre les chrétiens*. Déjà il avait fait exhumer à Daphné, près d'Antioche, les reliques de saint Babylas. Sa politique grossit d'un certain nombre de noms la liste des martyrs. Sa haine des chrétiens le rapprochait en quelque sorte des juifs. On a de lui une lettre à la communauté juive. Un de ses édits ordonne de reconstruire le temple de Jérusalem, et l'architecte Alypius fut nommé directeur des travaux. L'œuvre ne se put accomplir : une éruption de globes de feu obligea les ouvriers à abandonner leur tâche.

D'autres embarras allaient interrompre la politique religieuse de Julien. Les Perses menaçaient l'empire, et Julien dut reprendre l'œuvre de protection ou même d'agression que son prédécesseur Constance avait dirigée contre ces ennemis de Rome. En février 363, il consulte plusieurs oracles sur l'expédition qu'il projetait et en reçoit des réponses favorables. Toutefois, à la suite d'un tremblement de terre à Constantinople, les haruspices déconseillent l'expédition, et les livres sibyllins, consultés à Rome, la déconseillent pareillement. Julien prend le parti de se mettre en route; il donne à son armée l'ordre de marche, avec rendez-vous à Hiérapolis. Le 5 mars, il part d'Antioche et, après avoir rejoint son armée à Hiérapolis, il passe l'Euphrate avec ses troupes, le 13 mars, et se dirige sur Carrhes. Quelques jours plus tard, il reçoit de Salluste, préfet des Gaules, une lettre le suppliant de renoncer à l'expédition. Il était trop tard pour reculer. Julien traverse l'Abora et entre en territoire persan, il traverse l'Euphrate, fait rouvrir le canal qui relie l'Euphrate au Tigre, traverse le Tigre et arrive devant Ctésiphon. Ce fut le commencement de ses déboires. Il dut renoncer à prendre Ctésiphon et battre en retraite (16 juin). Le 26 juin, l'armée, harcelée par les Perses, recule toujours. Julien se défend avec acharnement, mais le javelot d'un cavalier ennemi — certains ont prétendu que ce cavalier était tout simplement un chrétien : pure fantaisie — effleure son bras et lui perce le foie. Julien essaie d'arracher la lame à double tranchant et se coupe les doigts de la main droite : évanoui, il tombe de cheval. On a prétendu que, jetant en l'air le sang de sa blessure, il poussa le cri célèbre : « Tu as vaincu, Galiléen ! » C'est encore un de ces mots légendaires qui ne reposent sur rien. A minuit (26-27 juin 363), Julien expirait. Le 27 juin, Jovien était élu empereur. Il dut capituler. Le 10 juillet, il signait un traité qui permettait le retour de l'armée romaine, moyennant l'abandon de cinq provinces et de quinze places fortes. Jovien ramena avec lui le corps de Julien, qui fut enterré à Tarse, en Cilicie.

Paul Allard, *Julien l'Apostat*, 3 vol., Paris, t. I, 1900; t. II et III, 1903 ; très riche documentation. *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, art. *Julien l'Apostat* de M. Viteau.

E. VACANDARD.

5. JULIEN L'HOSPITALIER. — Différents saints ont porté ce nom. Celui dont nous donnons ici la notice eut une existence assez singulière, si l'on croit la légende. D'une famille noble, il s'adonnait au plaisir de la chasse durant sa jeunesse. Un jour qu'il poursuivait un cerf, il s'entendit interpeller en ces termes : « Comment oses-tu me poursuivre, toi qui es destiné à être l'assassin de ton père et de ta mère ? » Épouvanté, le jeune homme fit tout pour empêcher cette prédiction de se réaliser. Il s'éloigna secrètement de la maison paternelle, se mit au service d'un grand seigneur, qui, pour le récompenser, lui fit épouser la veuve d'un de ses amis. Il arriva cependant que son père et sa mère, désolés de l'avoir

perdu, se mirent à sa recherche. Un jour, ils se présentèrent tous deux au château de Julien pendant l'absence de celui-ci. Ils racontèrent leur histoire à la dame; rapprochant ce qu'elle entendait de ce que Julien lui avait dit de ses parents, elle en conclut qu'elle était en leur présence. Elle les accueillit tendrement et les fit coucher dans son propre lit. Or, le lendemain matin, pendant qu'elle était à l'église, Julien rentra : cet infortuné, trouvant deux personnes couchées dans son lit, en conclut que sa femme était là avec un amant. Sans plus tarder il tira son épée et tua les deux dormeurs. Comme il sortait, il se trouva en face de sa femme, qui revenait de l'église : surpris, il lui demanda qui étaient ces deux personnes. « Mais ce sont tes parents, répondit-elle : ils m'ont raconté hier toute leur histoire et je les ai fait reposer dans notre lit ! » Profondément désolé de voir accomplie la prédiction du cerf, il alla dans un pays lointain expier sa triste méprise. Sa femme l'accompagna; ils établirent un hôpital pour y soigner les pauvres malades. Longtemps après, ils recueillirent un étranger couvert de lèpre : Julien le fit coucher dans son propre lit : le lépreux, se transformant en un ange éclatant de lumière, lui déclara que son repentir était agréé de Dieu et que son épouse et lui recevraient bientôt leur récompense. Tous deux, en effet, moururent peu de temps après. On ignore le lieu et le temps où vécut ce Julien que l'on surnomma le Pauvre ou l'Hospitalier. Il y eut à Paris, au Moyen Age, un prieuré sous le vocable de Saint-Julien-le-Pauvre.

Il est difficile de dire si le fait, ainsi exposé dans la légende, a un caractère historique. On le trouve dans les écrits d'Antonin, archevêque de Florence.

J. Baudot.

1. JULIENNE *de Nicomédie.* — Le martyrologe romain, qui mentionne cette vierge martyre au 16 février, donne à son sujet quelques détails, les seuls que l'on possède à ce qu'il semble. Durant la persécution de Maximien Galère en 306, elle fut arrêtée comme chrétienne à Nicomédie, après avoir été maltraitée par son propre père. Le préfet Évilase voulut l'épouser, elle s'y refusa. Jetée en prison, elle subit les assauts du démon, fut exposée aux ardeurs du feu, jetée dans une chaudière bouillante et enfin décapitée. Au VI^e^ siècle, on transféra ses reliques en Campanie : plusieurs villes de France, de Belgique et de Portugal prétendent en posséder.

J. Baudot.

2. JULIENNE *de Norwich.* — Cette jeune fille d'Angleterre, qui vivait au XIV^e^ siècle, était sans instruction. Elle demanda à Dieu la grâce de compatir aux souffrances de la passion du Sauveur, d'être atteinte dans ce but d'une grave maladie, et de ressentir un désir intense de s'unir à Dieu. Elle fut exaucée, passa toute sa vie dans une longue agonie et mourut vers 1342. Les Révélations dont elle fut l'objet ont été consignées dans un livre. Un bénédictin de Farnborough en a donné une traduction française.

J. Baudot.

3. JULIENNE *du Mont Cornillon.* — A Rétines, près de Liége, de pieux parents, longtemps stériles, obtinrent de donner le jour à une première fille qu'ils nommèrent Agnès, et l'année suivante, en 1193, il leur en naissait une seconde à laquelle ils imposèrent le nom de Julienne. Restées orphelines cinq ans après, les deux enfants furent placées au couvent du Mont-Cornillon, récemment fondé. Ce couvent était pauvre : Agnès et Julienne furent élevées dans une métairie voisine. Une sœur, nommée Sapience, les forma à la pratique des vertus. Julienne put apprendre par cœur tout le psautier. A quatorze ans, elle reçut l'habit, montra les meilleures dispositions pour l'action et la contemplation. Deux ans plus tard, elle eut une première vision dont elle ne saisit pas bien le sens. Il lui semblait que le globe de la lune était partagé en deux par une ligne noire; ceux à qui elle en parla lui répondirent qu'il était plutôt dangereux pour elle d'approfondir ce mystère. Cependant sa dévotion pour la sainte eucharistie augmentait; la vision se renouvelant, elle priait Dieu de lui éclaircir ce mystère. Une voix du ciel lui fit entendre durant son sommeil que Dieu demandait l'institution d'une fête spéciale en l'honneur du Saint-Sacrement, laquelle devrait être étendue à toute la chrétienté. Julienne éprouva dès lors une douce consolation. Devenue prieure du Mont-Cornillon en 1222, elle reçut du ciel de nouvelles révélations : Notre-Seigneur la pressait de divulguer son dessein. Le projet fut exposé à Jean de Lausanne, chanoine de Saint-Martin de Liége, puis communiqué à des personnages éminents, comme Jacques Pantaléon, archidiacre de Liége, Hugues de Saint-Cher, et d'autres docteurs de l'Université de Paris. Il y eut des approbateurs et des opposants : Julienne continua ses prières sans rien précipiter. Après le I^er^ concile de Lyon, auquel assista l'évêque de Liége, celui-ci décida que la Fête-Dieu serait célébrée dans son diocèse, et elle fut en effet célébrée à Saint-Martin de Liége en 1247. Après de nouveaux ennuis qui amenèrent l'éloignement de son prieuré, Julienne s'endormit dans le Seigneur le 5 avril 1258, avant d'avoir vu la Fête-Dieu établie définitivement par Urbain IV, en 1264. Son corps fut porté dans l'abbaye de Saint-Sauveur à Anvers; les diocèses de Belgique l'honorent comme bienheureuse.

J. Baudot.

4. JULIENNE FALCONIERI, née en 1280 à Florence d'une illustre famille, abandonna à seize ans une fortune considérable pour recevoir des mains de Philippe de Néri le voile des Mantellées, sorte de tiers ordre des religieux servites. Elle eut la direction de la communauté naissante et remplit cette charge avec humilité. Au cours de sa dernière maladie, ne pouvant recevoir la sainte communion, elle demanda que l'hostie consacrée fût déposée sur sa poitrine. Cette hostie pénétra dans son corps, laissant l'image du Sauveur imprimée comme un sceau à l'endroit où le prêtre l'avait mise. Julienne mourut en 1340 et fut canonisée par Clément XII en 1740.

J. Baudot.

JULITTE et **CYR.** — Julitte, dont le nom de Juliette paraît dériver par l'insertion d'une voyelle *e*, était une noble chrétienne d'Iconium en Asie Mineure. Arrêtée au moment de la persécution de Dioclétien, elle comparut devant le tribunal, tenant entre ses bras son petit enfant nommé Cyr, âgé de trois ans. Il fut impossible de les séparer et pendant que la mère disait : « Je suis chrétienne ! » au milieu des tourments qu'on lui infligeait, l'enfant répétait lui aussi d'une voix distincte : « Je suis chrétien ! » A la fin, le gouverneur furieux saisit l'enfant par le pied et lui brisa le crâne contre les marches de son tribunal. La mère fut ensuite décapitée (304). On dit que saint Amateur, évêque d'Auxerre, apporta d'Antioche les reliques de saint Cyr, dont une partie fut donnée à la ville de Nevers. Depuis cette époque, cet enfant martyr est le patron de la cité nivernoise.

J. Baudot.

JURÉS. — Les jurés sont des juges temporaires, qui ne font pas partie de la magistrature, mais simples citoyens que l'État nomme à tour de rôle pour juger en cour d'assises. Leur réunion constitue le jury. Ils doivent prononcer seulement sur

les *faits* et leur *culpabilité*, non sur les questions juridiques, en somme sur ce qu'un homme qui n'a pas étudié le droit peut connaître, parce que cela tombe sous les sens et est justiciable de la conscience humaine. On ne leur demande pas des connaissances particulières, mais seulement de la probité.

Leurs devoirs s'accordent en partie avec ceux des juges professionnels ou juges tout court, et en partie ils diffèrent.

1° Ils doivent, comme les juges, ne condamner que s'ils sont certains de la culpabilité, car, dans le doute, il faut favoriser l'accusé, et ne pas s'exposer à condamner un innocent en matière criminelle.

2° Mais, à la différence des juges qui sont tenus de juger sur les preuves publiques et non d'après leur science privée, les jurés peuvent se prononcer d'après leur conscience, quelle que soit la manière dont ils connaissent les faits. C'est ainsi qu'ils peuvent et doivent absoudre celui que les actes judiciaires condamnent, mais que leurs renseignements personnels prouvent innocent. Peuvent-ils condamner celui dont les actes du procès attestent l'innocence, mais qu'ils savent certainement coupable ? Les théologiens discutent. En pratique, il vaut mieux absoudre parce qu'on doit avantager l'accusé autant que possible, suivant l'axiome : *les choses odieuses sont à réduire*, et qu'il est préférable de laisser le crime impuni, plutôt que de condamner injustement. Ainsi Lehmkuhl, Ballerini, Noldin, Tanquerey, contre Berardi.

Les jurés n'interviennent que dans les causes criminelles. Cette institution a été empruntée à l'Angleterre en faveur des accusés, pour que le jugement ne soit entaché d'aucune malveillance et que la vérité soit plus sûrement connue.

Leur nom vient de ce qu'ils *jurent* ou prêtent serment avant d'exercer leur mandat.

François Girerd.

JURIDICTION. — 1° *Notion.* — Dans son acception générale, la juridiction, comme l'indique son nom *juris dictio*, est le pouvoir de prononcer sur le droit, soit qu'il s'agisse de l'établir, soit qu'il faille l'appliquer ou punir les délinquants. Ce n'est donc pas autre chose que le pouvoir de gouverner. La juridiction ecclésiastique est le pouvoir (législatif, judiciaire, coercitif) donné par Jésus-Christ à l'Église pour gouverner les fidèles et les conduire au salut.

Ce pouvoir de juridiction diffère du pouvoir d'ordre : le premier a pour but de régler les actes et la vie des fidèles, le second est établi pour leur donner la grâce; le pouvoir de juridiction conféré par la mission du supérieur cesse avec la charge à laquelle il est attaché ou avec la commission spéciale qui avait été donnée, tandis que le pouvoir d'ordre, conféré par l'ordination, est inhérent à la personne et ne peut pas lui être enlevé.

2° *Espèces.* — La juridiction ecclésiastique se divise en juridiction de for *interne* (sacramentel ou non sacramentel) et en juridiction de for *externe;* en juridiction *judiciaire* et en juridiction *volontaire.* Pour ces distinctions, dont il sera question dans la suite de cet article, voir For ecclésiastique, t. III, col. 344. On distingue aussi la juridiction ordinaire et la juridiction déléguée. La juridiction *ordinaire* est celle qui est attachée par le droit lui-même à un office ecclésiastique : v. g. celle qui est donnée par le droit à tout évêque, curé, vicaire capitulaire, vicaire général; la juridiction *déléguée* est celle qui est non pas attachée par le droit à un office, mais communiquée à une personne par le supérieur : v. g. la juridiction communiquée par l'évêque aux vicaires paroissiaux qui aident le curé dans le gouvernement d'une paroisse.

On distingue deux sortes de juridiction ordinaire : la juridiction *propre*, qui est exercée par celui qui la possède en vertu de son office et en son propre nom, v. g. celle de l'évêque, du curé; et la juridiction *vicariale*, qui est exercée par celui qui la possède en vertu de son office, mais au nom d'un autre, v. g. celle du vicaire général, c. 197.

N. B. Lorsque, dans un texte de droit canonique, on parle d'*Ordinaires*, *Ordinaire du lieu*, *Ordinaire des lieux*, il faut entendre par là (à moins d'exception expresse) le souverain pontife pour toute l'Église; mais aussi, dans toute l'étendue du territoire qui leur est confié, l'évêque résidentiel, l'abbé ou prélat *nullius*, leurs vicaires généraux, l'administrateur, vicaire ou préfet apostolique, ainsi que tous ceux qui sont désignés par le droit ou par des constitutions approuvées pour les remplacer ou leur succéder (v. g. le chapitre cathédral, puis le vicaire capitulaire, pendant la vacance du siège épiscopal). Les supérieurs majeurs dans les religions cléricales exemptes sont également compris dans le terme *Ordinaires*, à l'égard de leurs propres sujets, mais non dans le terme Ordinaires du lieu ou des lieux. C. 198.

3° *Acquisition de la juridiction.* — La juridiction *ordinaire* s'acquiert comme les offices auxquels elle est attachée. Voir Bénéfices et offices, t. I, col. 730-734. Nous ne parlerons donc ici que de l'acquisition de la juridiction *déléguée.*

Celui qui a la juridiction ordinaire peut la *déléguer* à un autre en tout ou en partie, à moins d'une exception expressément indiquée dans le droit. C. 199. Cette exception existe pour la juridiction au for sacramentel qui ne peut être déléguée que par l'Ordinaire du lieu. Voir Confesseurs, t. II, col. 395.

La juridiction déléguée par le Saint-Siège peut être *subdéléguée* soit pour certains actes déterminés, soit même d'une manière habituelle, à moins que le délégué n'ait été choisi pour des motifs tout personnels, ou que la subdélégation n'ait été interdite.

La juridiction déléguée pour l'universalité des causes (ou du moins pour tout un genre de causes, v. g. pour les causes matrimoniales) par celui qui a la juridiction ordinaire peut également être subdéléguée, mais seulement pour chaque cas en particulier. Une subdélégation habituelle, qui équivaudrait à une substitution de personne, est donc interdite.

En dehors de ces cas, la juridiction déléguée ne peut être subdéléguée que si le délégant en a donné l'autorisation expresse au délégué. Toutefois, s'il s'agit d'un pouvoir n'entraînant pas l'exercice de la juridiction (v. g. une enquête à faire) les juges délégués peuvent le subdéléguer à un autre, même sans en avoir reçu l'autorisation expresse.

Le subdélégué ne peut pas à son tour resubdéléguer, à moins d'autorisation expresse. C. 199.

4° *Interprétation et preuve.* — Les pouvoirs ordinaires, ou délégués pour l'universalité des causes, doivent être interprétés largement; tous les autres, strictement. Toutefois un pouvoir délégué comprend nécessairement les autres pouvoirs sans lesquels on ne pourrait l'exercer. C. 200, § 1.

C'est à celui qui se dit délégué de faire la preuve de sa délégation.

5° *Exercice de la juridiction.* — *a*) On ne peut exercer directement la juridiction que sur ses propres sujets. Celui qui a la juridiction *judiciaire*, ordinaire ou déléguée, ne peut pas ordinairement l'exercer en sa faveur, ni hors de son territoire. Toutefois, ceux qui ont la juridiction ordinaire au for sacramentel peuvent l'exercer hors du territoire à l'égard de leurs propres sujets (v. g. le chanoine pénitencier, c. 401, § 1; le curé, etc., cf. c. 881, § 2). De même, un juge expulsé par la violence de son territoire, ou ne pou-

vant, par suite d'un empêchement, y exercer sa juridiction, pourra l'exercer et prononcer une sentence en dehors de son territoire, en informant cependant l'Ordinaire du lieu. C. 1637. Cette restriction n'existe pas pour la juridiction *volontaire*. A moins de disposition contraire du droit (ou que la nature même des choses ne s'y oppose), celui qui a la juridiction volontaire peut l'exercer même en sa faveur, ou en faveur d'un de ses sujets absents du territoire, et sans être obligé d'être lui-même sur son territoire. C'est ainsi que l'évêque de Versailles, se trouvant dans le diocèse de Meaux, pourra s'accorder à lui-même une dispense, ou en accorder une à un de ses diocésains, dans quelque lieu que ce dernier se trouve. Le pouvoir de dispenser fait en effet partie de la juridiction volontaire.

b) Un acte de juridiction du for externe (ordinaire ou déléguée) est également valable au for interne; mais la réciproque n'est pas vraie. La juridiction accordée pour le for interne peut s'exercer en dehors du tribunal de la pénitence, à moins qu'elle ne soit que pour le for interne sacramentel. Si rien n'indique pour quel for la juridiction a été donnée, on la considérera comme donnée pour l'un et l'autre for, à moins que la nature même du pouvoir en question ne s'y oppose.

c) Le délégué ne doit pas dépasser les limites de son mandat, ni à l'égard des choses ni à l'égard des personnes : tout ce qu'il ferait en dehors de ces limites serait nul et non avenu. Toutefois, ce n'est pas dépasser les limites du mandat que d'agir autrement que le délégant ne l'eût voulu, à moins que le délégant n'ait fait de cette manière d'agir une condition *sine qua non* de la délégation. C. 203.

d) Le fait de s'adresser au supérieur, et non à l'inférieur, ne suspend pas la juridiction, soit ordinaire soit déléguée, de cet inférieur. Cependant l'inférieur ne s'immiscera dans une affaire déférée au supérieur que pour un motif grave et urgent : et, dans ce cas, il en préviendra aussitôt le supérieur. C. 204.

e) Lorsque plusieurs personnes ont été déléguées *in solidum* pour une affaire, c'est la première qui s'en occupe qui la traite seule à l'exclusion des autres. Les autres ne lui sont substituées que si dans la suite cette première personne se trouve empêchée, ou ne veut pas continuer à s'occuper de cette affaire. Lorsque plusieurs personnes ont été déléguées pour traiter une affaire *collégialement*, elles doivent, à moins de disposition contraire du mandat de délégation, la traiter toutes ensemble : sinon, leurs actes seraient nuls. C. 205. Si plusieurs personnes ont reçu délégation pour traiter une même affaire, et qu'on ne sache pas si elles doivent traiter l'affaire toutes ensemble collégialement ou si elles sont députées *in solidum*, on présumera qu'il s'agit d'une délégation *in solidum*, s'il s'agit d'une affaire non-judiciaire, et d'un pouvoir à exercer *collégialement*, s'il s'agit d'une affaire judiciaire. Lorsque la délégation a été donnée *successivement* à plusieurs personnes, c'est celle dont le mandat est antérieur qui doit traiter l'affaire, à moins que ce mandat n'ait été abrogé expressément par un rescrit postérieur. C. 206.

6° *Cessation de la juridiction.* — La juridiction *déléguée* cesse lorsque le mandat a été exécuté; lorsque le temps pour lequel elle avait été accordée est écoulé; lorsque le nombre de cas pour lequel elle avait été donnée est épuisé; lorsque cesse la cause pour laquelle avait été donnée la délégation; lorsque le délégant la révoque et fait connaître directement au délégué cette révocation; lorsque le délégué renonce à la délégation, en avertit directement le délégant, et fait accepter de lui cette renonciation. Mais elle ne cesse pas par le fait que le délégant perdrait sa juridiction, sauf dans les cas suivants : si une clause expresse prévoit dans ce cas la cessation de la juridiction déléguée, ou s'il s'agit d'un mandat d'accorder une grâce à des personnes particulières expressément déterminées, et que ce mandat n'ait pas encore commencé à être exécuté. C. 207, § 1. S'il s'agit de la juridiction de for interne, l'acte fait par inadvertance après le temps écoulé, ou une fois le nombre de cas épuisé, est quand même valide. C. 207, § 2. Si plusieurs personnes ont été déléguées collégialement, lorsque cesse la juridiction de l'une, celle des autres cesse également, à moins de disposition contraire du mandat de délégation. C. 207, § 3.

La juridiction *ordinaire* ne cesse pas lorsque cesse la juridiction de celui qui a conféré l'office auquel elle est attachée, à moins de disposition contraire de la loi (v. g. pour le vicaire général, c. 371), ou du décret conférant l'office. Mais elle cesse, lorsqu'on perd l'office en question. Voir Bénéfices et Offices, t. II, col. 734.

En cas d'appel suspensif — mais non en cas d'appel purement dévolutif — la juridiction ne peut plus s'exercer, elle se tait (*silet*), dit le Code, c. 208. Nous aurons à étudier plus tard (voir Peines) l'effet de l'excommunication et de la suspense sur la juridiction.

En cas d'erreur commune, et aussi en cas de doute positif et probable, soit de droit, soit de fait, l'Église *supplée* la juridiction soit au for externe, soit au for interne. C. 209.

N. B. Lorsqu'un pouvoir *d'ordre* a été attaché à un office ou communiqué à une personne par un supérieur ecclésiastique légitime, il ne peut pas être délégué à d'autres à moins que le droit ou un indult ne le permette expressément. C. 210.

F. Cimetier.

JURIEU Pierre, ministre calviniste (1637-1713), né à Mer, dans le diocèse de Blois, mort en Hollande, où il fut professeur à l'université de Rotterdam. Ses polémiques avec les théologiens français, Arnauld, Nicole et surtout Bossuet, sont célèbres. Ses *Lettres pastorales* ont eu « un retentissement incroyable dans toute la France. La première, datée du 1er septembre 1686, est dirigée contre la *Lettre pastorale* de Bossuet aux nouveaux catholiques de son diocèse. Les suivantes font le récit des souffrances que subissent en France les réluctants et des miracles qui confirment leur résistance. A partir du 15 novembre 1688, six de ces lettres sont consacrées à une âpre critique de l'*Histoire des variations*, qui venait de paraître, et dont le dernier livre en particulier (*de l'Église*) est une réfutation en règle des idées de Jurieu. Bossuet répondit par les *Avertissements aux protestants*, dont le ton, encore plus hautain qu'à l'ordinaire, semble indiquer qu'il soupçonnait le rôle douteux joué par son adversaire. » A. Humbert, art. *Jurieu*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 2000. Jurieu, agent de l'Angleterre et de Guillaume IV, non seulement faisait alors du contrat ou du consentement du peuple le principe de l'autorité dans l'Église et dans l'État, mais encore entretenait en France le feu qu'il espérait voir bientôt y allumer la guerre civile.

J. Bricout.

1. JUSTICE. — Cette vertu occupe une place éminente parmi les vertus morales, car non seulement elle perfectionne l'individu comme les autres, mais elle règle les rapports des hommes entre eux. Elle commande plusieurs préceptes du décalogue : le cinquième, le septième, le huitième et le dixième. Elle est une des quatre vertus cardinales.

I. Nature et division. — 1° *Nature.* — Le mot justice a plusieurs significations. *a*) Il désigne parfois l'ensemble des vertus : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice. » Matth., v, 6. *b*) Il est employé

pour justification : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. » Rom., IV, 3. *c*) Enfin il désigne la vertu proprement dite de justice, par laquelle on rend à chacun ce qui lui est dû.

Dans ce dernier sens, qui est le nôtre, la justice est : *une vertu cardinale qui incline la volonté à rendre à chacun ce qui lui appartient.* Cette vertu est *morale*, par opposé aux trois vertus *théologales :* celles-ci ont Dieu pour objet, les vertus morales règlent la conduite des hommes. Elle est dite *cardinale*, parce que fondamentale par rapport aux autres, de *cardo*, gond. Elle est *naturelle* ou *surnaturelle :* naturelle si elle n'est pas élevée par la grâce, surnaturelle si elle est dirigée par la foi et aidée de la grâce. C'est une vertu qui réside dans la volonté, non dans l'intelligence, car par elle-même elle meut, mais n'éclaire pas. Son objet propre est de rendre à chacun ce qui lui appartient *strictement*, non par convenance ou charité. Elle se rapporte essentiellement à autrui, car personne n'a, à *proprement* parler, des droits envers soi-même. Par là, elle se distingue des vertus cardinales de tempérance et de force, qui regardent non le prochain, mais le sujet lui-même.

La justice diffère de la charité fraternelle, bien que toutes deux aient le prochain pour terme. La charité voit dans les autres des frères et se fonde sur le lien intime qui existe entre tous les hommes. La justice repose sur la distinction qui crée des droits propres à chacun. La charité est plus excellente, puisqu'elle est une vertu théologale, et aussi plus universelle; cependant, dans l'occurrence, les devoirs de la justice passent avant ceux de la charité, parce qu'ils sont plus stricts.

2° *Division.* — Les auteurs divisent la justice de diverses manières : nous suivrons celle de Tanquerey. Il distingue la justice en *particulière, sociale et internationale.*

La première, comme son nom l'indique, règle les droits entre particuliers ou hommes privés. Elle fait rendre à chacun ce qui lui est *strictement* dû. Parce qu'elle regarde principalement les échanges et les divers contrats entre les hommes, on l'appelle aussi *commutative.* C'est la justice *stricte* et *primaire;* les autres participent imparfaitement au concept de justice, et sont dites *secondaires.*

La justice *sociale* ordonne les citoyens à la société et la société aux citoyens, pour promouvoir le bien *commun.* On la divise en trois : la justice légale, distributive et vindicative. *a*) La justice *légale* est celle qui incline les citoyens à rendre à la société ce qui lui est dû. Elle doit résider dans le chef et dans les sujets. Elle porte le chef à commander ce qui est utile au bien commun; les sujets à exécuter ce qui est commandé : payer les impôts, satisfaire au service militaire, etc. Elle est dite légale, parce qu'elle règle la confection des lois et leur obéissance. *b*) La justice *distributive* incline les chefs de la société à distribuer les biens, les charges et les fonctions, suivant les capacités et les mérites de chacun. On ne peut garder dans cette distribution une égalité mathématique, mais seulement une proportion, sans laquelle c'est l'*acception des personnes*, dirigée non par le mérite, mais par le sang, les faveurs ou l'amitié. *c*) La justice *vindicative* est celle qui meut les supérieurs à infliger aux coupables les justes peines qu'ils ont méritées. Elle ressemble à la justice distributive, cependant en diffère en ce qu'elle regarde la réparation de l'ordre. — Les théologiens discutent si la justice sociale est une espèce distincte de la justice commutative ou particulière. Lugo et d'autres le prétendent, parce que cette dernière possède seule la raison parfaite de justice, qui est de regarder totalement les autres, d'observer une égalité mathématique, d'obliger à la restitution, tandis que la justice sociale ne se rapporte pas à quelqu'un tout à fait distinct et indépendant, garde seulement une égalité proportionnée, n'oblige pas à la réparation. Cependant beaucoup d'autres rejettent cette distinction spécifique, tout en reconnaissant les caractères distinctifs que nous venons d'énumérer, mais ils soutiennent qu'ils ne sont qu'accidentels : ainsi Vermeersch. Pratiquement, la question est sans importance.

La justice *internationale* est celle qui règle les relations entre les peuples, obligeant à rendre à chacun ce qui lui est dû. Elle comprend ce qu'on appelle : le *Droit des nations* (*gens*), fixe les lois à observer en temps de paix et de guerre, dans le commerce international, à l'égard des étrangers, etc. Les nations sont regardées comme des personnes morales, entre lesquelles intervient la justice commutative qui oblige à restitution.

On voit donc l'importance de la vertu de justice, puisqu'elle fonde l'ordre et la paix entre les individus, les familles et les peuples.

II. Nature du droit et division. — Comme la justice a pour objet le droit, il nous faut parler de celui-ci et de ses divisions. Voir Droit, t. II, col. 938-941.

1° *Nature.* — Le mot droit a plusieurs acceptions : *a*) Il signifie ce qui est juste ou ce qui est dû à quelqu'un; *b*) la règle qui détermine le droit, par suite un ensemble de règles ou lois : le droit civil, le droit canonique, etc.; *c*) la sentence du juge; *d*) la faculté de posséder, faire ou exiger quelque chose. C'est dans ce dernier sens surtout que nous en parlerons : c'est l'acception première et principale du mot.

Dans ce sens, l'on peut définir le droit : la *faculté morale et inviolable de posséder, faire ou exiger quelque chose. Faculté morale*, c'est-à-dire pas seulement un *fait*, sans aucune relation à la règle des mœurs, ni un pouvoir *physique* de posséder, faire ou exiger, lequel s'oppose souvent au droit et s'appelle *force*, mais un pouvoir moral et *légitime*, conforme aux lois, et qu'on peut exercer licitement et en conscience. *Inviolable*, qui ne peut être empêché légitimement par d'autres et subsiste malgré l'empêchement.

2° *Division.* — On divise communément le droit : *a*) en *strict* et *non strict.* Le droit *strict* ou *parfait* est celui qui est déterminé en soi et quant aux personnes, et peut être exigé par la force. A ce droit correspond chez les autres une obligation stricte de justice. Par exemple, une dette contractée par un achat. Le droit *non strict* ou *large* est celui qui n'est pas suffisamment déterminé quant à la chose ou à la personne, et ne peut être exigé par la force : par exemple, le droit du pauvre à l'aumône; le riche doit faire l'aumône de son superflu, mais non telle aumône, ni à telle personne; chaque pauvre n'est donc pas en droit de l'exiger. Ce dernier droit n'est pas identique à l'autre, mais seulement analogue. — *b*) Le droit strict de propriété se subdivise : en droit *sur* la chose, *jus in rem*, et en droit à la chose, *jus ad rem.* Le premier est celui que possède le propriétaire sur son bien. Il requiert trois conditions : que la chose existe, qu'elle soit déterminée, qu'elle soit liée à quelqu'un qui peut la dire sienne. Celui qui a ce droit peut réclamer la chose partout où elle est. Le droit *à* la chose est le droit à la posséder. Il suppose deux conditions : que la chose soit due, et qu'elle ne nous appartienne pas encore. Si quelqu'un a acheté un cheval et en a payé le prix, il a droit *sur* la chose; si, au contraire, on a promis seulement de le lui vendre, il n'a que le droit *à* la chose. — *c*) Le droit *sur* la chose est divisé en *plein* et *demi-plein.* Le *premier* peut se définir : le droit exclusif de jouir et de disposer d'une chose comme sienne. Le droit *semi-plein* ou imparfait est celui qui ne com-

prend pas cette double faculté, mais seulement l'une ou l'autre. Le droit de jouir s'appelle la *jouissance;* celui de disposer, la *nue propriété.*

Le droit de propriété ou *dominium* que nous venons d'exposer, diffère de celui de l'État ou du roi sur tous les biens de ses sujets. Ce dernier, qu'on appelle haut domaine, *altum dominium*, permet de disposer des biens seulement en cas de nécessité publique, avec une juste compensation et sans acception de personne.

III. Objet du droit ou de la justice. — Il y a trois sortes de biens qui sont l'objet de la justice : les biens internes ou immédiats à la personne humaine, les biens externes de la fortune, les services rendus par les autres.

1° *Les biens internes ou immédiats.* — Ce sont : les biens du corps et de l'âme, la réputation, les produits de l'esprit.

1. *Les biens du corps et de l'âme.* On comprend : la vie et la santé du corps, les facultés de l'âme et leur exercice, les biens naturels ou surnaturels, acquis ou infus.

Principe : L'homme a le vrai domaine sur les biens propres du corps et de l'âme, infus ou acquis, pas cependant plein et absolu, mais dépendant de Dieu, surtout quant à la disposition de la vie.

Ce principe est certain. C'est un domaine *vrai*, c'est-à-dire *utile*, permettant d'user de ces biens, mais il est limité dans certains cas par une fin supérieure. Ce droit est nécessaire à l'homme pour accomplir sa destinée. Par suite, il peut défendre ces biens contre l'invasion des autres. Ce pouvoir n'est pas plein et absolu, mais dépend de Dieu. Le créateur ne peut abdiquer ses droits sur sa créature, lui qui est le maître suprême et la fin de tout. L'homme doit donc exercer son droit suivant les lois divines, qui mettent une limite à son domaine. Ainsi Dieu se réserve le droit de vie et de mort, comme l'Écriture l'enseigne : Deut., xxxii, 39; Sap., xvi, 13. Il n'est donc pas permis de se détruire, ni de tuer son prochain. Si les chefs des États peuvent mettre à mort, c'est *indirectement* pour sauvegarder le bien public, illégitimement attaqué et dont ils ont la garde. Pour la même raison, ils ordonnent aux soldats de tuer l'ennemi de la patrie, en temps de guerre. Si chacun peut tuer son agresseur injuste, ce n'est que pour sauver sa propre vie, qu'il est en droit de défendre.

2. *Le bien de la réputation. Principe :* L'homme a sur sa réputation le domaine direct et utile, quoique limité. Que son domaine soit utile, c'est-à-dire qu'il puisse disposer, cela est certain. Communément, l'on affirme aussi le domaine direct. L'on peut donc user de son bon renom à son propre avantage, et aussi y renoncer pour un bien supérieur. Le domaine est direct, parce que l'homme l'acquiert lui-même, ou le reçoit légitimement de ses ancêtres; par suite, il peut le défendre contre les agressions injustes, et le réclamer devant les tribunaux si on le lui a pris. La réputation est estimable à prix d'argent; c'est pourquoi on peut être obligé à payer une somme pour le tort qui lui a été fait.

Il est permis de renoncer à son bon renom pour obtenir un plus grand bien, par exemple par humilité, pour demander un conseil, pour rendre la réputation à un ordre, car entre deux biens l'on peut choisir le meilleur.

Cependant le droit de disposer de sa réputation est limité : *a*) par les devoirs que l'on a *envers soi-même :* l'on ne peut se diffamer, pas plus que dissiper ses biens, ni s'attribuer faussement un crime par humilité, car il est défendu de faire le mal, même pour qu'il en sorte du bien; *b*) par les devoirs que l'on a *envers le prochain :* il n'est pas permis de se diffamer si cela doit nuire à la famille, à une communauté, à un complice; ou quand on a besoin de sa réputation pour bien remplir sa charge, par exemple un évêque, un curé; ou seulement un devoir de charité.

3. *Les produits de l'esprit.* Sous ce nom viennent : les livres, les œuvres artistiques, les inventions. Tous reconnaissent que l'homme a le plein domaine sur les œuvres de son esprit, tant qu'elles ne sont pas publiées. Celui qui vole des manuscrits ou les édite, contre l'intention de l'auteur, est tenu de les rendre, ou de réparer le tort causé. Rien ne nous est plus propre que ce qui sort de notre esprit. De même, il est interdit de publier des discours ou des leçons entendus, sans l'autorisation expresse ou tacite de l'orateur ou du professeur : agir autrement oblige à restitution. Mais la permission *implicite* suffit, celle par exemple qui est fondée sur la coutume, pour journaux et périodiques, de reproduire maints discours, sans le consentement explicite de l'auteur.

Quand un livre a été édité ou une invention est devenue publique, l'on ne s'entend pas si, de *droit naturel*, l'auteur et l'inventeur peuvent interdire de les multiplier. Certains le nient, parce que cette œuvre est devenue commune ou de droit public. Communément, cependant, on l'affirme, car on ne peut dépouiller quelqu'un des fruits de son travail. Tous admettent que le droit naturel ne fixe pas le temps, pendant lequel les auteurs jouissent exclusivement de leur œuvre, et c'est pourquoi le droit positif en précise la limite. Sur ce point, les lois civiles, soit nationales, soit internationales, obligent en conscience. Le 9 septembre 1886, les principales nations civilisées se sont mises d'accord pour régler cette question, afin que les auteurs aient, dans ces pays, les mêmes droits que dans le leur. En France et en Belgique, quand un auteur a envoyé deux exemplaires d'un livre aux autorités légitimes, il en est le seul propriétaire sa vie durant, et ensuite ses héritiers pendant cinquante ans. Les inventeurs, qui ont obtenu le brevet d'invention, restent maîtres de leur œuvre pendant quinze ans. Pour l'exécution publique des œuvres musicales, une part des bénéfices revient à l'auteur qui *réclame*. Mais cette prescription n'oblige en conscience qu'après sentence du juge. Que chacun consulte son Code.

2° *Les biens de la fortune.* — L'homme a le droit de les posséder, car il en a besoin pour défendre et conserver sa vie. Ce droit de propriété est aujourd'hui nié par beaucoup : communistes, socialistes, collectivistes. Contre ceux-là l'Église enseigne le *droit privé, permanent et exclusif de l'homme sur les biens externes, y compris les immeubles, circonscrit cependant par de justes limites. Elle déclare que ce droit est naturel et moralement nécessaire.* Non pas que la propriété ne puisse rigoureusement être collective, et c'est pourquoi l'on ne fait pas de la propriété privée un droit naturel *primaire*, mais la propriété collective est un état exceptionnel, qui ne peut être que restreint, et qui est insuffisant pour assurer le plein développement de la société humaine. Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum novarum*, dit : « Posséder les biens *privément* est un droit donné par la nature. » Nous n'avons pas à faire la démonstration de cette thèse : ce sera l'objet d'un autre article.

3° *L'esclavage.* — Tous reconnaissent que l'on peut louer son travail, mais est-il permis de le faire pour la vie entière, en d'autres termes de se faire esclave ? On définit l'esclavage : un engagement perpétuel envers un maître en échange de la nourriture et du vêtement, en un mot de tout ce qui est nécessaire à la vie. Telle est la définition théorique, quoi qu'il en soit historiquement de la servitude. Il ne s'agit pas de donner à un homme le plein domaine sur un autre.

Les abus de l'esclavage antique, présents à toutes les mémoires, ne sont pas essentiels à l'esclavage, mais accidentels. La doctrine commune est que : *l'esclavage, quand il n'est pas abusif, ne répugne pas intrinsèquement au droit naturel ou divin, mais il s'accorde moins bien avec la dignité humaine et est plein de graves dangers.* Ni l'Ancien Testament, en effet, ni le Nouveau, n'ont condamné l'esclavage en lui-même. Qu'il rabaisse l'homme, cela est évident; les abus qu'il fait naître sont manifestes et connus de tous. Peu importe son origine : achat ou donation, droit de guerre, naissance, et enfin engagement volontaire et libre.

IV. Sujet du droit. — *Seule la nature intellectuelle est capable de posséder :* telle est la vraie doctrine. Cela ressort de la définition même du droit qui est un pouvoir moral, donc qui ne peut appartenir qu'à un être capable de moralité. C'est pourquoi les animaux ne possèdent pas, n'ont point de droits. A ce propos, on pose la question si les fous et les enfants privés de raison peuvent posséder. De droit *naturel*, la chose n'est pas claire. Mais le droit *civil* a tranché le problème par l'affirmative. Seulement, l'administration des biens est confiée à d'autres : tuteurs ou curateurs. Cette loi, commune à la plupart des peuples et qui résout élégamment la difficulté, parce qu'elle est juste et déterminative de la propriété, oblige en conscience. Ceux qui l'enfreignent pèchent contre la justice, et sont tenus à restitution. D'autres personnes ont des droits pareillement limités : les fils de famille, les épouses, les clercs. Nous n'entrerons pas dans le détail des prescriptions qui concernent chaque catégorie : cela regarde le juriste ou le canoniste.

En plus des personnes *physiques* qui sont chaque individu humain, il y a les personnes *morales* qui peuvent posséder. Ce sont des associations de personnes formant un seul corps moral ou juridique.

V. Diverses manières d'acquérir un droit de propriété. — On en compte cinq : l'occupation, l'accession, la succession, le contrat et la prescription.

1° *L'occupation.* — C'est l' « appréhension » d'une chose qui n'appartient à personne, avec l'intention de la faire sienne. Donc quatre conditions sont requises : que l'objet soit sans propriétaire, qu'il soit appréhendé vraiment et réellement, d'une manière physique ou morale, que l'occupant veuille s'en emparer, et que ce dessein soit extérieurement manifesté.

2° *L'accession.* — Elle consiste à devenir propriétaire des fruits d'une chose ou qui lui sont unis, par le fait qu'on est possesseur de la chose. Elle repose sur ces deux principes : *la chose fructifie pour le maître*, et l'*accessoire suit le principal.* La source de l'accession est donc double : la production et l'union.

3° *La succession héréditaire.* — Nous en avons parlé au mot Contrat.

4° *Le contrat.* — Voir ce mot.

5° *La prescription.* — Nous en ferons un article à part, vu son importance.

VI. Lésion du droit. — La lésion du droit ou injure est *formelle* et imputable, ou *matérielle* et involontaire. La première est quand on lèse sciemment et volontairement le droit d'autrui, sinon c'est la seconde. Il y a autant de lésions différentes qu'il y a de biens. Comme l'on distingue trois sortes de biens : ceux du corps, de l'âme et de la fortune, il y a trois sortes d'*injures.* Avant de parler de chacune, exposons les conditions générales de l'*injure.*

1° Elle suppose la *violence injuste.* De là l'axiome : *Il n'y a pas d'injure pour celui qui sait et consent*, car il renonce à son droit. Mais ce consentement doit être pleinement libre. Il faut, de plus, qu'on puisse renoncer au droit en question; certains sont inaliénables, comme le droit à la vie, à la fidélité de l'époux ou de l'épouse, pour les clercs le privilège du for.

Un autre axiome déclare : *Il n'y a pas d'injure pour celui qui s'oppose déraisonnablement*, car sa résistance est illégitime, comme dans le cas d'extrême misère : le pauvre a le droit de prendre ce qui lui est indispensable pour vivre, malgré l'opposition du maître.

2° Il faut un *acte injuste*, c'est-à-dire que l'intention de commettre une injustice ne suffit pas : la lésion du droit doit être réelle. Cet acte est ordinairement externe, mais pas toujours, puisqu'on viole la justice, par le soupçon et le jugement téméraires. L'intention joue, cependant, un rôle considérable dans l'injustice, car l'injustice formelle et coupable requiert l'intention de nuire : sans elle il n'y a qu'injustice matérielle et non coupable. L'intention rend injuste un acte qui est, de soi, *indifférent :* celui qui, par exemple, achète une chose volée avec l'intention de la garder, pèche contre la justice : au contraire, si c'est pour la rendre à son maître. Mais la mauvaise intention ne fait pas qu'un acte *juste* et *licite* devienne injuste : par exemple le juge qui condamne un coupable par haine ne manque pas à la justice, mais seulement à la charité. De même, si l'acte externe est *illicite*, mais *juste*, il ne devient pas injuste par l'intention : on ne manque pas à la justice parce qu'on refuse de secourir quelqu'un qui est dans une grave nécessité, parce que ce devoir naît de la charité et non de la justice, alors même qu'on le fait dans l'intention de nuire.

VII. Injures concernant les biens du corps. — Elles sont défendues par le cinquième commandement de Dieu : *Tu ne tueras pas.* Ce précepte interdit, d'abord, le meurtre de soi-même ou suicide et le meurtre injuste du prochain; puis de blesser, mutiler, en un mot tout ce qui peut nuire à son corps ou à celui d'autrui. Il y aurait lieu de parler : du suicide, de l'homicide, du duel et de la guerre, mais ces sujets sont traités en des articles spéciaux : nous y renvoyons.

VIII. Injures concernant les biens de l'ame. — Les principaux biens de l'âme, sont : la réputation, l'honneur, la vérité. On lèse la réputation *intérieurement* par le jugement téméraire, *extérieurement* par la diffamation et l'outrage.

1° *Le jugement téméraire.* — Voir ce mot.

2° *La diffamation.* — Voir Médisance et Calomnie.

3° *L'outrage.* — C'est une lésion de l'honneur. L'honneur est la manifestation extérieure du respect dû au prochain, pour son excellence. L'outrage se définit : une lésion injuste de l'honneur à une personne présente, ou absente, mais de manière que l'outrage lui parvienne par messager ou par lettre. L'outrage diffère de la diffamation par l'objet et par le mode : il s'adresse à la personne injuriée, présente de quelque manière; la diffamation vise une personne, d'ordinaire, absente. Si l'outrage a lieu devant d'autres, il s'y joint souvent la détraction parce qu'il révèle une faute cachée ou en attribue une fausse. L'outrage peut se faire : *positivement*, par des paroles ou des faits qui expriment le mépris; *négativement*, en refusant l'honneur dû. On rattache à l'outrage : la *moquerie*, par laquelle on tourne en ridicule les défauts d'autrui, et le *reproche injurieux*, que l'on jette à la face de quelqu'un. La plupart du temps, ces trois choses viennent de la colère ou de la haine.

L'outrage est un péché mortel de sa nature contre la justice. L'homme a droit à l'honneur, à cause de ses qualités naturelles ou surnaturelles. Cet honneur est un bien considérable. Le léser gravement est donc, par soi, grave. L'outrage ne devient léger que par légèreté de matière ou imperfection du consentement. Notre-Seigneur condamne sévèrement l'injure dans

l'Évangile : « Celui qui aura dit à son frère, *raca*, est passible du tribunal du Conseil; celui qui lui aura dit, *fou*, est digne du feu de la géhenne. » Matth., v, 22. Il veut que les chrétiens « se préviennent d'honneur », Rom., XII, 10, et que « par humilité ils s'estiment inférieurs les uns aux autres », Phil., II, 3.

Pour juger de la gravité de l'outrage, l'on regarde : *a*) *à la dignité de la personne offensée* et à la *gravité de l'injure*. Plus la personne offensée est honorable, plus est grave l'outrage commis contre elle, toutes choses égales par ailleurs. Les injures que s'adressent les gens du peuple ont moins d'importance et sont le plus souvent vénielles, alors qu'elles seraient mortelles entre gens de condition; *b*) *à la personne qui offense* et à ses dispositions. Si elle est d'autorité, l'offense est plus grande, parce qu'on en fait plus de cas; si elle est de basse condition, on méprise facilement ses injures; l'offense qui vient de la colère ou de la légèreté est moins grave que celle qui naît de la haine, l'envie ou le mépris; *c*) *aux effets qui s'ensuivent*. Le péché est plus grand s'il est commis devant d'autres, parce qu'il y a scandale; de même si l'on prévoit qu'il en sortira des rixes, des inimitiés et des disputes.

La *moquerie* ou *raillerie* est de la même espèce que l'outrage, mais elle est plus facilement excusée de péché grave. Elle est même innocente, quand elle se fait par plaisanterie; mais, même alors, il faut en user prudemment, sobrement et avec opportunité, pour qu'elle ne devienne pas un ennui et un manquement à la charité.

Le *reproche* est lui aussi légitime, quand il est adressé modérément et avec habileté par un supérieur ou un ami, pour corriger. La manière de le faire indique l'intention d'où il procède et empêche de le prendre pour une injure.

4° *Le mensonge* qui est une lésion de la vérité. Il en sera question dans un article à part.

5° *Le faux témoignage*. — Nous en avons déjà parlé à ce mot.

6° *Violation du secret*. — Voir SECRET.

IX. INJURES CONCERNANT LES BIENS DE LA FORTUNE. — Il y a deux manières de léser le prochain dans ces biens : le vol et l'injuste dommage. Nous traiterons ces deux questions respectivement aux mots : VOL et RÉPARATION.

X. LE SENTIMENT DE LA JUSTICE. — Il est remarquable de profondeur dans l'homme. On le déracine difficilement et il est un des derniers à s'éteindre. On le rencontre partout, et il paraît indépendant de la religion qu'on pratique. L'incrédule lui-même y croit et le respecte. C'est que la conscience affirme le devoir de la justice spontanément et avec bien plus de force que le devoir de la charité. La justice est une vertu, en fait, universelle, parce qu'elle est humaine; la charité l'est moins, parce qu'elle est spécifiquement chrétienne. La justice honore l'humanité, la charité honore le christianisme.

Tous les âges de la vie ont le sentiment profond de la justice, l'enfance comme la vieillesse et l'âge mûr. On ne la viole guère impunément, car un manquement à cette vertu provoque chez tous l'indignation ou la révolte. La plupart des troubles sociaux sortent de cette violation, car les individus comme les peuples se font tôt ou tard justice, contre les supérieurs et contre les égaux, quand ils ne l'obtiennent pas. Le chrétien, parce qu'il pratique une vertu supérieure : la charité, non seulement ne doit pas oublier la justice, mais l'observer avec encore plus de soin.

François GIRERD.

2. JUSTICE SOCIALE. — Outre la justice *commutative* qui règle les rapports privés des hommes entre eux, les inclinant à rendre à chacun ce qui lui est dû, il y a une autre espèce de justice qu'on appelle aujourd'hui *justice sociale*. Elle a pour but de régler les rapports des hommes vis-à-vis du groupement même que leur réunion constitue, et qu'on nomme la société.

La société est, en effet, une entité distincte des hommes qui la composent et, comme telle, elle a des droits et des devoirs; les hommes qui la constituent en ont pareillement vis-à-vis d'elle; une vertu doit donc préciser ces droits et ces devoirs nouveaux. Nier cela, c'est tomber dans l'erreur moderne de l'individualisme. Sans doute l'homme, en entrant dans cette société, ne s'y absorbe pas; il conserve sa valeur suréminente, et le groupe familial est dit avec raison antérieur et supérieur à l'État. Mais, s'il n'y a pas fusion et confusion de ces éléments, il y a une adaptation à trouver, des relations à établir, et c'est la justice sociale qui va s'en charger.

Pour s'en charger sans danger d'erreur, elle doit avoir un but qui l'éclaire, une mission qui précisera et délimitera son champ d'action. Ce but, cette mission, c'est ce que les théologiens ont appelé d'un mot heureux : le *bien commun*, c'est-à-dire non le bien de chacun de ses membres, mais le bien de l'ensemble, le bien de la communauté.

Ayant ce devoir et cette mission, la société a, en retour, le droit d'exiger des citoyens leur contribution à ce bien commun. Elle le fait par la loi : de là le nom de « justice légale » qu'on lui donnait autrefois, parce que l'attention était attirée surtout sur le moyen employé pour réaliser ce bien commun. Aujourd'hui, l'attention se portant plutôt sur l'objet de la justice qui est l'ordre social, on emploie plus souvent le mot de « justice sociale ». Le P. Gillet, dans son solide ouvrage : *Conscience chrétienne et Justice sociale*, p. 141, résume bien toutes ces notions en cette claire formule : « La justice (sociale) a directement le bien commun de la société pour objet, et pour fonction de régler les rapports des citoyens avec ce bien commun qu'ils sont tenus de servir pour avoir le droit de s'en servir. »

Mais *en quoi consiste le bien commun ?*

Ce bien commun, c'est le bonheur temporel. Or, l'homme étant composé de deux éléments, le bonheur temporel exige deux choses, l'une essentielle, fondamentale, et c'est la vertu; l'autre secondaire et instrumentale, et c'est une certaine somme de biens extérieurs nécessaire à l'exercice de la vertu. Le bien commun que la société doit procurer est donc un bien intellectuel et moral accompagné d'un bien matériel. Voir ÉTAT.

Léon XIII l'a d'ailleurs parfaitement expliqué dans l'encyclique sur la Condition des ouvriers : « Ce qu'on demande d'abord aux gouvernants, c'est un concours d'ordre général, fourni par toute l'organisation même des lois et des institutions; c'est-à-dire qu'ils doivent faire en sorte que, de l'ordonnance même et du gouvernement de la société, découle spontanément et sans effort *la prospérité tant publique que privée*... Car, en vertu même de sa charge, l'État doit servir l'intérêt commun. » Puis, pour montrer d'une façon plus précise encore ce qu'est cette « prospérité » dont il vient de parler, le pape ajoute : « Or, ce qui fait une nation prospère, ce sont des mœurs pures, des familles fondées sur des bases d'ordre et de moralité, la pratique de la religion et le respect de la justice, une imposition modérée et une répartition équitable des charges publiques, le progrès de l'industrie et du commerce, une agriculture florissante et d'autres choses du même genre. » On aura reconnu dans cette énumération le triple élément, moral, intellectuel et matériel, indiqué plus haut.

Mais Léon XIII n'arrête pas à ce « concours

d'ordre général » la notion du bien commun que la société doit réaliser, et il émet « une autre considération qui atteint plus profondément encore notre sujet. » Entre l'homme et la société, il y a des groupements, et ce qu'on appelle *les classes*. « C'est pourquoi, continue le pontife, parmi les nombreux et graves devoirs des gouvernants qui veulent pourvoir comme il convient au bien public, celui qui domine tous les autres consiste à avoir soin également de *toutes les classes* de citoyens, en observant rigoureusement les lois de la justice dite distributive. »

La société aura donc d'abord un soin spécial de ceux qui gouvernent, qui font des lois, qui rendent la justice, qui administrent le pays ou qui le défendent. « Ces hommes doivent avoir la prééminence dans toute société et y tenir le premier rang, puisqu'ils travaillent directement et éminemment au bien commun. » Ils ont droit de recevoir beaucoup puisqu'ils donnent tant.

Quant à la classe des travailleurs, bien qu'elle fournisse au bien commun un apport moins noble et moins relevé, elle doit cependant, elle aussi, être l'objet d'une préoccupation spéciale de la société; car c'est son travail qui est « la source unique d'où procèdent les richesses (matérielles et extérieures) de l'État. » « L'autorité publique doit donc prendre les mesures voulues pour sauvegarder la vie et les intérêts de la classe ouvrière. Si elle y manque, *elle viole la stricte justice.* » On voit ici clairement, pour le dire en passant, comment l'ordre économique se rattache à la justice sociale et par lui à l'ordre moral. A plus forte raison, l'État doit-il intervenir, si, à telle période de l'histoire, cette classe se trouve « dans un état d'infortune et de misère imméritée ». Et qu'on ne crie pas au socialisme d'État ! Il existerait en effet si, devant certaines carences économiques, l'État s'emparait d'une industrie pour la diriger lui-même. Mais tel n'est pas le rôle que nous lui assignons. Son rôle est d'aider les intéressés, soit par une législation plus protectrice, soit par des organisations plus fortes, à rétablir eux-mêmes l'équilibre rompu.

Aux devoirs et aux droits de l'État, correspondent les devoirs des gouvernés ou des citoyens, qui doivent, chacun selon sa capacité, procurer aussi le bien commun. Ils le procurent d'abord par l'accomplissement consciencieux et loyal de leurs devoirs professionnels qui augmente quotidiennement les richesses matérielles, ou intellectuelles, ou morales de la société; ils le procurent plus directement par des contributions nécessaires au budget national (les impôts), à la défense de la patrie (le service militaire), etc.

Tel est le champ de la justice sociale ou légale. Comme le dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LVIII, a. 6, « elle réside dans les gouvernants principalement puisqu'ils sont comme les constructeurs et les organisateurs de la cité, et dans les gouvernés secondairement et comme administrativement. » *In principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative.*

Conclusion. — Les quelques notions que nous venons d'exposer et qui touchent à une matière assez complexe et que l'on a d'ailleurs approfondie depuis quelques années, ne satisferont pas complètement sans doute les professionnels de la théologie ou du droit naturel; mais nous croyons qu'elles suffisent à l'ensemble des lecteurs de ce Dictionnaire pour les orienter dans l'accomplissement de leur devoir de citoyen chrétien. Terminons par cette belle parole de saint Thomas, *ibid.* : « C'est la justice sociale qui subordonne les actes de toutes les vertus au bien commun, comme c'est la charité qui subordonne ces mêmes actes au bien divin. »

Les traités théologiques sur la justice et les contrats, en particulier *De jure et justitia* de Mgr Pottier, Liége, 1900; *id.*, Cathrein, Lehmkuhl; Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas*, Paris, 1914.

Paul SIX.

JUSTIFICATION, acte divin qui fait passer une âme de l'état de péché à l'état de grâce. — I. Données du problème. II. Doctrine catholique: Conditions de la justification. III. Nature. IV. Propriétés. V. Conséquences.

I. DONNÉES DU PROBLÈME. — Entre autres questions que soulève le dogme de la grâce, il n'en est pas de plus importante que celle de son entrée dans l'âme. Au moment où elle succède au péché, on est plus que jamais invité à dire exactement ce qu'elle signifie de la part de Dieu qui la donne, ce qu'elle apporte à l'homme qui la reçoit. Et comme celui-ci, quand il s'agit d'un adulte, y intervient avec la plénitude de ses énergies morales, il y a lieu d'en chercher le rapport avec le don divin. La justification marque ainsi le point précis de jonction entre la nature et le surnaturel.

Sur ces divers problèmes les données abondent dans les sources de la révélation. Toute l'économie divine rapportée dans l'Écriture a-t-elle un autre but que d'offrir aux hommes les moyens de se sanctifier ?

Mais encore faut-il, puisque ces moyens sont différents, apprécier le rôle de chacun. Il s'agit d'accorder l'ancien régime du salut : celui de la loi naturelle et des institutions judaïques, avec le nouveau : celui de l'Évangile. Une fois acquise la valeur exclusive de ce dernier, la question surgit encore de savoir ce qu'il exige de nous. Accepter la mission de Jésus, c'est toujours le reconnaître en quelque façon comme le Sauveur. Mais le serait-il au point qu'il ne reste rien à faire de notre côté ? Et dans la négative, comment comprendre la part qui nous revient ?

Or, si Jésus demande partout qu'on croie en son nom, il veut aussi, Matth., VII, 21, qu'on fasse la volonté du Père qui est aux cieux. Il accueille sans doute le publicain et les pécheresses, mais sous le bénéfice d'un changement de vie. Et s'il se montre sévère aux pharisiens qui se vantent de leur fidélité à la loi, il répond à celui qui témoigne de son respect pour les commandements : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Marc., XII, 34. Le même dualisme s'accentue parmi les Apôtres : autant saint Paul proclame avec insistance que nous ne sommes justifiés que par la foi, autant saint Jacques enseigne avec énergie que nous ne le sommes pas sans les œuvres.

Néanmoins, ces données diverses s'étaient fondues sans heurt dans la doctrine et la pratique de l'Église. Au Ve siècle, la controverse pélagienne et semi-pélagienne avait fourni l'occasion d'affirmer plus nettement le rôle de la grâce, mais sans nuire à celui de la volonté, dont la pédagogie traditionnelle des préceptes et des conseils réglait les obligations. Loin de se contredire, la foi et les œuvres paraissaient à ce point s'appeler que, ni chez les Pères, ni chez les scolastiques, ne s'est jamais posé le problème de leur accord.

Il fallut, pour troubler cette harmonie, les innovations de la Réforme. Harcelé par la hantise du péché, Luther ramène tout le christianisme au sentiment personnel du salut : du plan dogmatique la justification glissait sur le plan psychologique et devenait pour chacun une question de vie ou de mort.

Ce subjectivisme s'accompagnait d'un pessimisme radical. La nature étant irrémédiablement corrompue nos œuvres ne peuvent être que mauvaises : la foi au Christ est le seul moyen qui nous reste pour être sauvés. Nécessaire à ce titre, elle est également suffisante : la grande nouveauté de l'Évangile est de rattacher le salut à la seule foi. Encore ne fait-elle que nous appliquer du dehors les mérites du Sauveur : la justification est un don tout extrinsèque et qui

laisse entièrement subsister notre misère. Toute autre conception serait une atteinte à la grâce du Christ : la doctrine de l'Église était dénoncée, en conséquence, comme entachée de pélagianisme.

Liée aux expériences personnelles des Réformateurs, vulgarisée par eux à l'aide de toutes les ressources de l'exégèse, de l'éloquence et de la polémique, incorporée dans les symboles officiels de la nouvelle foi, systématisée par la théologie postérieure, cette doctrine de la justification fut toujours l'âme du protestantisme, *articulus stantis et cadentis Ecclesiæ*.

C'est pourquoi le concile de Trente lui consacre un très important décret (VI^e session : 13 janvier 1547), qui précise les divers aspects du dogme catholique sur ce point.

II. Doctrine catholique : Conditions de la justification. — Non contente d'affirmer la grâce primordiale de la Rédemption, l'Église maintient à la base immédiate de la justification l'initiative divine, mais aussi la coopération de notre volonté.

Chez les adultes, le commencement de la justification doit être cherché dans la grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire dans cet appel qu'ils reçoivent sans aucun mérite de leur part, de telle sorte que, détournés de Dieu par leurs péchés, au moyen de sa grâce excitante et adjuvante, ils se disposent à se tourner vers leur propre justification en donnant à cette grâce libre assentiment et concours. Ainsi Dieu touche le cœur de l'homme par l'illumination du Saint-Esprit, de telle façon que l'homme lui-même ne reste pas absolument inerte sous le coup de cette inspiration — car il peut aussi bien la repousser — et que cependant sans la grâce de Dieu il ne peut se mouvoir vers la justice devant lui par le libre effort de sa volonté. C. v, Denzinger-Bannwart, n. 797; cf. can. 4, n. 814.

La nécessité de la grâce est évidemment réclamée ici par la doctrine générale du surnaturel, voir Grace. Mais il est conforme au plan divin que l'homme, qui a reçu de Dieu le libre arbitre, en use pour y concourir et par là en préparer l'accroissement. Avec la même force, l'Ancien Testament souligne l'action prévenante de Dieu, Lam., v, 25, et le fait de notre libre conversion. Zach., I, 3. Tout l'Évangile, comme auparavant le ministère des prophètes et plus tard celui des Apôtres, ne se résume-t-il pas dans l'appel à la pénitence, c'est-à-dire au redressement effectif des sentiments et de la conduite ?

De ces dispositions la première est évidemment la foi. Par où il faut entendre, non pas un sentiment du cœur, mais, d'après Marc., XVI, 15-16; Rom., X, 14; Hebr., XI, 6, la soumission de l'âme tout entière à la parole de Dieu. Voir Foi. La conversion selon l'Église n'est pas une crise d'ordre émotif, mais un acte moral éclairé par l'intelligence.

Cet acquiescement à l'ordre surnaturel se développe en une série d'actes dont le concile de Trente a tracé le schéma, c. VI, n. 798.

Les pécheurs se disposent à la justice dans ce sens que, excités et aidés par la divine grâce, ils conçoivent la foi par l'ouïe et se tournent librement vers Dieu; qu'ils croient aux vérités et aux promesses révélées par Dieu, à celle-ci surtout que l'impie est justifié par la grâce de Dieu au moyen de la Rédemption qui est dans le Christ Jésus; que, se reconnaissant pécheurs, de la crainte de la divine justice qui les frappe utilement ils en viennent à considérer la miséricorde de Dieu et s'élèvent à l'espérance, ont confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ et commencent à l'aimer comme source de toute justice; que, par conséquent, ils se retournent contre leurs péchés dans un sentiment de haine et de détestation; qu'ils se proposent enfin de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins.

Il va de soi que cette succession est purement théorique. Ce qui seul importe, c'est que la justification est subordonnée à un retournement de l'âme, où, sous l'action de la grâce, entrent la foi, l'espérance, la contrition, l'amour, le bon propos. Toutes dispositions qui préparent ensuite à recevoir les sacrements et à suivre les préceptes de la vie chrétienne. Elles doivent normalement présider à la première conversion; mais on les retrouve aussi dans les autres.

On n'est donc pas justifié par la foi seule, *ibid.*, can. 9, n. 819, mais par la foi active qui s'épanouit en œuvres surnaturelles. En affirmant ces postulats de la vie morale, l'Église reste fidèle, non pas seulement à la doctrine incontestable de saint Jacques, II, 14-26, mais à celle de saint Paul. Celui-ci, en effet, écarte seulement les « œuvres de la Loi » par opposition à l'Évangile, Rom., III, 28 sq.; mais il n'admet comme justifiante que « la foi qui opère par la charité », Gal., V, 5.

Dans tout cela, d'ailleurs, il s'agit d' « œuvres » faites avec le secours de la grâce et qui, par conséquent, sont elles-mêmes un don divin.

III. Doctrine catholique : Nature de la justification. — Obtenue par la foi seule, la justification protestante se ramène à une simple procédure juridique. Le péché subsiste en nous, mais couvert par la justice du Christ, qui nous est imputée sans devenir véritablement nôtre. A l'encontre de cette erreur, l'Église définit la justification en termes qui en font une réalité.

Elle ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons, par quoi l'homme d'injuste devient juste, et d'ennemi ami.

Puis, à l'adresse de quelques théologiens qui croyaient devoir distinguer une double justice : la nôtre, toujours imparfaite, et celle du Christ qui nous est appliquée pour en combler le déficit, le concile ajoute :

La cause formelle unique de la justification est la justice de Dieu, non pas celle par laquelle il est juste en lui-même, mais celle par laquelle il nous rend justes, c'est-à-dire celle qu'il nous donne et qui renouvelle l'esprit de notre âme, de manière à ce que non seulement nous soyons réputés justes, mais vraiment appelés et constitués tels par le fait que nous recevons en nous la justice... En effet, ... par l'Esprit-Saint, la charité de Dieu se répand dans le cœur de ceux qui sont justifiés et leur devient inhérente. D'où il suit que, dans la justification même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit en même temps, par Jésus-Christ auquel il est inséré, tous ces dons infus : la foi, l'espérance et la charité. C. VII, n. 799-800; cf. can. 10-11, n. 820-821.

Dans cette œuvre unique de régénération, on peut distinguer un élément négatif : la rémission des péchés, et un élément positif : la communication même de la grâce. L'un et l'autre doivent être conçus comme réels.

Hypnotisé par le fait de la concupiscence, Luther admettait la coexistence de la grâce et du péché. Dans la conception catholique, le péché est une simple déviation qui peut être réparée par un redressement de notre état spirituel. La justification nous apporte ce premier bienfait.

Elle est, en effet, donnée comme identique avec la purification de l'âme, soit dans l'Ancien Testament, Is., XLIV, 22; Éz., XXXVI, 25; Ps., L, 12; CII, 12, soit surtout dans le Nouveau, I Cor., VI, 11; Apoc., I, 5; Eph., II, 5; V, 8. Dès lors, elle ne comporte pas seulement la non-imputation du péché ou la remise de la peine, mais la suppression totale de la tache qui en constituait le désordre. L'analogie de la foi exige que l'œuvre du nouvel Adam ne soit pas moins efficace que celle du premier et la raison ne conçoit pas un péché qui serait seulement couvert devant Dieu sans être véritablement effacé.

Mais, dans l'ordre actuel de la Providence, le péché

n'est exclu que par la grâce. C'est pourquoi la justification signifie la sanctification intime de l'âme par son assimilation à la vie du Christ. Rom., v, 19; vi, 11; II Cor., v, 17; Gal., ii, 20; vi, 15; Eph., iv, 24; Tit., iii, 5; I Petr., ii, 1-11. Assurément il n'y a de justice que celle du Christ; mais elle est vraiment devenue la nôtre « à cause de son Esprit qui habite en nous ». Rom., viii, 11.

On discute dans l'École sur le rapport théorique de ces deux éléments de la justification. Contre Scot, la majorité des théologiens professe, avec saint Thomas, que l'opposition entre la grâce et le péché tient à la nature des choses, aussi essentiellement que l'antagonisme du jour et de la nuit.

IV. Doctrine catholique : Propriétés de la justification. — De l'essence de la justification découlent logiquement ses propriétés.

1° *Gratuité.* — « Nous sommes justifiés gratuitement par sa grâce, » enseigne saint Paul, Rom., iii, 24. Formule chère aux protestants, qui s'en faisaient une arme contre la doctrine des œuvres. En réclamant celles-ci, l'Église n'entend pas oublier le dogme fondamental qui rapporte tout notre salut à la seule miséricorde divine. « Rien, en effet, de ce qui précède la justification, ni la foi ni les œuvres, ne mérite la grâce même de la justification. » C. viii, n. 801. La raison en est que ces dispositions préparatoires sont elles-mêmes un don de Dieu, mais n'ont pas encore la grâce comme principe surnaturel.

2° *Incertitude.* — De leur mysticisme les protestants concluaient que le chrétien peut et doit se tenir pour assuré de sa propre justification. A cette condition seulement la grâce du Christ deviendrait un facteur subjectif de vie.

Contre cette « vaine confiance », l'Église tient que notre justification reste toujours incertaine. C. ix, n. 802, et can. 12-14, n. 822-824. Non pas qu'on doive douter de Dieu et de ses promesses, mais bien de notre médiocrité morale qui peut en empêcher la réalisation. Aussi voit-on dans l'Écriture les meilleures âmes témoigner d'une humble défiance. Eccl., ix, 1; Job., ix, 20; Prov., xxix, 9; Eccl., v, 5; I Cor., iv, 4; Phil., ii, 12. Tout au plus, à condition de nous mettre dans les conditions voulues, pouvons-nous obtenir l'assurance morale d'être en état de grâce; mais une certitude absolue serait une illusion. Rien ne saurait dispenser de faire notre salut « avec crainte et tremblement ». Phil., ii, 12.

3° *Inégalité.* — Dans le système protestant, la justification est un non-lieu égal pour tous les pécheurs. Au contraire, dans la conception catholique, elle est proportionnée à l'intensité de la grâce reçue et celle-ci est en corrélation normale avec les dispositions de chacun. C. vii, n. 799.

4° *Perfectibilité.* — Par voie de conséquence, la grâce de la justification est susceptible de progrès et normalement appelée à se développer. C. x, n. 803; cf. can. 24, n. 834.

En soi, la justification est un acte divin qui se produit instantanément. Mais cette première grâce est destinée à s'accroître et, dans ce sens, la justification est progressive. Ce progrès est souvent marqué dans l'Écriture. Prov., iv, 18; Eccl., xviii, 22; II Cor., iv, 16; II Petr., iii, 18; Apoc., xxii, 11. Rien n'est plus conforme aux conditions générales de la vie intérieure, ni plus capable, soit de grandir l'homme à ses propres yeux, soit de stimuler ses efforts dans la voie du bien.

Deux facteurs conjugués président à ce développement : l'action invisible de la grâce et le concours de notre volonté. L'âme régénérée a désormais le pouvoir et le devoir de coopérer à sa propre perfection.

5° *Amissibilité.* — Mais cette œuvre, comme tout ce qui est humain, reste précaire ici-bas.

Les protestants admettaient que la justification dure autant que la foi et, par conséquent, serait compatible avec les pires désordres. Fidèle à son principe de ne pas séparer la vie religieuse de la vie morale, l'Église enseigne que la grâce peut toujours se perdre et qu'elle se perd par toute faute grave. C. xv, n. 808, et can. 27-28, n. 837-838. Ce qui est une invitation à la vigilance. Mais, selon les lois communes de l'ordre naturel et surnaturel, une « foi informe » peut survivre à la ruine de la charité.

V. Doctrine catholique : Conséquences de la justification. — Il est fatal que tout système se développe conformément à ses principes constitutifs. Né d'un mysticisme qui fait fi des conditions morales, le système protestant est arrivé à s'épanouir en « antinomisme » doctrinal.

D'après tous ses principes, Luther devait combattre les œuvres ou du moins les dédaigner. La corruption de notre nature et l'absence de vrai libre arbitre les rendent impossibles. Puisque la foi seule justifie, comment ne seraient-elles pas inutiles ? Elles sont même dangereuses, parce qu'elles nous exposent à la tentation de l'orgueil. Non seulement ces conséquences ont été accueillies par le réformateur, mais il aboutissait, au moins aux jours de sa première ferveur, à condamner la loi qui est le principe des œuvres. D'autant que, Jésus l'ayant observée à notre place, nous sommes dispensés de l'accomplir. Cette « liberté du chrétien » consiste donc en ce qu'il n'est plus tenu d'obéir aux commandements, encore qu'il doive le faire par amour.

De ces principes sortit le mouvement antinomiste (1537-1540), qui professait l'abolition totale de la loi, y compris la loi évangélique, et interdisait en conséquence de la prêcher. Contre ces conclusions extrêmes, Luther assagi s'efforça de lutter, mais il n'en avait pas moins posé les prémisses.

Voilà pourquoi le concile de Trente voulut expressément marquer le lien étroit qui unit la vie morale à la grâce de la justification. C. xi, n. 804; cf. can. 18-21, n. 828-831. Déclarer les commandements impossibles ou superflus, à plus forte raison nocifs, serait faire injure au Dieu qui les a portés. Au contraire, le chrétien justifié est d'autant plus tenu de les mettre en pratique qu'il a reçu le don d'une vie nouvelle dans le Christ. Rom., vi, 4-22. Le progrès de la grâce se mesure à cette fidélité et c'est d'après elle que chacun sera jugé par le Dieu « qui rend à chacun selon ses œuvres ». *Ibid.*, ii, 6.

Au lieu de s'opposer à la grâce, dans le plan divin, la vie morale en est la condition et doit en être le fruit.

A. Lemonnyer et J. Rivière, art. *Justification*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. viii, col. 2042-2227; H. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, Paris, 1913-1916; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. cxiii; Bellarmin, *De justificatione*, dans *Opera omnia*, Paris, 1873, t. vi, p. 145-386; J. van der Meersch, *Tractatus de divina gratia*, Bruges, 2e édit., 1924. — Pour le point de vue protestant, on peut consulter, avec les précautions voulues, Luther, *De libertate christiana*, trad. Cristiani, Paris, 1914; Calvin, *Institution chrétienne*, l. III; A. Grétillat, *Exposé de théologie systématique*, Paris, 1890, t. iv, p. 369-428.

J. Rivière.

1. JUSTIN. — I. Vie. — Saint Justin, un des plus anciens et des plus célèbres apologistes du iie siècle, naquit, entre les années 100-110, à Flavia Neapolis, la Naplouse actuelle, l'ancienne Sichem, d'une famille païenne, d'origine latine probablement, implantée là par l'empereur Vespasien. Son père se nommait Priscus. De bonne heure, le jeune homme se sentit incliné vers la philosophie. Mais aucun des

maîtres sous lesquels il étudia d'abord ne le satisfit : ni le stoïcien, ni le péripatéticien, ni le pythagoricien. Un platonicien lui plut davantage par l'élévation de son enseignement; mais, étant sorti un jour sur les bords de la mer, il rencontra un vieillard chrétien qui lui conseilla plutôt de lire les Écritures et d'étudier la doctrine de Jésus-Christ. Justin suivit ce conseil et se convertit. Cette conversion eut lieu vers l'an 130, à Éphèse vraisemblablement. Nous tenons ces détails de l'auteur lui-même dans son *Dialogue avec Tryphon*, c. I-VIII.

Devenu chrétien, Justin garda son manteau de philosophe et se fit prédicateur laïque et ambulant du christianisme. Deux fois il séjourna à Rome, et y fonda une école qui eut du succès; mais il s'attira la haine d'un cynique méprisable nommé Crescens, qu'on soupçonne avoir été la cause de sa mort. Dénoncé et appréhendé à Rome comme chrétien avec six autres compagnons, Justin confessa vaillamment sa foi, et fut décapité avec eux sous la préfecture de Julius Rusticus, c'est-à-dire entre les années 163-167. Nous avons encore les Actes de son martyre, dont on trouvera la traduction dans H. Leclercq, *Les martyrs*, t. I, ou dans M.-J. Lagrange, *Saint Justin*, p. 197 sq. L'Église latine célèbre sa fête le 14 avril, l'Église grecque le 1er juin.

II. Caractère. Appréciation. — On peut considérer, en saint Justin, l'homme, le philosophe, l'apologiste, l'exégète, le théologien, l'écrivain. Un mot sur chacun de ces aspects.

1° *L'homme* est des plus sympathiques et des plus estimables. Nature droite, loyale, élevée, saint Justin est, de plus, un apôtre dont le souhait le plus ardent est de communiquer aux autres la vérité qu'il croit posséder et le bonheur dont sa foi est, pour lui, le principe. Aucune hésitation devant la mort dont on le menace : « C'est là notre plus vif désir, souffrir à cause de Notre-Seigneur Jésus-Christ et être sauvés. »

2° *Le philosophe.* Saint Justin n'est nullement un philosophe au sens exclusif de ce mot, un homme qui rapporte tout à la raison, et qui fait de la raison le juge dernier de tout : c'est un chrétien. Il croit, sans doute, à la valeur de la raison naturelle, mais il ne pense pas que, même devenue chrétienne, elle puisse s'avancer toute seule, dans la connaissance des vérités suprasensibles, au delà de l'existence de Dieu et des principes généraux de la morale. Seulement, il est soucieux de se justifier rationnellement sa croyance à lui-même et aux autres. Entre les systèmes philosophiques, c'est celui de Platon évidemment qu'il préfère : il n'en fait pas cependant le directeur de sa pensée ni le point de départ de ses convictions religieuses et théologiques. C'est une erreur de le présenter comme plus philosophe que chrétien. Justin accepte tout le *credo* de l'Église, et n'hésite pas à s'écarter des conclusions philosophiques qui paraîtraient y contredire.

3° *L'apologiste* est né en lui du désir de défendre les chrétiens, ses frères, mais aussi de répandre la foi : il ne veut pas repousser simplement les attaques des adversaires, il veut les conquérir eux-mêmes au christianisme. Vis-à-vis des païens, son apologie a deux caractères : *a*) elle est *bienveillante*. Il fera ressortir sans doute l'infériorité doctrinale et morale du paganisme par rapport au christianisme, mais il le fera sans l'ironie amère et cinglante de Tertullien; il excusera ses adversaires trompés par les démons; il recherchera les points de contact qui peuvent exister entre les deux religions, et relèvera le rôle heureux qu'a joué la philosophie pour préparer les hommes au christianisme. *b*) Puis, c'est une apologie *ouverte* et complète. Convaincu que le meilleur moyen de justifier sa croyance est de la bien faire connaître, il n'hésitera pas à exposer les détails de ses mystères et de son culte : il n'a rien à cacher, puisque tout est saint. Dans son apologie contre les juifs, il anticipe, en somme, toute l'argumentation que l'on fera plus tard valoir contre eux : l'ancienne alliance a été supprimée, ou plutôt étendue à tous les peuples par Jésus-Christ, messie et Fils de Dieu.

4° *L'exégète.* Saint Justin a eu l'occasion, dans ses *Apologies* et surtout dans son *Dialogue avec Tryphon*, de citer et d'interpréter un nombre considérable de textes de l'Écriture. Ceux du Nouveau Testament sont expliqués généralement d'une façon littérale, trop littérale même parfois, comme il est arrivé pour l'Apocalypse, où il a cru trouver clairement enseigné le millénarisme. Par contre, ceux de l'Ancien Testament sont traités avec beaucoup de liberté. Saint Justin y voit aisément des allégories, des figures, des sens cachés un peu arbitraires : il rapproche entre eux des passages parfois fort éloignés, et il appuie son argumentation sur des subtilités peu solides. Son exégèse est, en somme, à notre point de vue, trop large et trop lâche. Mais on constate qu'il connaissait bien celle des juifs, ses contradicteurs.

5° *Le théologien.* Saint Justin a été le premier en date des théologiens qu'ait eus l'Église, c'est-à-dire le premier auteur qui ait tenté de systématiser une partie au moins des vérités révélées, d'en raisonner et d'en chercher le rapport avec les vérités de l'ordre naturel et philosophique. Entre les dogmes qu'il a surtout mis en lumière, il faut mentionner la doctrine du Verbe, de l'Incarnation, de l'Église, du baptême et de l'eucharisite. On peut lui reprocher çà et là quelques obscurités de langage, mais c'est, en définitive, un auteur qui mérite d'être étudié de très près.

6° *L'écrivain.* Saint Justin écrivain a été, en général, sévèrement jugé. S'il avait étudié l'art de composer, ce qui n'est pas douteux, il se souciait peu d'en faire preuve. On trouve cependant dans ses œuvres des pages qui ont du mouvement et de l'éclat : son zèle et sa conviction l'ont rendu parfois éloquent; mais il est, dans l'ensemble, difficile à suivre et à analyser. Son grand défaut est de n'avoir pas, en écrivant, l'œil constamment fixé sur l'objet de sa démonstration, pour éliminer tout ce qui l'en peut détourner; de poursuivre plusieurs idées à la fois, de se lancer à tout propos dans des digressions, de surcharger son style d'incises et de parenthèses qui distraient l'attention et alourdissent la pensée. Puis, il use de locutions étranges, peu usitées, contraires à la grammaire : « Sa langue, dit M. Pautigny, est souvent incorrecte, les phrases sont longues, péniblement construites... d'un style généralement terne et monotone. »

III. Écrits. — On sait, par Eusèbe et d'autres auteurs, que saint Justin avait composé au moins dix ou onze traités. Il n'en subsiste actuellement que trois, deux apologies contre les païens, et une contre les juifs.

1° *La première apologie* fut écrite, selon toute apparence, à Rome, vers l'an 150-152, et se divise nettement en deux parties. La première, c. IV-XII, est purement défensive : l'auteur y établit l'innocence des chrétiens et l'injustice des lois qui les frappent. Dans la seconde partie, c. XIII-LXVII, le débat s'élargit. L'auteur veut prouver que la religion des chrétiens est la seule vraie, et pour cela : *a*) il fait, pour en montrer la pureté et l'élévation, un exposé de la morale et des principaux dogmes chrétiens, surtout comparés aux croyances et aux mœurs païennes, c. XIII-XXIX; *b*) il démontre, principalement par les prophéties, le caractère d'envoyé du ciel de Jésus-Christ : c'est en vain que les démons ont contrefait ces prophéties, ch. XXX-LX; *c*) enfin il décrit les rites

de l'initiation et du culte chrétiens, toujours pour montrer combien ce culte est digne de Dieu, c. LXI-LXVII. Le chapitre LXVIII forme la conclusion. Les chap. LXI-LXVII (à l'exception des chap. LXII, LXIV qui sont des digressions) sont particulièrement intéressants pour l'histoire du dogme et de la liturgie primitive. A cause de cela, je transcris ici, d'après la traduction Pautigny, les chap. LXV-LXVII, relatifs à l'eucharistie.

Quant à nous, après avoir lavé (par le baptême) celui qui croit et s'est adjoint à nous, nous le conduisons dans le lieu où sont assemblés ceux que nous appelons nos frères. Nous faisons avec ferveur des prières communes pour nous, pour l'illuminé, pour tous les autres, en quelque lieu qu'ils soient, afin d'obtenir, avec la connaissance de la vérité, la grâce de pratiquer la vertu et de garder les commandements, et de mériter ainsi le salut éternel. Quand les prières sont terminées, nous nous donnons le baiser de paix. Ensuite, on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les prend et loue et glorifie le Père de l'univers par le nom du Fils et du Saint-Esprit, puis il fait une longue eucharistie pour tous les biens que nous avons reçus de lui. Quand il a terminé les prières et l'eucharistie, tout le peuple présent pousse l'exclamation : *Amen*. Amen est un mot hébreu qui signifie : ainsi soit-il. Lorsque celui qui préside a fait l'eucharistie et que tout le monde a répondu, les ministres que nous appelons diacres distribuent à tous les assistants le pain, le vin et l'eau consacrés, et ils en portent aux absents.

Nous appelons cet aliment *eucharistie*, et personne ne peut y prendre part, s'il ne croit à la vérité de notre doctrine, s'il n'a reçu le bain pour la rémission des péchés et la régénération, et s'il ne vit selon les préceptes du Christ. Car nous ne prenons pas cet aliment comme un pain commun et une boisson commune. De même que, par la vertu du Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre sauveur a pris chair et sang pour notre salut, ainsi l'aliment consacré par la prière formée des paroles du Christ, cet aliment qui doit nourrir par assimilation notre sang et nos chairs, est la chair et le sang de Jésus incarné : telle est notre doctrine. Les apôtres, dans leurs Mémoires, qu'on appelle Évangiles, nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations : il prit du pain, et ayant rendu grâces, il leur dit : « Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps. » Il prit de même le calice, et ayant rendu grâces, il leur dit : « Ceci est mon sang. » Et il les leur donna à eux seuls...

Après cela, dans la suite, nous renouvelons le souvenir de ces choses entre nous... Le jour qu'on appelle jour du soleil (le dimanche), tous, dans les villes et à la campagne, se réunissent dans un même lieu : on lit les mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur a fini, celui qui préside fait un discours pour avertir et pour exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements. Ensuite, nous nous levons tous, et nous prions ensemble à haute voix. Puis, comme nous l'avons déjà dit, lorsque la prière est terminée, on apporte du pain avec du vin et de l'eau. Celui qui préside fait monter au ciel les prières et les eucharisties autant qu'il peut, et tout le peuple répond par l'acclamation *Amen*. Puis a lieu la distribution et le partage des choses consacrées à chacun, et l'on envoie leur part aux absents par le ministère des diacres.

2° *La seconde apologie*, beaucoup plus courte, n'est qu'une sorte d'appendice que saint Justin ajouta à la première et qui n'est pas postérieure à 155. L'occasion en fut la suivante. Une femme, devenue chrétienne, se sépara de son mari qui refusait d'abandonner une vie licencieuse et débauchée. Celui-ci, furieux, dénonça comme chrétien le catéchiste de sa femme, et ce catéchiste, nommé Ptolémée, fut mis à mort par ordre du préfet de Rome Urbicus (144-160). Indigné, saint Justin saisit sa plume, et écrivit sa deuxième apologie. Ce n'est guère qu'une protestation vibrante en quinze chapitres, dans laquelle les idées développées dans la première apologie sont reprises et jetées un peu pêle-mêle. On sent que l'auteur est exaspéré et qu'il prévoit sa propre mort : mais il l'attend de pied ferme.

3° *Le Dialogue avec Tryphon* est une apologie dirigée, non contre les païens, mais contre les juifs qui, trop souvent, s'unissaient aux premiers pour persécuter les chrétiens. On ne sait où elle a été écrite, mais elle date, pense-t-on, des années 155-161. Elle se présente sous la forme d'une discussion, réelle ou fictive, que saint Justin aurait eue avec un juif nommé Tryphon. L'écrit est difficile à analyser. En dehors du prologue, c. I-IX, on y trouve cependant, assez nettement accusées, trois idées développées par saint Justin : *a*) La loi mosaïque n'était que provisoire : elle a été supprimée dans sa partie cérémonielle, c. X-XLVII; *b*) Jésus-Christ est le Logos, Dieu et Fils de Dieu incarné dans le sein de Marie, ch. XLVIII-CVIII; *c*) Les gentils ont été appelés à la foi, et tous les chrétiens, de quelque race qu'ils soient, sont le vrai peuple de Dieu, ch. CIX-CXLII.

Les œuvres de saint Justin sont dans Migne, *P. G.*, t. VI. Mais l'édition la plus commode est, pour les *Apologies*, celle de L. Pautigny, *Justin, Apologies*, texte grec, trad. franç., Paris, 1904, et, pour le *Dialogue*, celle de G. Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, texte grec, trad. franç., Paris, 1909 (toutes deux dans la collection *Textes et documents*). On pourra consulter A. Béry, *Saint Justin, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1901, et M.-J. Lagrange, *Saint Justin*, Paris, 1914 (coll. *Les saints*).

J. TIXERONT.

2. JUSTIN, enfant martyr. — Cet enfant chrétien allait avec son père de Paris à Amiens, pendant que les officiers de l'empire recherchaient les chrétiens, au début de la persécution de Dioclétien. Le père parvint à s'échapper, mais l'enfant fut saisi : on voulut lui faire dire dans quelle direction était allé le fuyard. Il opposa à cette demande un refus constant, et fut mis à mort pour la foi. Son nom est au martyrologe romain le 1er août; le nouveau propre de Paris en fait mémoire le 14 du même mois.

J. BAUDOT.

JUSTINIEN Ier, né en Illyrie vers l'an 483, empereur de Byzance pendant de longues années, de 527 à 565. Il donna l'exemple d'une vie vraiment chrétienne; ses convictions religieuses et sa piété étaient profondes. « Celui qui n'assignerait à sa politique religieuse d'autre ressort que la seule raison d'État se tromperait lourdement. Le basileus veut sincèrement le bien de l'Église non moins que celui de l'État. Dans son esprit, la prospérité de la première assure la fortune du second... Ainsi l'idée directrice de toute sa politique religieuse est-elle d'amener tous les sujets de l'empire à l'unité catholique... C'est la poursuite de l'unité religieuse qui a dicté sa conduite dans les controverses avec les dissidents comme dans la législation sévère qu'il a établie contre eux. N'ayant pas abouti par la voie de la discussion et de la persuasion, il a eu recours aux mesures de rigueur, et s'est montré un terrible inquisiteur aussi bien contre les païens, les samaritains et les juifs, que contre les diverses sectes hérétiques, en faisant cependant une différence entre les infidèles et les chrétiens. » Dans son amour sincère de l'Église, il fait lois de l'État les canons ecclésiastiques qu'il insère dans le Code et qu'il complète dans de nombreuses novelles. Ses guerres sont de véritables croisades, par lesquelles, en défendant l'empire contre les peuples barbares ou en reculant ses frontières, il entend servir les intérêts de la religion.

Malheureusement, continue M. Jugie, art. *Justinien*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 2277-2296, « un faux principe vicie dans son fond l'idéal du basileus : ce principe est celui de la confusion des deux pouvoirs civil et religieux, ou, si l'on veut, l'omnipotence de l'empereur s'affirmant sur l'Église comme sur l'État. Ce legs du paganisme, que Constantin et ses

successeurs n'ont pas su rejeter, Justinien l'exploite à fond. Il incarne en sa personne ce qu'on a appelé le césaropapisme. » Quelquefois, il est vrai, il cédera devant la résistance du pape; mais sa conduite habituelle sera d'un très mauvais exemple pour les empereurs byzantins, russes et autres, qui gouverneront après lui.

On a de Justinien des écrits doctrinaux, rédigés sous forme d'édits ou sous forme de lettres plus ou moins développées. Il y bataille contre l'origénisme; surtout il y indique un terrain d'entente entre catholiques et dissidents. « Ce terrain existait, écrit encore le P. Jugie, et la théologie impériale contribua à le faire apparaître. Si l'entente n'eut pas lieu, il faut en accuser l'entêtement des monophysites, » dont le schisme fut si funeste à l'empire. Mais on ne peut nier que l'influence de Justinien ait été presque aussi grande sur la théologie christologique que sur la législation canonique.

J. Bricout.

JUVÉNAL. — Nommé et sacré premier évêque de Narni au IVe siècle par le pape saint Damase. Par son zèle apostolique il convertit un bon nombre de païens de la région et mourut vers 377. On a prétendu que son corps avait été transféré à Toulouse; cependant il y a de ses reliques à Narni, où elles sont vénérées. Il est honoré le 3 mai, en union avec un groupe de martyrs, quoique lui-même soit inscrit au martyrologe romain comme confesseur.

J. Baudot.

K

KABBALE. — Le mot *Kabbale*, dérivé du néo-hébreu, signifie *doctrine reçue, acceptée*. Les juifs désignaient par ce terme toute tradition. A partir du Moyen Age, il a été entendu d'une tradition secrète, ésotérique. On entend ainsi par Kabbale la science des choses secrètes et mystiques, des vérités sublimes, propagées par voie d'initiation. C'est en particulier le sens profond ou l'intelligence des Écritures sacrées, le sens profond des paroles de la tradition. On pourrait la définir la *Gnose juive*.

Mystérieuses sont ses origines. Certains de ses adeptes la rattachent au Paradis terrestre : envoyé par Dieu pour rendre courage à l'homme coupable, Raziel, l'ange des Mystères, l'aurait communiquée à Adam chassé du jardin de délices. D'autres disent qu'elle fut révélée en même temps que la Thorah sur le mont Sinaï et conservée en qualité de tradition par un petit nombre de sages. D'autres, avec Adolphe Franck, voient dans la Kabbale un amas de doctrines qui se serait grossi peu à peu, depuis le milieu du premier siècle avant l'ère chrétienne jusque vers la fin du septième de notre ère, pour former les deux livres connus, le *Sepher Ietzirah*, ou le *Livre de la Création*, et le *Zohar*, ou le *Livre de la Lumière*.

Les Kabbalistes exaltent le Zohar comme le trésor de la tradition secrète des Hébreux, ils l'appellent la Clé du Ciel. Une opinion fort répandue de nos jours et solidement appuyée veut que le texte du Zohar, mis sous le nom de Siméon ben Jochaï, célèbre rabbin du second siècle de l'ère chrétienne, ait pour véritable auteur Moïse de Léon, juif espagnol qui vivait au XIIIe siècle. Mais ce texte contient assurément des éléments fort anciens.

La connaissance de la Kabbale a été répandue parmi les chrétiens surtout par Pic de la Mirandole (1463-1494) et Reuchlin (1455-1522), le plus célèbre des hébraïsants de la Renaissance. Le juif baptisé Knorr de Rosenroth (1636-1689), dans sa *Kabbala denudata*, s'est appliqué à en tirer une apologie des dogmes chrétiens, en particulier de la Trinité.

Les procédés de la Kabbale se groupent classiquement sous trois rubriques : la *Gématrie :* un même mot peut prendre divers sens selon l'équivalence de la valeur des lettres; la *Notarique :* d'un terme on forme de nouveaux mots en prenant pour initiales une lettre au commencement, au milieu ou à la fin du mot; la *Themoura :* on remplace dans un mot une lettre de l'alphabet par une autre suivant des combinaisons déterminées.

A côté de cette technique, un symbolisme très poussé en appelle sans cesse à la correspondance de nature entre le monde inférieur et le monde supérieur.

Le Zohar enseigne à la fois la doctrine de la création et la doctrine de l'émanation. Le Saint par excellence se manifeste à nous par des intermédiaires ou *Sephiroth*, qui sont tout ensemble dix lumières pour l'intelligence, dix noms signifiant les dix attributs du Très-Haut, dix aspects, dix vêtements de l'essence divine, dix degrés prophétiques par lesquels la Vérité se révèle, dix paroles par lesquelles Dieu a créé le monde, dix souffles par lesquels il le meut et le vivifie, dix nombres par lesquels tout est mesuré et pesé, dix degrés par lesquels Dieu descend jusqu'aux hommes et les hommes montent vers Dieu, dix espèces de gloire par lesquelles les âmes saintes sont béatifiées.

Le Zohar contient à la fois un rituel, une dogmatique, une mystique.

Dans un ouvrage considérable, un érudit de marque, Paul Vulliaud, s'est attaché à établir que la Kabbale est un ésotérisme purement judaïque, sans alliage étranger, exprimant la croyance orthodoxe d'Israël en même temps que la tradition universelle dont tous les peuples ont conservé plus ou moins le souvenir. Il ajoute que « la Kabbale subjugue par une certaine grandeur, étonne par son étrangeté et repousse par ses impuretés. »

Ad. Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux*, Paris, 1re édit. 1843, 2e éd. 1889, 3e édit. 1892 corrigée par I. Lévi; Paul Vulliaud, *La Kabbale juive. Histoire et doctrine*, Paris, 1923, 2 vol. La seule traduction complète du Zohar est due à Jean de Pauly : 6 vol. publiés de 1906 à 1911, à Dijon, par les soins de Émile Lafuma.

Lucien ROURE.

KANT Emmanuel. — I. Sa vie, ses œuvres, son caractère. II. Théorie de la science. *Critique de la raison pure*. III. Théorie de la morale. *Critique de la raison pratique*. IV. Théorie de la religion. *La religion dans les limites de la simple raison*.

I. SA VIE, SES ŒUVRES, SON CARACTÈRE. — 1° Il naquit à Königsberg le 22 avril 1724, d'une famille de condition fort modeste, qu'il prétendait être d'origine écossaise. Son père exerçait la profession de bourrelier. Sa mère, qu'il perdit à l'âge de treize ans, était une piétiste fervente; elle s'appliqua à la formation morale et religieuse de ses jeunes années avec un soin dont il conserva pieusement le souvenir. « Je n'oublierai jamais ma mère, a-t-il écrit; car elle a déposé et fait croître le premier germe du bien en moi; elle ouvrait mon cœur aux impressions de la nature; elle excitait et élargissait mes idées, et ses enseignements ont eu sur ma vie une influence salutaire toujours persistante. » Il eut huit frères et sœurs, dont quatre seulement parvinrent à l'âge adulte; il ne paraît pas avoir entretenu avec eux des relations très suivies.

Il passa huit ans au gymnase de Königsberg, le Collège Frédéric, sous la direction de Schultz, esprit remarquable, piétiste, lui aussi, et qui jouissait d'une autorité considérable. Il en sortit muni d'une solide culture latine; mais le nombre et la minutie des exercices religieux auxquels la règle astreignait les élèves paraissent n'avoir excité chez lui que du dégoût; si, plus tard, dans sa vie et son œuvre de philosophe, il manifeste à l'endroit des pratiques de dévotion une véritable hostilité, peut-être faut-il en faire remonter en partie la cause à ces fâcheuses impressions de son adolescence.

Inscrit à l'Université de Königsberg à l'âge de seize ans, il y fit des études sur lesquelles nous sommes peu

renseignés. Mais il est sûr que le professeur Martin Knutzen l'initia en même temps à la philosophie de Leibniz et de Wolf et à la science de Newton. La mort de son père, survenue en 1746, l'ayant laissé sans ressources, il fut précepteur dans plusieurs familles nobles pendant neuf années, les seules durant lesquelles il se soit éloigné de sa ville natale, et encore ne s'en écarta-t-il pas beaucoup. Rentré à Königsberg et ayant conquis les titres nécessaires, il inaugura en 1755, à titre de professeur libre, un enseignement qui devait durer de longues années, et où il aborda les matières les plus variées. « Pendant près d'un demi-siècle, il réalisa le type du professeur allemand : il lut, fit des livres, enseigna; et ce fut là toute sa vie. » Ruyssen, *Kant*, Paris, 1900, p. 6. Il obtint en 1770 le titre de professeur ordinaire de logique et de métaphysique; et comme, à cette époque, les grandes lignes de sa philosophie s'étaient fixées définitivement dans son esprit, il se consacra tout entier à la publication de ses travaux sur le criticisme. Un seul événement vint, en 1794, troubler sa paisible existence. Son livre sur *La religion dans les limites de la simple raison* ayant porté ombrage au gouvernement de Frédéric-Guillaume II, il lui fut enjoint brutalement de s'abstenir à l'avenir de toucher aux questions religieuses. Il se soumit, et dans une réponse d'où les subterfuges de l'équivoque ne sont pas absents, il s'engagea à ne plus aborder les choses religieuses dans ses écrits ni ses leçons « en tant que fidèle sujet de sa Majesté Royale ». En vertu de cette formule, il se regarda comme autorisé à reprendre sa promesse quand le roi mourut en 1797. Mais déjà à cette date son intelligence déclinait; il avait peine à suivre ses propres pensées, « supplice de Tantale! » écrivait-il à un ami.

Il mourut le 12 février 1804, en murmurant ces mots : *Es ist gut*, c'est bien. La ville de Königsberg lui fit des funérailles solennelles. On l'enterra sous les arcades adossées à la cathédrale, et l'on grava au-dessus de son tombeau la phrase fameuse qu'on lit dans la conclusion de la *Critique de la raison pratique* : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* »

2° Nous ne dresserons pas ici la longue liste des ouvrages ou articles que publia Kant; nous rappellerons seulement les œuvres les plus fameuses, celles qui répandirent dans le monde la philosophie critique : *Critique de la raison pure*, parue à Riga en 1781; six ans après, il en publia une seconde édition où certains passages étaient supprimés ou modifiés (trad. Tissot, Barni, Tremesaygues et Pacaud). *Critique de la raison pratique*, 1789 (trad. Picavet, 1888). *Critique de la faculté de juger*, 1790 (trad. Barni). *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793 (trad. Tremesaygues, 1912). Kant dégagea l'essentiel de la *Critique de la raison pure* dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, 1783; il fit la même chose pour la *Critique de la raison pratique* dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785. Citons enfin les *Premiers principes métaphysiques du droit*, 1797, et les *Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, de la même année. — Notons que la *Critique de la raison pure* est à l'Index (décret du 11 juin 1827).

3° L'homme, chez Kant, fut d'une dignité de vie incontestable. Cette correction de mœurs n'allait pas, du reste, jusqu'à l'austérité. Il aimait à réunir à sa table, dans de longs repas, un petit groupe d'amis, savants, fonctionnaires ou commerçants de Königsberg. Son existence s'écoulait uniforme, réglée, automatique; son lever et son coucher, son vêtement, ses aliments, son travail, ses promenades étaient déterminés selon une méthode et des principes dont il ne se départait jamais. Ce n'est point rabaisser sa valeur comme philosophe de dire qu'il y eut dans son esprit plus d'une lacune grave; son amour, son ivresse de l'*a priori* lui porta préjudice; il ne paraît pas avoir approfondi l'homme ni embrassé l'univers avec le large et pénétrant regard d'un Aristote, d'un saint Thomas, d'un Descartes ou d'un Leibniz. Ses connaissances scientifiques ne le classent point parmi les initiateurs; un savant historien des sciences, M. Milhaud, a dit : « Tous les travaux scientifiques de Kant pourraient être supprimés sans que la suite des recherches des savants s'en fût ressentie. » Ses vues sur l'histoire, sur la psychologie, sur l'anthropologie, sont superficielles, banales, parfois futiles; Kuno Fischer avoue qu'il a ignoré complètement toute l'histoire de la pensée humaine; ajoutons qu'il a particulièrement négligé de s'instruire de la tradition et de la théologie catholique; il n'en est sans doute que plus à l'aise pour les critiquer.

Comme professeur, il fut apprécié de ses élèves; Herder, qui suivit ses cours pendant deux ans, lui garda une fervente admiration : « Il excitait les esprits, dit-il, et les forçait doucement à penser par eux-mêmes; » il ne voulait pas qu'on assistât à ses leçons pour apprendre une philosophie, mais pour apprendre à philosopher.

Il n'eut pas les dons du grand écrivain, loin de là. Plus il travaille sa phrase, plus il l'alourdit. « Pour lire Kant, a dit plaisamment un allemand, Wlömer, je mets un doigt sur une incidente, les autres sur une seconde, sur une troisième, sur une quatrième, et je finis par n'avoir plus assez de doigts. » Cette complication des phrases, les étrangetés d'un vocabulaire pédantesque, l'abus des divisions, la classification à outrance, la fausse symétrie des parties, la pensée revenant sans cesse sur elle-même et reprenant vingt fois les mêmes explications, tout cela engendre à la lecture de ce philosophe une fatigue que ressentent ceux mêmes qui sympathisent le plus avec la doctrine. M. Ruyssen n'a pu s'en défendre. « La période, écrit-il, est si enchevêtrée, si surchargée de remarques ou de restrictions, elles-mêmes accompagnées de preuves et de parenthèses, qu'il est à peu près impossible, même à un allemand, de saisir à première lecture tout le sens d'une page de Kant. Force est contre certaines phrases de se livrer à une véritable stratégie... Il semble, dit avec raison M. Paulsen, qu'on avance à travers d'interminables dunes : à chaque pas le voyageur trébuche et son œil cherche en vain le plus maigre bouquet d'arbres pour s'y reposer. » *Kant*, p. 9. Même impression chez M. Boutroux : « Dans l'analyse métaphysique son style est compliqué, laborieux, redondant et souvent d'autant plus obscur que l'auteur s'est plus travaillé pour être clair. L'œuvre de Kant est une pensée qui cherche sa forme. Plus achevée, eût-elle autant excité les intelligences? » *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897, p. 329.

Les limites dans lesquelles doit se renfermer cet article ne nous permettent point d'explorer dans toutes ses parties ce système compliqué. Nous nous proposons d'exposer seulement les trois théories de la science, de la morale et de la religion; et encore, sur chacun de ces points, devrons-nous nous abstenir d'entrer dans la forêt broussailleuse des détails pour ne nous attacher qu'aux idées essentielles, nous efforçant de les mettre en plein relief et d'en dégager avec netteté la physionomie générale de cette philosophie.

II. Théorie de la science. *Critique de la raison pure.* — 1° *Position de la question. Le criticisme.* — 1. La question, selon Kant, ne porte pas sur l'existence de la science. La science existe; c'est une donnée première; c'est un fait sur lequel les immortels travaux de Newton ne permettent plus d'élever le moindre

doute. Mais le devoir du philosophe est de se demander comment ce fait est possible. Deux réponses opposées sont fournies l'une par l'empirisme, l'autre par le dogmatisme; et aucune n'est satisfaisante.

D'une part, l'*empirisme* soutient que l'esprit est une pure réceptivité, une « table rase », sans aucune détermination, sur laquelle les phénomènes de l'expérience viennent inscrire leur courbe et où ils font naître des manières habituelles de penser que l'on prend à tort pour des principes premiers et absolus. Or, il est évident qu'une telle doctrine ébranle la certitude du savoir; à vrai dire, elle supprime la science, laquelle n'est solide que si elle s'appuie sur l'universel et le nécessaire. L'esprit, dit l'empirisme, dérive de l'expérience; d'autre part, celle-ci nous montre ce qui est, non ce qui doit être; ce qui est ici ou là, non ce qui est partout et toujours; nulle part, donc, ni dans les choses ni dans l'esprit, on ne rencontre l'universalité ni la nécessité : la science n'a plus de base; elle n'est plus qu'un système d'associations empiriques dont rien ne garantit la permanence et l'objectivité; le dernier mot d'un associationisme comme celui de David Hume est le scepticisme.

Pour y échapper, nous tournerons-nous vers le *dogmatisme* de l'ancienne métaphysique? Il ne manque pas de hardiesse, lui; mais il en a trop; il passe le but et compromet tout par présomption. Il dote bien l'esprit humain de principes premiers, universels et nécessaires, et en cela il a raison. Mais où il a tort, c'est quand, à l'aide de ces formes mentales, il se fait fort non seulement d'organiser le donné expérimental, mais encore d'atteindre les réalités métaphysiques situées au delà de toute expérience possible. Cette prétention le fait tomber dans des contradictions d'où ses plus célèbres représentants n'ont pu le dégager et qui ont discrédité la philosophie en la condamnant à une humiliante stagnation. Les métaphysiciens dogmatiques, aux prises avec de pures idées, paraissent lutter avec des ombres; « quand ils croient combattre avec avantage, les ombres qu'ils pourfendent se reproduisent en un clin d'œil comme les héros de Walhalla, en sorte qu'ils peuvent toujours se donner le plaisir de frapper des coups sanglants. »

2. Ni l'empirisme, ni le dogmatisme n'apportent donc une solution satisfaisante à la question de la possibilité de la science, l'un niant la valeur de l'esprit humain, l'autre l'exagérant. Rendrons-nous les armes et nous réfugierons-nous dans l'attitude négative des sceptiques? Non, car il reste la solution *critique*.

En quoi consiste-t-elle? qu'est-ce que cette critique? C'est une enquête sur la valeur de l'esprit; elle ne porte pas sur les livres et les systèmes des philosophes; elle ne porte pas davantage sur les objets, mais sur notre manière de les connaître, en tant que celle-ci est possible à priori; elle est une critique de la faculté même de la raison, de la raison *pure*, c'est-à-dire considérée dans sa seule forme, indépendamment de tout contenu; la recherche qu'elle institue sera donc *transcendantale*, ce qui signifie qu'elle déterminera les éléments qui, antérieurs à la connaissance, rendent la connaissance possible. En elle seule réside l'espoir d'en finir une bonne fois avec les querelles de l'empirisme et du dogmatisme. « Supposons qu'on ne connaisse encore par l'expérience ni la forme ni l'étendue de la terre, on pourra, comme les anciens, discuter pour savoir si elle a des limites ou si elle est sans limites; mais si on parvient, en calculant une certaine portion de sa surface, à démontrer à priori que cette surface est sphérique et qu'elle a telle étendue déterminée, les discussions cesseront aussitôt : on ne connaîtra pas encore tous les objets qui couvrent la surface de la terre et que des voyages plus ou moins lointains peuvent découvrir; mais on saura dans quelles limites précises seront nécessairement renfermées les explorations et les découvertes. De même, si on parvient à trouver quelle est la structure de la raison humaine, et pour ainsi dire sa forme essentielle, on pourra dire à l'avance dans quelles limites sont nécessairement renfermées les explorations et les découvertes métaphysiques. » (Fouillée.)

Voici maintenant de quelle façon Kant entre dans son enquête.

2° *Les jugements synthétiques à priori.* — 1. Il y a deux grandes espèces de jugements : les jugements *analytiques* et les jugements *synthétiques*. Les premiers sont ceux où le prédicat appartient nécessairement à la compréhension du sujet, qu'il répète en tout ou en partie; par exemple : Dieu est bon, le triangle a trois angles et trois côtés. Les seconds sont ceux dans lesquels le prédicat ne peut être tiré du sujet par analyse, mais lui est en quelque sorte ajouté du dehors; par exemple : cet homme est savant, cette table est ronde.

Les jugements analytiques trouvent leur garantie dans la loi d'identité; ils sont justes du moment qu'ils n'impliquent aucune contradiction. Nous n'avons donc nul besoin de consulter l'expérience pour nous assurer de leur légimité; ils sont valables à priori en vertu de leur conformité au principe d'identité; ils sont universels et nécessaires comme lui. Mais ils ne font pas avancer la science, étant purement explicatifs; en les portant, l'esprit reste d'accord avec ses propres conceptions, mais il n'atteint pas les objets.

Il ne peut les atteindre qu'avec les jugements synthétiques. Ceux-ci en effet font avancer la science; ils sont extensifs, puisque le prédicat y ajoute un élément nouveau à l'idée du sujet. Mais la loi d'identité ne suffit plus à les garantir; ils ne doivent pas la violer, mais il ne suffit pas qu'ils s'y conforment. Il n'est pas contradictoire que cet homme soit savant; mais ce n'est pas assez pour m'assurer qu'il l'est effectivement. Un seul critérium lèvera mes doutes à cet égard : l'expérience. Les jugements synthétiques seront donc à posteriori : c'est l'expérience qui décidera si nous avons raison ou non de lier tel prédicat à tel sujet. Seulement, voici surgir une grave difficulté. Si, d'une part, la science n'avance qu'avec les jugements synthétiques et si, d'autre part, ceux-ci sont tous à posteriori, c'est-à-dire dépendants de l'expérience, notre connaissance est dépouillée de tout caractère d'universalité et de nécessité, puisque rien de tel ne se rencontre dans l'expérience; et nous retombons dans l'empirisme et le scepticisme de Hume.

2. Mais, dit Kant, il existe une catégorie spéciale de jugements qui sont à la fois synthétiques et à priori. Synthétiques, ils ne portent pas seulement sur des concepts, mais sur des objets d'expérience et étendent le champ de la connaissance; à priori, ils revêtent la forme de l'universel et du nécessaire et peuvent fournir à la science une base solide. En fait, les mathématiques, la physique, la métaphysique elle-même se sont édifiées ou ont tenté de s'édifier sur des jugements de cette sorte. Mais que valent ces constructions? comment les jugements synthétiques à priori sont-ils possibles? La loi d'identité ne les garantit pas, puisqu'ils sont synthétiques, ni l'expérience, puisqu'ils sont à priori. Comment donc justifier leur usage? Voilà tout le problème de la raison pure.

Kant le décompose en trois questions qui forment les divisions de son ouvrage : 1° comment les mathématiques pures sont-elles possibles? 2° comment la physique pure est-elle possible? 3° à quelles conditions une métaphysique sera-t-elle possible?

Il y répondra en faisant la critique des trois facultés de l'esprit humain : la *sensibilité*, l'*entendement*, la *raison* proprement dite, et en s'attachant à relever dans chacune d'elles les éléments transcendantaux,

c'est-à-dire dont l'origine est indépendante de l'expérience.

3° *Critique de la sensibilité. Le temps et l'espace formes à priori de l'intuition sensible.* — 1. La sensibilité est une faculté purement réceptive par laquelle nous arrive la matière de la connaissance. Cette matière, dans son origine, ne dépend point de nous; nous ne la créons pas; elle nous vient du monde extérieur qui nous affecte dans le fait de la sensation. En tant qu'il est l'objet de nos intuitions, le monde est un ensemble de *phénomènes;* mais ce qui se cache sous ce rideau d'apparences, nous l'ignorons puisque nous n'en avons aucune intuition; les choses telles qu'elles sont en soi, ou *noumènes*, échappent entièrement à notre connaissance; nous n'en savons rien, sinon qu'elles sont; il faut bien en effet qu'elles soient; car le phénomène est l'apparition du noumène, et pour apparaître il faut être. La distinction du phénomène et du noumène, l'affirmation du noumène inconnaissable comme source et fondement du phénomène connaissable : tel est le postulat que Kant admet dès le principe, au risque de s'engager par là dans d'inextricables difficultés et de poser la contradiction à la base de son système.

2. En analysant notre sensibilité, nous remarquons vite qu'elle renferme des éléments qui ne viennent point de nos sensations et qui les dépassent : c'est l'*espace* et le *temps*. Ils se dégagent si peu de notre perception des phénomènes que toute perception les suppose. Ils ne sont pas des objets de sensation, mais des cadres généraux dans lesquels nos sensations viennent se ranger; pour être perçus, tous les objets extérieurs doivent s'étaler les uns à côté des autres, c'est-à-dire dans l'espace, et tous les événements intérieurs se présenter les uns après les autres, c'est-à-dire dans le temps. Bref, l'espace et le temps sont des conditions que notre esprit impose à la perception des phénomènes. Ce sont des formes à priori qui tiennent à l'essence même de la sensibilité humaine, qui, dès lors, sont universelles et nécessaires. Elles confèrent donc aux mathématiques l'universalité et la nécessité. Puisqu'elles sont les conditions mêmes de la perception sensible, nous sommes sûrs que tous les objets perçus s'y conformeront toujours, puisque, s'ils ne s'y pliaient point, ils ne seraient pas perçus; et c'est en quoi consiste la *réalité empirique* de l'espace et du temps. Mais, en même temps, nous devons affirmer leur *idéalité transcendantale*, c'est-à-dire qu'ils n'existent qu'en nous et pour nous; nous les imposons aux phénomènes dans le fait de la perception; en faire des choses en soi ou des attributs de choses en soi, c'est ne plus rien dire d'intelligible.

4° *Critique de l'entendement. Les catégories formes à priori de la pensée.* — 1. La sensibilité perçoit les phénomènes; mais cela ne constitue point une connaissance intellectuelle; il faut en outre les penser, et c'est la fonction de l'*entendement*. Ces deux facultés diffèrent essentiellement; car la première est une capacité toute passive de recevoir des impressions venues du dehors, au lieu que l'autre est une spontanéité qui organise ces impressions. Mais, quoique distinctes, il est indispensable qu'elles collaborent à l'édification de la science : la sensibilité fournit la matière et l'entendement imprime la forme; sans la première, l'objet de la connaissance ferait défaut; sans le second, il ne serait pas scientifiquement connu. « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. Ces facultés ne peuvent non plus échanger leurs fonctions. L'entendement ne peut avoir aucune intuition et les sens ne peuvent rien penser. De leur union seule résulte la connaissance. »

2. L'entendement est donc la faculté qui pense. Mais, on vient de le voir, il n'a pas en lui la matière de sa pensée, car, en soi, il est purement formel; il reçoit cette matière de la sensibilité; si les intuitions que celles-ci lui fournit venaient à lui manquer, il tournerait à vide comme le moulin quand le grain est épuisé.

Penser, c'est juger; et juger c'est lier. La pensée consiste donc à établir des liaisons entre les données de l'expérience, à ramener à l'unité la diversité des impressions sensibles. Comment l'entendement fait-il ce travail d'unification? Au moyen de certains concepts, que Kant appelle des *catégories* et dont il dresse la table d'une manière assez artificielle. De ces douze catégories, réparties, avec un art un peu cabalistique, en quatre groupes de trois catégories chacun, retenons la plus importante de toutes, la causalité.

D'où viennent ces concepts? Non pas des phénomènes, moins encore des noumènes, mais de l'esprit lui-même. De même que l'espace et le temps sont des modes essentiels de notre sensibilité, les catégories appartiennent à l'entendement en vertu de sa constitution même; tout entendement humain trouve et trouvera toujours en lui ces concepts qui sont les lois mêmes de l'exercice de sa pensée. Nous devons donc voir dans les catégories des formes mentales pures, résidant à priori dans l'esprit, et par conséquent universelles et nécessaires. En vertu de ce caractère, elles pourraient fonder sur une base inébranlable la science physique de la nature si les impressions dont celle-ci affecte nos sens acceptaient de se régler sur elles. Et c'est en effet ce qui se produit, les faits eux-mêmes le montrent. En effet, si les catégories faisaient défaut, l'expérience ne pourrait pas être donnée, toute connaissance intellectuelle serait impossible, puisque notre pensée trouve dans ces concepts ses lois essentielles. Or l'expérience existe, c'est un fait; donc l'usage des catégories est légitime; et l'expérience résulte précisément de l'union de l'intuition sensible et de la catégorie; une pluralité d'impressions unifiée par la catégorie devient un *objet* de connaissance.

3. On le voit, les catégories sont les conditions de la connaissance intellectuelle, conditions subjectives, conditions universelles et nécessaires précisément parce qu'elles sont subjectives. Les choses ne les imposent pas à l'esprit, mais l'esprit aux choses. Elles introduisent dans les phénomènes une liaison nécessaire et permanente où l'unité de notre pensée se retrouve; mais elle s'y retrouve parce qu'elle s'y met; « aux données sensibles qui lui sont indispensables pour se constituer et sans lesquelles elle serait vide, elle ajoute ce qui fait que ces données, au lieu de se suivre aveuglément, s'enchaînent selon des règles; elle est la véritable source des lois de la nature qui expriment, non pas des façons d'être des choses, mais uniquement le rapport des phénomènes à la puissance ordonnatrice de l'entendement » (Delbos). Les catégories ont une valeur objective en tant qu'elles s'appliquent universellement et nécessairement au donné sensible pour rendre la pensée possible; c'est leur seul usage; vouloir étendre leur application au monde transcendant des choses en soi n'aurait aucun sens; Kant ne cesse de le répéter : « Tous les principes de l'entendement pur ne sont rien de plus que les principes à priori de la possibilité de l'expérience... Tous les concepts et avec eux tous les principes, tout à priori qu'ils peuvent être, se rapportent à des intuitions empiriques. »

Il n'est pas difficile de s'apercevoir que ce subjectivisme nous conduit tout droit à l'agnosticisme métaphysique.

5° *Critique de la raison proprement dite. Les idées pures. Impossibilité d'une métaphysique dogmatique.* — 1. Les phénomènes s'unifient en se pliant aux règles à priori de l'esprit, et ainsi ils deviennent intelligibles. Pourtant le dernier degré d'intelligibilité n'est pas

atteint et nous rêvons d'une unification plus complète. Une troisième faculté, la *raison*, voudrait non seulement rattacher les uns aux autres les phénomènes, comme fait l'entendement, mais suspendre leur série entière à un terme absolu, embrasser la totalité des conditions et se reposer dans l'inconditionné.

Que peut-il advenir de sa tentative? Elle est vouée fatalement à l'échec. Car la totalité des expériences possibles n'est pas objet d'expérience; or, où l'expérience manque, il n'y a plus de matière de connaissance et l'esprit reste vide; d'où il résulte que la raison, croyant spéculer sur l'être, ne spécule que sur ses propres idées; ses démarches sont dialectiques, c'est-à-dire illusoires. Si hardi que soit le vol de la colombe, elle ne peut s'élever au-dessus de l'atmosphère puisque c'est l'atmosphère qui la soutient; de même, c'est une prétention contradictoire, pour l'esprit humain, de vouloir se passer de l'expérience qui est son seul appui.

2. Cette illusion métaphysique prend une triple forme. Nous totalisons nos phénomènes internes dans l'*idée de l'âme;* nous rassemblons toutes les impressions venues de l'extérieur dans l'*idée du monde;* enfin, nous unifions toutes les expériences possibles, celles du moi et celles de la nature, dans l'*idée de Dieu.* Mais, quand nous essayons de transformer ces idées en des réalités, les vices du raisonnement éclatent de toutes parts. Si la pensée s'apparaît à elle-même comme une et identique, c'est un paralogisme de conclure, de ces qualités purement formelles, l'unité et l'identité de la substance inconnue de la pensée. Passons-nous de l'idée du monde à l'affirmation de sa réalité. Alors, sur la question de ses limites et de sa composition, sur celle de la série des causes et des effets, du rapport de la contingence à un être nécessaire, notre raison se trouve aux prises avec elle-même dans des antinomies où des arguments d'égale force établissent la thèse et l'antithèse. Enfin l'insuffisance des preuves ontologique, cosmologique et téléologique par lesquelles on a coutume de démontrer l'existence de Dieu atteste qu'ici non plus il n'y a point de passage de l'idéal à la réalité.

3. Sans doute, ces trois idées de la raison pure ne sont pas inutiles; elles expriment notre besoin subjectif d'unité; « elles dirigent l'entendement vers un but où convergent en un point les lignes directrices de toutes ses règles; » mais ce but n'est qu'une idée, un foyer imaginaire; ce point est inaccessible, puisqu'il est situé au delà des limites de notre expérience. Bref, les idées de la raison pure, principes régulateurs de l'esprit mais non constitutifs des choses, sont des hypothèses à jamais indémontrables. Nous éprouvons une tendance invincible à faire de la métaphysique; mais la nature de notre esprit nous rend radicalement inaptes à établir notre métaphysique sur des bases scientifiques. Ou plutôt, la seule métaphysique qui puisse se présenter désormais comme science, est la métaphysique critique, laquelle, traçant les contours de l'esprit humain, démontre qu'il ne saurait y avoir de science véritable de la chose en soi, objet propre de la métaphysique.

Peut être la conscience morale pourra-t-elle nous ouvrir quelque jour sur ce monde mystérieux des choses en soi fermées à la connaissance intellectuelle. Certains interprètes de Kant ont prétendu qu'il n'avait ruiné la puissance de la raison spéculative que dans l'intention de rendre celle-ci aussi incompétente pour nier les vérités morales et religieuses que pour les affirmer; ainsi devraient s'entendre les paroles qu'il écrivait dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure :* « Je ne puis admettre Dieu, ni la liberté, ni l'immortalité en faveur de l'usage pratique de ma raison, si je n'enlève en même temps à la raison spéculative ses prétentions aux aperçus transcendantaux... Je devais donc abolir la science pour faire place à la foi. Le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé d'avancer dans cette science sans critique de la raison, est la vraie source de l'incrédulité qui combat la morale. » Il est douteux que ce plan ait été nettement dessiné dès le principe dans l'esprit du philosophe; il est très sûr, en revanche, que son fidéisme moral, peu conséquent avec la première *Critique*, n'aura pas la vertu qu'il lui prête de guérir les blessures qu'elle a faites à la raison.

6° *Quelques critiques.* — Nous croyons superflu de nous arrêter à faire remarquer l'opposition qui existe entre l'orthodoxie catholique et ce subjectivisme kantien qui, refusant toute valeur ontologique aux idées de la raison spéculative, nous condamne au scepticisme métaphysique; c'est à juste titre que l'autorité de l'Église a insisté pour mettre les esprits en garde contre cette philosophie dont l'agnosticisme est à la base de beaucoup d'erreurs contemporaines.

Nous ne pouvons entrer dans la discussion de ce système; les objections qu'il soulève sont aussi nombreuses que graves; notons-en brièvement quelques-unes.

1. Kant se trompe sur la nature et le rôle des jugements analytiques. Ils ne sont pas stériles pour la science; quand, par exemple, nous développons les définitions de la géométrie, nous mettons au jour des rapports qu'elles contenaient implicitement et nos connaissances s'accroissent. Il est vrai que Kant range les principes de la mathématique parmi les jugements synthétiques. Mais c'est à tort. Du reste, tous les exemples qu'il apporte de prétendus jugements synthétiques à priori sont ou bien des jugements analytiques, ou des jugements synthétiques fondés sur l'expérience. Les jugements analytiques ne comprennent pas seulement les jugements tautologiques, où l'attribut appartient à la définition du sujet, où l'esprit, par conséquent, va du même au même, mais aussi des jugements « hétérologiques », où la pensée va du même à l'autre, parce qu'il y a dans le même une indigence de nature qui exige l'autre. De cette dernière catégorie est le principe de causalité; notre esprit affirme que tout commencement implique une impuissance absolue à s'expliquer lui-même; et s'il l'affirme, c'est qu'il le voit.

2. Nous avons déjà fait allusion à la ténébreuse énigme du noumène : elle découragerait le plus fin des Œdipes. Si Kant admet l'existence du noumène, il se contredit; car il cède à cette illusion dialectique qu'il a tant combattue et qui consiste à sortir de l'expérience à l'aide de principes qui n'ont de sens et de valeur que dans les limites de l'expérience. Or, comment douter qu'il l'admette, quand on l'entend affirmer qu'il ne peut y avoir apparition sans quelque chose qui apparaisse? D'autre part, si le phénomène est l'apparition du noumène, comment peut-on dire que ce dernier est inconnaissable? Il faut dire bien plutôt que nous ne connaissons rien d'autre que lui, encore que nous ne le connaissions point tout entier. Parce que la lune ne nous montre qu'une face, est-on autorisé à dire que cet astre nous est entièrement inconnu?

3. S'il suffisait d'affirmer pour prouver, aucun point du système ne serait aussi solidement établi que la subjectivité des concepts et des principes de l'entendement humain; car Kant répète à satiété qu'ils sont des moyens de connaître adaptés uniquement au monde de l'expérience possible. Mais où donne-t-il la preuve d'une assertion si grave? Nulle part. Son relativisme n'est pas une conclusion, mais un principe préconçu, une sorte d'axiome qui préside à la disposition générale du système. Nos catégories mentales empruntent

en fait, une matière à l'intuition sensible; cela entraîne-t-il, en droit, qu'elle leur soit indispensable? Elles réussissent à organiser l'expérience; est-ce une preuve, est-ce même une présomption qu'elles ne réussissent point à la dépasser? Elles sont les lois de notre pensée; est-ce là un obstacle à ce qu'elles soient aussi les lois de la réalité? Kant l'affirme cent fois; mais l'hypothèse contraire se présente dès l'abord avec des titres beaucoup plus solides, parce qu'elle rapproche ces deux réalités de l'être et de la pensée qu'il a violemment séparées au point d'en faire des abstractions incompréhensibles.

4. Aussi bien, est-ce là le vice capital de cette lourde construction philosophique : un extraordinaire abus de l'à priori et du formalisme, défaut qui éclate, en particulier, dans la manière dont Kant conçoit les catégories. Schopenhauer lui reprochait à juste titre de mêler le concept à l'intuition, l'intuition au concept, et de créer ainsi une confusion extrême. Que sont ces prétendus éléments purs : la cause, la substance, le mode, l'unité, la pluralité, sinon des résidus d'intuitions, des extraits fluides de l'expérience, que le philosophe s'efforce de transfigurer par l'abstraction afin de dissimuler le lien qui les rattache au réel ? « Kant a beau joindre à ces objets l'épithète de pur, cela ne les purifie pas de tout emprunt au sens intime. S'ils étaient absolument purs, ils seraient pour nous zéro. Un triangle pur de tous côtés et de tous angles est un triangle qui peut tout aussi bien s'appeler carré ou cercle et qui, à vrai dire, n'est rien. » Fouillée, *Le moralisme de Kant*, Paris, 1905, p. 70.

III. Théorie de la morale *Critique de la raison pratique*. — Kant n'élève aucun doute sur l'existence de la morale; il la prend comme une donnée première, qui s'impose universellement et nécessairement aux consciences, et comme pour la science, la seule question qu'il pose à son sujet est la suivante : comment est-elle possible?

Nous résumons rapidement les idées maîtresses de cette seconde partie de son œuvre, moins longue, mais non plus simple de composition et de style que la première.

1° *La bonne volonté*. — 1. Si nous consultons les idées morales de la conscience commune, elles nous instruisent de ce fait qu'il n'y a qu'une chose au monde qui soit tenue pour absolument bonne : c'est la bonne volonté. Les avantages extérieurs, les dons mêmes de l'esprit, du cœur ou du caractère n'ont une valeur morale que conditionnellement, puisque nous pouvons les détourner vers le mal; ils deviennent des biens si nous voulons les bien employer; c'est-à-dire que leur qualité leur vient de la bonne volonté, laquelle ne tire sa bonté que de son bon vouloir, c'est-à-dire d'elle-même.

2. Mais qu'est-elle elle-même? comment s'explique sa bonté? Par sa conformité à la loi morale. Conformité non pas seulement effective, mais voulue. Un acte peut se trouver en fait d'accord avec la loi sans être moral, quand, par exemple, cet accord résulte de circonstances fortuites, ou lorsque l'on a agi dans des vues intéressées, par ambition, par calcul, ou même simplement pour suivre l'attrait du cœur. Les inclinations sensibles, les besoins de la nature, le désir et la recherche du bonheur ne doivent pas fournir à notre volonté ses mobiles déterminants; ils altéreraient ou détruiraient tout à fait la moralité de ses décisions; elle ne doit avoir en vue que la loi, son seul mobile doit être la représentation de la loi; la bonne volonté est la volonté d'obéir à la loi par respect pour la loi.

2° *La loi morale. L'impératif catégorique; ses formules*. — 1. Il faut maintenant préciser le concept de la loi. Évidemment Kant ne l'induit pas de l'expérience; on ne fait pas sortir ce qui doit être de ce qui est; aucune intuition empirique n'a de valeur morale. Mais il ne l'établit pas non plus par une déduction de la raison, comme a fait la métaphysique chrétienne, et tant de philosophes avec elle. Rappelons-nous qu'il refuse à l'esprit humain non seulement toute intuition rationnelle, mais tout moyen de dépasser par le raisonnement l'ordre empirique. Impossible donc d'établir d'abord un ordre de fins absolues d'où découlerait la loi de la volonté; comme nous ignorons tout de la métaphysique, nous ne pouvons chercher de ce côté une base à la morale. Il reste donc que celle-ci se suffise à elle-même, qu'elle ne soit fondée que sur elle-même; et c'est ce qu'affirme Kant. Le devoir est un fait premier, un « fait de raison », une spontanéité de la raison pratique qui s'annonce par là comme originairement législatrice de la volonté.

2. S'il n'y avait en nous d'autre puissance que la raison, nous nous plierions à la loi instinctivement, et elle ne prendrait pas la forme d'un ordre. Mais, en présence des inclinations sensibles qui tentent d'échapper à son empire, elle doit faire sentir son autorité; elle devient un *impératif*, un commandement; et cet impératif est *catégorique*, c'est-à-dire sans condition. Les conseils de la prudence et les règles de l'habileté sont des impératifs aussi, mais des impératifs *hypothétiques*, c'est-à-dire qui ne nous commandent un certain acte que si nous voulons atteindre une fin dont il est le moyen : ne mens pas si tu veux être considéré. La loi morale ne subordonne ses ordres et ses défenses à aucune condition; elle dit absolument : tu ne dois pas mentir, tu dois faire du bien à tes semblables.

3. Puisque nous ne connaissons aucune fin métaphysique antérieure à la loi et que, d'ailleurs, subordonner l'ordre de la loi à un bien quelconque, comme la perfection ou le bonheur, serait enlever à la morale son caractère universel et désintéressé, il suit que la loi nous commande tout d'abord en vertu de sa seule forme; nous jugeons qu'une action est morale non à son aptitude à nous procurer tel ou tel objet, mais à sa capacité de prendre la forme d'une loi, d'une maxime universelle. D'où cette formule de l'impératif : *Agis toujours de telle sorte que ta maxime d'action puisse devenir une loi universelle.* C'est le paradoxe du formalisme kantien, qui ne fait pas dériver la loi du bien, mais le bien de la loi; comme si une loi se légitimait par sa seule universalité!

Kant ne peut du reste se passer de la considération de la fin. Il la fait intervenir, mais au second moment seulement et il assigne comme fin à notre action ce qui, à ses yeux, peut être la seule fin absolue : la raison; nous devons respecter la raison partout où nous la rencontrons, c'est-à-dire en tous les hommes. D'où cette seconde formule de la moralité : *Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit en ta personne, soit en celle d'autrui, comme une fin et jamais comme un moyen.* Puisque la personne est une fin en soi, elle ne peut dépendre, dans sa conduite morale, d'une règle extérieure qui la domine par la crainte ou la gagne par la persuasion; elle ne doit relever que d'elle-même; la loi procède de sa volonté pure; elle est *autonome;* et la réunion de toutes les personnes compose une société des esprits, un « règne des fins », où les volontés obéissent aux lois qu'elles se prescrivent. De là une troisième formule de l'impératif : *Agis toujours comme si tu faisais partie d'un royaume des fins où tu serais à la fois législateur et sujet.*

3° *Les postulats métaphysiques du devoir : la liberté, la vie future, Dieu.* — 1. La raison théorique ne peut démontrer la liberté; les phénomènes, seuls objets de notre connaissance, sont soumis à la loi d'un déterminisme universel; mais elle ne démontre pas davan-

tage qu'une causalité libre ne puisse s'exercer au delà des limites de l'expérience, dans le monde des choses en soi : la voie reste ouverte de ce côté. Or, cette liberté, dont la possibilité était ainsi réservée, les exigences de notre conscience morale nous autorisent à affirmer qu'elle existe. Nous devons, donc nous pouvons. Mais cette liberté, dont Kant nous dote, est un attribut de notre volonté pure, de notre caractère intelligible; notre caractère empirique, c'est-à-dire la totalité de nos actions qui se déroulent dans le temps et l'espace est régi par le déterminisme. Nous sommes donc libres en tant que choses en soi, nécessités en tant que phénomènes. Comment accorder ces deux lois opposées? Kant ne le dit pas; il les juxtapose sans pouvoir les concilier.

2. L'objet complet de notre volonté, est la moralité parfaite. Mais cet idéal de sainteté ne peut se réaliser dans les étroites limites de l'existence présente. Il faut donc que la destinée du sujet du devoir se poursuive au delà de la tombe, dans une vie où il réglera de mieux en mieux sa volonté sur les prescriptions de la loi.

3. Enfin, si le bonheur ne doit pas être le motif déterminant de nos actions, du moins entre-t-il dans le concept du souverain bien complet, lequel consiste dans l'union synthétique de la moralité et de la félicité. Mais cette union ne dépend pas de nous; elle ne peut se réaliser que par l'action d'un Être souverainement puissant et sage, législateur à la fois des choses et des volontés, et qui garantisse à la vertu le bonheur auquel elle a droit. La conscience nous persuade donc que Dieu doit exister.

4. La liberté, la vie future, Dieu sont des *postulats* du devoir. Au nom de la loi morale nous demandons qu'ils soient, mais nous ne *savons* pas qu'ils sont. Pour notre raison théorique, ils se rangent au nombre de ces idées pures que leur caractère suprasensible rend à jamais invérifiables; mais nous éprouvons un besoin pratique de les tenir pour des réalités. En *croyant* à leur existence, nous n'étendons pas notre connaissance, mais nous organisons notre action; la certitude que nous en avons est objectivement insuffisante, mais elle est subjectivement suffisante. Tel est ce qu'on a appelé le primat de la raison pratique sur la raison spéculative : nous affirmons à l'aide de celle-là des réalités métaphysiques que celle-ci pouvait concevoir, mais non connaître.

4° *Appréciation.* — Le simple exposé qui précède laisse suffisamment voir les insuffisances et les vices de cette morale formelle qui, malgré les idées justes qu'on y rencontre, apparaît aussi fragile en soi que peu cohérente avec la théorie de la science du même auteur. Nous nous contenterons d'ajouter quelques lignes d'un critique récent de Kant, peu suspect d'épouser les griefs du vieux dogmatisme, M. Fouillée. « Quand on a lu, dit-il, toute la *Critique de la raison pure*, quand on a vu Kant, par sa « dialectique », renverser de ses propres mains tant d'idoles, soutenir la subjectivité du temps et de l'espace pour ce fait même qu'ils sont nécessaires à notre esprit, ramener la causalité à une simple catégorie, nécessaire seulement pour notre expérience et valable seulement pour elle, réduire les idées nécessaires de la raison à de simples idéaux, réduire la liberté à un inconditionnel invérifiable qui ne peut exister dans le monde de l'expérience où nous vivons et agissons, comment croire que, tout d'un coup, après une telle critique des nécessités de la raison théorique, le philosophe va se prosterner sans la moindre arrière-pensée devant les nécessités de la raison pratique lui disant : *Tu dois?* Comment croire qu'il n'osera pas demander au préalable : *Puis-je?* Est-il même sûr que je *doive* absolument? Est-il sûr que ce que je prends pour une nécessité *conçue à priori* ne soit point une nécessité *sentie à posteriori?* » *Op. cit.*, p. 113.

5° *La pédagogie.* — A la morale de Kant, rattachons sa pédagogie, dont nous ne dirons que quelques mots.

Il n'écrivit pas spécialement sur cette matière; on publia seulement, sur la fin de sa vie et avec son assentiment, des notes qu'il avait réunies pour des conférences aux étudiants de Königsberg.

L'éducateur, dit-il, doit se diriger dans sa tâche « d'après l'idée de l'humanité et de son entière destination ». La culture physique, commencée dès le plus jeune âge, sera conduite avec austérité mais sans rudesse. Dans la formation de l'esprit, la méthode sera d'abord intuitive; puis on s'adressera à l'entendement qu'on habituera à aller fermement au fond des choses. La fin de l'éducation est la formation du caractère qui se fait à la fois par l'enseignement et la pratique morale correspondante. On ne récompensera pas; on punira, s'il le faut; mais les châtiments physiques feront place peu à peu aux punitions morales, et tous ces mobiles s'effaceront progressivement devant la pure considération du devoir. L'enfant sera initié de bonne heure aux notions religieuses; on l'y conduira en partant de la morale; mais on s'interdira avec lui le dogmatisme des formules toutes faites.

IV. Théorie de la religion. *LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RAISON.* — 1° Kant n'a jamais parlé des choses religieuses avec le ton haineux qui respire dans certains ouvrages des Encyclopédistes ni avec les accents railleurs du persiflage voltairien. Il en comprend le sérieux, soit par une disposition naturelle de son âme, soit en vertu de son éducation première qui lui avait inculqué l'admiration de la morale chrétienne. Mais le scepticisme métaphysique auquel l'avait conduit sa critique de l'esprit lui interdisait de concevoir la religion comme un système de dogmes certains étendant nos connaissances au delà du monde de l'expérience. Nul moyen non plus pour lui d'arriver à une pareille conception en s'adressant à la raison pratique. Sa morale, nous l'avons dit, ne repose que sur elle-même; nous ne devons pas accomplir le devoir pour une fin transcendante ni parce qu'une autorité transcendante nous le prescrit, mais parce qu'il s'impose de lui-même et pour lui-même. Dieu n'est ni le fondement ni la fin de la moralité; il en est seulement un postulat; sans être capables de prouver son existence, nous éprouvons le besoin d'y croire comme à une condition de la réalisation du souverain bien.

Ces prémisses étant posées par son système, on devine que Kant va s'enfermer dans un rationalisme qui écartera les dogmes de la religion positive et, absorbant la vie religieuse dans la vie morale, ou plus exactement dans la soumission à l'impératif catégorique, condamnera, comme superflues ou superstitieuses, les pratiques du culte public ou même privé. Et telle est en effet son attitude.

1° La religion consiste essentiellement à envisager le devoir moral sous forme de précepte divin; « dans n'importe quelle croyance, cela seul est à proprement parler de la religion qui peut se ramener aux règles et aux mobiles de la foi purement morale. » Point de surnaturel, par conséquent; point de miracle; la prière n'est pas requise; bien plus, elle est opposée au sentiment religieux; « considérer la prière, comme étant intrinsèquement un acte de piété, c'est une folie superstitieuse, c'est du fétichisme; » point de culte non plus ni d'ascétisme; c'est une aberration de croire que l'on honore la divinité par ces pratiques « statutaires » vides de toute valeur morale. « Hormis une bonne conduite, tout ce que les hommes croient pouvoir faire pour se rendre agréables à Dieu est pure illusion religieuse et faux culte qu'on rend à Dieu... Se rendre

à l'église aux jours obligés, faire des pèlerinages aux sanctuaires de Lorette ou de Palestine, envoyer ses prières aux magistrats célestes en formules exprimées des lèvres, ou les leur expédier par la poste-aux-prières, comme les Thibétains, toutes ces pratiques de dévotion quelles qu'elles soient, par lesquelles on cherche à remplacer le culte moral de Dieu, reviennent au même et n'ont point plus de valeur l'une que l'autre. » *La religion*, tr. Tremesaygues, p. 207, 210.

3° Tout entière confinée dans l'action morale, la religion est une; les différentes croyances ne sont dissemblables que par leurs dogmes métaphysiques et leurs rites, lesquels n'appartiennent pas à l'essence de la religion; à vrai dire, il n'y a point d'hérésie. Toutefois, Kant témoigne un intérêt spécial au christianisme, soit conviction intime, soit prudence politique. Mais il ne l'en juge pas moins à la lumière de ses principes rationalistes; il vide ses dogmes de leur contenu; avec des raffinements de subtilité peu dignes d'un grand esprit, il interprète le péché originel, l'incarnation du Verbe, la rédemption, la justification par la grâce, l'Église comme des symboles dont le sens caché s'accorde avec sa philosophie du moralisme religieux. Citons ce seul exemple : par l'idée du Christ, nous devons entendre l'idéal de la personne humaine, idéal qui descend du ciel sur la terre, non historiquement, sans doute, mais en ce sens qu'appartenant au monde intelligible, il se manifeste dans le monde sensible.

V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905; Aug. Valensin, *A travers la métaphysique*, Paris, 1925; Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1897; Ruyssen, *Kant*, Paris, 1900; *Dict. de théol. cath.*, art. *Kant et kantisme*, du P. Charles.

Eug. LENOBLE.

KETTELER (1811-1877). — Naquit à Munster en Westphalie d'une famille noble et profondément chrétienne. Après de brillantes études au collège des jésuites à Brieg, dans le Valais, puis dans les universités de Göttingue, Berlin, Heidelberg, Munich, il fut nommé référendaire près du gouvernement de Munster en 1834. Un événement changea complètement le cours de sa vie : l'arrestation de l'archevêque de Cologne et son internement dans la forteresse de Minden en 1838. Indigné, le jeune référendaire donna sa démission; puis, travaillé par la grâce, il sentit l'appel de Dieu à une vocation plus haute, et en 1841, âgé de trente ans, il entrait au séminaire; trois ans après, il était ordonné prêtre.

1. Vicaire, puis curé (à Hopsten), Ketteler conquiert vite l'affection de ses ouailles par son admirable dévouement, leur admiration par son talent, et, quand 1848 éclate, il est élu par sa circonscription, en majorité protestante pourtant, député au Parlement de Francfort. Il y rencontre l'élite intellectuelle de l'Allemagne, quarante autres membres du clergé (dont les évêques de Munster et de Breslau), Döllinger, Reichensperger, Clemens, etc. Bien vite, il s'aperçoit que les questions politiques sont bien peu de chose à côté d'autres graves problèmes qu'il devine. Il voit le peuple qui souffre, le socialisme qui crie ses revendications pour les exaspérer, les catholiques n'ayant souvent d'autre doctrine que l'économie dite « orthodoxe », et le voilà qui se plonge dans saint Thomas pour retrouver les principes éternels de la justice sociale et du droit chrétien.

Une occasion se présente de les exposer sur un théâtre plus vaste et moins agité. L'évêque de Mayence l'invite à donner dans sa cathédrale une série de conférences et il y prononce ses discours fameux sur le concept chrétien de la propriété, la liberté morale, la famille, l'autorité et l'Église. Chaque jour, près de dix mille auditeurs viennent l'écouter et il faut arriver deux heures avant le sermon pour avoir une place dans la vaste nef du Dom. Il a trouvé sa voie et sa mission propre : restaurer la doctrine sociale chrétienne, l'adapter aux temps modernes, et rendre ainsi à l'Église l'audience du peuple opprimé ou délaissé, et, l'on peut dire aussi, celle du monde épouvanté par les menaces révolutionnaires. On sait que c'est à lui que l'on doit, après Dieu, la conversion de l'illustre baron Charles de Vogelsang. C'est de lui que se réclameront les plus illustres sociologues catholiques, les Manning, les Gibbons, et Léon XIII dira un jour à Decurtins, après avoir lu les sermons de Mayence : « Ketteler était mon grand précurseur. »

2. Deux ans après, Ketteler était nommé par Pie XI évêque de cette même ville qu'il venait d'évangéliser; il sera désormais l'évêque de Mayence, comme Dupanloup est l'évêque d'Orléans. Pendant vingt-sept ans, il accomplit sa rude tâche épiscopale, instruisant et sanctifiant ses prêtres, rétablissant les congrégations religieuses, organisant les missions, la presse, visitant les écoles, défendant les droits de l'Église contre le *Kulturkampf*, mais ne perdant pas de vue le peuple des travailleurs et la restauration du catholicisme social.

En 1864, il se pose nettement en évêque social par son livre *La question ouvrière et le Christianisme*. On s'étonne, on se scandalise même. Il répond : « Je n'ai pas seulement le droit, j'ai encore le devoir de suivre avec un vif intérêt les affaires du monde ouvrier... Lorsque j'ai reçu la consécration épiscopale, l'Église, avant de me donner l'onction et la juridiction, m'a posé entre autres les questions suivantes : Veux-tu être charitable et miséricordieux envers les pauvres, les étrangers et les malheureux, au nom de Notre-Seigneur? Et j'ai répondu : Je le veux. » C'est dans cet écrit qu'il dénonçait le rationalisme antichrétien comme la cause du mal social : « Il n'y a plus de doute possible aujourd'hui : l'existence matérielle de la classe ouvrière presque tout entière, c'est-à-dire de la grande masse des citoyens de tous les États modernes, celle de leur famille, le pain quotidien nécessaire à l'ouvrier, à sa femme et à ses enfants, est soumise à toutes les fluctuations du marché et du prix de la marchandise. Connaissez-vous quelque chose de plus déplorable qu'une telle situation? Quels sentiments doit-elle éveiller dans le cœur de ces malheureux qui se voient chaque jour, eux et ceux qui leur sont chers, exposés aux éventualités d'un marché! C'est le marché aux esclaves de l'Europe libérale, taillé sur le modèle de notre libéralisme et de notre franc-maçonnerie philanthropiques, éclairés et antichrétiens. »

Il tiendra tête à Marx et à Lassalle, poussera aux associations, même aux associations de production, comptant sur les dons volontaires pour constituer les capitaux indispensables. Dans ses tournées pastorales, il rencontrera plus d'une fois de grandes assemblées ouvrières, et, descendant des hauteurs sereines de la doctrine, il examinera les questions pratiques urgentes, augmentation de salaire, diminution des heures de travail, repos dominical, restriction du travail des enfants pour les arracher à ce qu'il appelle « l'assassinat à petit feu du corps et de l'âme », travail des femmes qu'il faut ramener au foyer. En 1869, c'est à la conférence des évêques allemands réunis à Fulda qu'il porte la question ouvrière : « La question sociale existe-t-elle en Allemagne? L'Église peut-elle et doit-elle aider? Quels sont les remèdes dont elle dispose? Comment peut-elle contribuer à une diffusion de plus en plus grande des institutions ouvrières? » Ketteler encourage et même organise les grands congrès catholiques auxquels prend part, non une élite seulement, mais le peuple des ouvriers catholiques réunis au nombre de vingt mille, parfois quarante mille. L'Église les ayant défendus, ils défendent l'Église.

Et qu'on ne croie pas que le réformateur social faisait tort au prêtre, à l'évêque. Ketteler allait, comme un simple vicaire, visiter les pauvres de Mayence dans leurs mansardes et dans leurs bouges; chaque samedi, il était à son confessionnal — comme autrefois notre Fénelon — et il lui arrivait fréquemment de s'y trouver enchaîné depuis 2 heures de l'après-midi jusque minuit : il se rattrapait en se levant à 4 heures du matin pour ne rien négliger de ses autres devoirs.

Vers la fin de sa vie, désespérant de trouver un souverain ayant l'intelligence des temps nouveaux et capable de concevoir un programme social, il se tournait de plus en plus vers la papauté : « J'ai la conviction intime, écrivait-il le 18 juillet 1872 à un ami, qu'un temps viendra où Dieu enverra au monde un pape qui saura réveiller dans l'Église toutes les forces divines... De grandes et admirables choses seront réalisées par ce pape. »

Il mourut le 13 juillet 1877, ayant dépensé tous ses biens et ne possédant plus rien, surtout s'étant dépensé lui-même. Il s'était appauvri en servant le peuple, comme d'autres s'enrichissent en s'en servant.

Goyau, *Ketteler*, Paris, 1908 : ce livre, outre une préface de 50 pages de Goyau, renferme les extraits les plus importants des principaux ouvrages de Ketteler; Kannengieser, *Ketteler et l'organisation sociale en Allemagne*, Paris, 1894; Decurtins, *Sermons de Ketteler sur la propriété*, Bâle, 1892. La grande *Vie de Ketteler* en 3 volumes, en allemand, par le P. Pfülf, de la Compagnie de Jésus, reste la source capitale pour l'étude de l'œuvre et de la vie de Ketteler.

Paul Six.

KLEIN Félix. — Né en 1862 à Château-Chinon (Nièvre), professeur honoraire à l'Institut catholique de Paris. Ses traductions françaises : *Vie du P. Hecker* (Elliott); *Opportunité* (Mgr Spalding); *L'Église et le siècle* (Mgr Ireland), furent très remarquées. Parmi ses autres ouvrages, on doit signaler : *Vie de Mgr Dupont des Loges, Dieu nous aime, Mon filleul au jardin d'enfants, Au pays de la vie intense, L'Amérique de demain* (cinq ouvrages couronnés par l'Académie française); *La Guerre vue d'une ambulance* et *Les Douleurs qui espèrent* (couronnés par l'Académie des Sciences morales et politiques); *En Amérique à la fin de la guerre; La Séparation aux États-Unis; Le cardinal Lavigerie et ses œuvres d'Afrique; Le fait religieux et la manière de l'observer; Quelques motifs d'espérer; Une expérience religieuse, Madeleine Sémer*, etc. M. Klein est un collaborateur très apprécié, du *Correspondant*, d'autres périodiques français et de plusieurs grandes revues américaines.

J. Bricout.

KLEUTGEN Joseph. — Né en 1811 à Dortmund (Westphalie) et entré dans la Compagnie de Jésus en 1834, sous le nom de Peters, il fut d'abord professeur de droit naturel au collège de Fribourg, puis d'éloquence sacrée à Rome au Collège germanique. C'est là qu'il composa deux ouvrages remarquables qui firent sa réputation. Le premier parut de 1853 à 1860 sous le titre de *Théologie ancienne* et, dès la seconde édition en 1874, comprenait 8 vol. in-8°. Le second, publié moins de dix ans après, de 1860 à 1863, portait un titre analogue : *La Philosophie ancienne* (*der Vorzeit*). Par cette expression le P. Kleutgen entendait surtout la scolastique, aussi fut-il salué en Allemagne du titre de « restaurateur de la théologie scolastique », et sa *Philosophie* fut proclamée par la presse comme « un ouvrage destiné à faire époque » et « l'aurore d'une ère nouvelle ». Ce dernier travail comprenait neuf dissertations, cinq dans un premier tome de 912 pages sur la Représentation intellectuelle — le Réalisme, le Nominalisme et le Formalisme — la Certitude — les Principes — et la Méthode; quatre dans le second tome de 967 pages, traitant de l'Être — de la Nature — de l'Homme — et de Dieu. Ces amples et solides dissertations n'étaient pas seulement une critique victorieuse de la philosophie kantiste, mais un brillant exposé de la doctrine traditionnelle, et, en montrant le danger de la conciliation tentée par Hermès, Gunther et Frohschammer entre la philosophie à la mode et le dogme catholique, elles contribuèrent grandement à ramener l'Allemagne catholique en désarroi dans les sentiers de l'enseignement scolastique et thomiste. Cette heureuse influence s'étendit jusqu'à l'Italie, grâce à la traduction que fit de la *Philosophie ancienne* le P. de Curci, et à la France elle-même, où le P. Kleutgen, déjà connu par une dissertation de 72 pages contre l'ontologisme, vit dès 1868 son ouvrage traduit en français par le P. Sierp sous ce titre : *La Philosophie scolastique exposée et défendue*, 4 vol. in-8°. Nous pouvons conclure : ce que Gonzalez a été pour l'Espagne dans le renouveau thomiste et Sanseverino avec Liberatore pour l'Italie, Kleutgen l'a été à peu près à la même époque pour l'Allemagne. Il mourut à Kaltern (Tyrol) en 1883.

D. Barbedette.

KLOPSTOCK Friedrich Gottlieb naquit à Quedlimbourg en 1724. Brillant élève de l'école Pforta, il déçut aux universités d'Iéna et de Leipzig les espoirs que l'on avait fondés sur lui. En revanche, il se révéla poète. Le *Paradis perdu* de Milton lui donna l'idée d'un nouveau poème où serait chantée, après la chute, la rédemption. Sans retard, il se mit à l'œuvre. Ce fut la *Messiade*. Les premiers chants parurent en 1748. L'enthousiasme qui les accueillit fut si grand et universel que le roi de Danemark appela l'auteur à sa cour et le pensionna. Les derniers chants — le poème en compte vingt, écrits en vers hexamètres et iambiques non rimés — parurent en 1773. Entre temps, Klopstock avait publié trois tragédies bibliques : *La mort d'Adam* (1764), *Salomon*, *David* (1772); composé un volume d'*Odes* divisé en trois livres : *Dieu*, *Amour*, *Patrie* (1771), et commencé ses « bardits », drames prétendus bardiques : la *Bataille d'Hermann* (1769), *Hermann et les princes* (1784), la *Mort d'Hermann* (1787). En 1774, il publia un manifeste littéraire assez obscur : la *République des lettres*. L'Académie française lui conféra en 1802 le titre de membre-associé. Il mourut en 1803 à Hambourg.

De toutes ses œuvres, seules ont survécu la *Messiade* et les *Odes*. La *Messiade* est un fort beau poème, d'une inspiration élevée, d'un style harmonieux et solennel, plein de méditations pieuses, de brillantes descriptions et de récits touchants; mais il faut reconnaître que tout cela pâlit auprès de la divine simplicité des évangiles. D'autre part, quand on lit après la *Messiade* le *Paradis perdu*, on ne peut s'empêcher de reconnaître que le poète anglais sait mieux composer que son émule allemand, qu'il entend mieux l'art du récit, qu'il manie le pathétique avec plus de sûreté, qu'en un mot il répond davantage à ce que l'on attend d'un poète épique. Klopstock est surtout un poète lyrique, et son lyrisme même, d'une qualité très pure, se perd volontiers dans un sentimentalisme vaporeux. On a dit de sa poésie qu'elle était « crépusculaire » et cela peint bien la douceur, le calme, la fraîcheur reposante et la beauté diaphane de sa *Messiade* et de ses *Odes*. La *Messiade* a été traduite plusieurs fois en français; la traduction donnée en 1849 et 1865 par Mme la baronne de Carlowitz passe pour la plus fidèle et la meilleure.

Léon Jules.

KOCK (Paul de). — Né à Passy en 1794 et mort à Paris en 1870. Fils d'un banquier hollandais, il délaissa la finance pour la littérature et produisit

sans relâche des romans, des nouvelles, des mélodrames, des vaudevilles, des féeries, des livrets d'opéras-comiques, des pantomimes, « des poèmes de joie » comme il disait. Mais la « joie » est de qualité inférieure et le « poème » de la très mauvaise prose. Au vrai, P. de Kock n'appartient pas à la littérature. Il a de la facilité, du naturel, de la bonhomie, mais son style est d'une invraisemblable banalité et ses romans sont bâclés sans aucune espèce d'art. On ne joue plus ses pièces, mais il arrive encore qu'en quelques coins reculés de province on trouve ses romans : *L'enfant de ma femme* (1813); *Gustave le mauvais sujet* (1821); *Mon voisin Raymond* (1822); *La Pucelle de Belleville* (1834); *L'homme aux trois culottes* (1841); *Paul et son chien* (1858); *La fille aux trois jupons* (1861), etc. Ces romans appartiennent tous au genre grivois. Ils eurent un succès étourdissant en France, en Espagne, en Italie et firent de P. de Kock une manière d'homme célèbre.

Son fils Henri de Kock (1819-1892) écrivit nombre de romans aussi dépourvus de style que ceux de son père et plus licencieux, mais il n'avait ni sa gaieté, ni son entrain, le succès fut plus que médiocre. Il dut se rabattre sur le roman-feuilleton de bas étage et les publications spéciales : *Les Courtisanes*, *Les Libertins et les libertines célèbres* (1871-1872), etc.

Léon Jules.

KRAUS François-Xavier, né à Trèves le 18 septembre 1840, ordonné prêtre en 1864, se fit connaître d'abord par ses *Études sur Synésius de Cyrène*. Il était opposé à la définition de l'infaillibilité pontificale, mais son obéissance au concile du Vatican fut immédiate et sans réserves. De 1872 à 1878, il occupa la chaire d'histoire de l'art chrétien à la nouvelle université de Strasbourg; et, de 1878 à 1901, la chaire d'histoire ecclésiastique à la Faculté de théologie de Fribourg-en-Brisgau. Son *Histoire de l'Église* (1872) fit époque dans la littérature catholique de l'Allemagne; la deuxième édition (1881), très âpre de ton, fut supprimée par son auteur sur l'invitation du Saint-Siège; c'est sur la troisième édition (1885), sévèrement revisée, que fut faite la traduction, adaptée au public français, des oratoriens P. Godet et C. Verschaffel. Parmi ses autres publications, il faut encore mentionner l'*Histoire de l'art chrétien* (1896) et son commentaire de Dante (1892), en qui il voyait un « représentant du catholicisme idéal ». Sous différents pseudonymes et dans divers périodiques, Kraus écrivit de nombreux articles où il se complaisait à opposer le « catholicisme religieux » à ce qu'il appelait le « catholicisme politique », le « catholicisme d'affaires ». Il avait même formulé un programme d'opposition à l' « ultramontanisme politique » qui fut vite célèbre en Allemagne. Néanmoins, s'il faut en croire le P. Godet, *Revue du Clergé français*, 1er décembre 1903, t. XXXIII, p. 55, « quelles qu'aient été ses hardiesses d'opinions, ni la pureté de sa foi, ni son obéissance filiale au Saint-Siège, ni sa tendre et profonde piété n'en ont subi la moindre atteinte. » Ajoutons que, après sa mort (28 décembre 1901), en 1904, des catholiques libéraux d'Allemagne fondèrent à Munich une « Société Kraus pour le progrès de la religion et de la civilisation », dont on parla dans les luttes du modernisme.

J. Bricout.

KRAUSE Frédéric, philosophe allemand. — Fils d'un pasteur protestant, il naquit en 1781 à Eisenberg, duché d'Altembourg. Après avoir achevé ses études à l'université d'Iéna, il suivit les leçons de Fichte et de Schelling, mais sans se laisser séduire par le prestige de ces deux maîtres. Il enseigna quelque temps à Iéna, puis quitta sa chaire pour voyager en Allemagne, en Italie et en France. En 1824, il ouvrait à Gœttingue un cours qui lui attira de nombreux et fervents disciples. Il mourut à Munich en 1832. Citons parmi ses ouvrages : *Esquisse de la logique historique*, 1803; *Plan du système de la philosophie*, 1804; *Système de la morale*, 1810; ce dernier ouvrage est inachevé.

Comme ses contemporains Fichte, Schelling et Hegel, Krause cherche le principe qui unifie toute la science humaine. Celle-ci a pour objet l'esprit, la nature et l'humanité; le sujet en est le moi, et c'est par l'étude du moi qu'il convient de commencer la recherche de l'unité. Aussi, Krause divise sa philosophie en deux grandes parties : une partie analytique et subjective, une partie synthétique et objective. Dans la première, il s'attache à déterminer la nature essentielle du moi et passe en revue ses facultés qui sont au nombre de trois : penser, sentir et vouloir. Ces trois pouvoirs, variés dans leurs opérations, s'accordent à nous conduire à l'affirmation de l'existence de Dieu. Krause aborde alors la partie synthétique; l'analyse l'a conduit des objets sensibles à Dieu; il va essayer maintenant de redescendre de Dieu aux êtres sensibles, et de construire l'esprit, la nature et l'humanité à l'aide de l'essence ou des attributs du premier Être. Dieu est l'être infiniment absolu et absolument infini. La création entière est son image et reproduit en quelque sorte son essence. Il vit dans l'esprit et la nature; il vit dans l'humanité, synthèse la plus parfaite de tous les éléments de l'univers, et qui est une en Dieu et comme Dieu. Est-ce le panthéisme ? Krause paraît s'en défendre, il dit que Dieu a une existence surnaturelle, que le rapport qui l'unit au monde n'est pas un rapport d'identité panthéistique; mais ce n'est pas non plus un simple rapport de cause à effet; et il semble bien qu'au fond le monde soit, à ses yeux, une partie de l'être divin. D'ailleurs, il n'y a pas eu de création proprement dite; la matière a toujours existé, bien qu'en un sens elle soit temporelle. Les âmes n'ont pas eu non plus de commencement; la mort ne les anéantit pas; elles poursuivent leur destinée morale dans un progrès indéfini, probablement dans une série de transmigrations dont les autres mondes sont le théâtre.

Eug. Lenoble.

KURTH Godefroid. — Historien belge, né à Arlon en 1847, mort à Assche (Brabant), le 4 janvier 1916. Nommé en 1872 professeur d'histoire du Moyen Age à l'Université de Liége, il se signala bientôt par la grande érudition et la chaleureuse éloquence qu'il mit au service de son enseignement. Très dévoué à ses élèves, il introduisit à Liége, sous le titre de Cours pratique d'histoire, l'organisation des séminaires allemands, et contribua ainsi pour une grande part à l'amélioration de l'enseignement historique dans les universités belges. Kurth a publié, pendant son séjour en Belgique, de nombreux ouvrages historiques et littéraires d'une haute valeur. Citons les plus importants : *Caton l'Ancien*, Liége, 1872; *Étude critique sur saint Lambert et son premier biographe*, Anvers, 1876; *La Loi de Beaumont en Belgique. Étude sur le renouvellement annuel des justices locales* (dans les *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, t. XXXI); *Les origines de la ville de Liége*, Liége, 1882; *Les origines de la civilisation moderne*, 2 vol., Paris, 1886, 4e édit. 1898; *Histoire poétique des Mérovingiens*, Paris, 1893; *Clovis*, 2 vol., 2e éd., Paris. 1901; *La frontière linguistique en Belgique et dans le nord de la France* (dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, t. XLVIII); *Notger de Liége et la civilisation au Xe siècle*, 2 vol., 1905. Le gouvernement belge ayant fondé en 1902, à Rome, l'Institut historique belge pour l'exploration des archives vaticanes au point de vue de l'histoire de Belgique, Godefroid Kurth succéda en 1906 au premier directeur, dom Berlière. Il marcha dans la voie ouverte par son

devancier. Tout en continuant à diriger les publications en cours, il en suscita de nouvelles, inaugura la publication d'un bulletin, institua des conférences. Parmi les notices qu'il signa pendant son séjour à Rome, notons l'*Étude critique sur la vie de sainte Geneviève*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XIV, 1913. Sur l'activité de Kurth à l'Institut, voir A. Cauchie, dans le *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 2e fasc., p. 163 sq. Lorsque la guerre éclata en août 1914, Kurth était en vacances à Assche (Brabant). Il considéra que son devoir était de rester au milieu de son peuple et prévint le ministre des Arts et des Sciences belge qu'il ne rentrerait pas à Rome. Il mourut le 4 janvier 1916, à Assche.

Les trois petits livres : *L'Église aux tournants de l'histoire*, nouvelle édit., Paris, 1905; *Sainte Clotilde* (coll. *Les Saints*, et *Saint Boniface* (même collection), sont, de toutes les publications de Kurth, les plus répandues en France.

Pour la liste complète des ouvrages de Godefroid Kurth, voir *Notice sur Godefroid Kurth*, dans *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, 1923.

E. VACANDARD.

KYRIE ELEISON. — Le *Kyrie eleison* est une expression grecque qui a pour équivalent latin : *Domine miserere*, Seigneur, ayez pitié.

Le *Kyrie eleison*, chez les Grecs, le *Domine miserere*, chez les Latins, figurèrent d'abord dans la messe comme réponse du peuple à la litanie diaconale. Voici un fragment de cette litanie diaconale qui ouvre encore aujourd'hui la messe grecque, dans la liturgie de saint Jean Chrysostome :

Le diacre : En paix prions le Seigneur. — Le peuple : *Kyrie eleison.*

Le diacre : Pour la paix qui vient d'en haut, pour le salut de nos âmes prions le Seigneur. — Le peuple : *Kyrie eleison.*

Pour la paix du monde entier, le bon état des saintes Églises de Dieu, et l'union de tous prions le Seigneur. — *Kyrie eleison.*

Pour cette sainte maison, pour ceux qui s'y sont rassemblés avec foi, piété et crainte de Dieu, prions le Seigneur. — *Kyrie eleison.*

Pour notre archevêque N..., le précieux presbytérat, le diaconat dans le Christ, tout le clergé et le peuple prions le Seigneur. — *Kyrie eleison.*

...Reçois-nous, sauve-nous, prends-nous en pitié et garde-nous, ô Dieu, en ta charité. — *Kyrie eleison.*

...Car à toi convient toute gloire, honneur et adoration, Père et Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. — Amen.

La messe latine connut cette litanie diaconale, avec pour réponse du peuple *Domine miserere* ou plus ordinairement la réponse grecque *Kyrie eleison*. En 529, le second concile de Vaison constate « au Siège Apostolique et dans toutes les provinces d'Orient et d'Italie la douce et très salutaire coutume de chanter maintes fois *Kyrie eleison* avec grand sentiment et componction », et introduit le *Kyrie* dans l'office de nuit, à la messe et aux vêpres. Harduin, *Concilia*, t. II, 1105. Mais sans doute le canon conciliaire vise le *Kyrie* seul et non pas la litanie diaconale. C'est de même au seul *Kyrie*, survivant à la disparition de la litanie, que s'applique ce que dit saint Grégoire dans une lettre de 598 à Jean, évêque de Syracuse : « Nous n'avons pas dit, nous ne disons pas *Kyrie eleison* comme les Grecs, car chez les Grecs tous le disent ensemble, chez nous il est dit par les clercs et le peuple leur répond, et nous disons autant de fois *Christe eleison*, que les Grecs ne disent pas du tout. » *Epistolarum* lib. IX, ep. XII.

Le *Kyrie eleison* retentit à Rome, hors de la messe, comme un cri de pénitence. Quand le concile romain de 769 a jugé l'usurpateur Constantin, annulé ses actes, brûlé, au milieu du presbyterium du Latran, les pièces de sa prétendue élection, « se prosternant à terre le très saint Étienne pape avec tous les prêtres et le peuple romain, tous clamant *Kyrie eleison* avec grand pleur, confessèrent qu'ils avaient péché, en ceci que des mains de ce même Constantin ils avaient reçu la communion. » *Liber pontificalis*, notice d'Étienne III.

Le Moyen Age inventera, dans certaines églises, les *Kyrie* « farcis » de la messe, où des vers à la louange du Père et du Fils et de l'Esprit s'introduisent dans les neuf *Kyrie* et *Christe*. Voici un spécimen de ces *Kyrie* que le génie sobre du rit romain ne devait pas recevoir :

Kyrie cunctipotens genitor Deus omnicreator, eleison.
Christe Dei splendor virtus Patrisque Sophia, eleison.
Amborum sacrum spiramen, nexus amorque, eleison.

Pierre PARIS.

L

LA BARRE (CHEVALIER DE). — Le chevalier Lefebvre de La Barre naquit le 12 septembre 1745, dans la vieille demeure de sa famille, au château de Férolles, près de Brie-Comte-Robert. Ses parents, de bonne noblesse, étaient criblés de dettes. Ils ne surent pas veiller à son éducation. Il n'avait que neuf ans quand il perdit sa mère et seize ans et demi quand son père mourut. Il dut alors quitter le château familial et partit pour Abbeville le 15 avril 1762. L'une de ses cousines, Mme Feydeau, abbesse de l'abbaye de Willancourt, l'appelait auprès d'elle pour le tirer d'embarras, en lui donnant l'hospitalité dans une maison voisine de la sienne, et pourvoir à ses besoins.

Afin de civiliser son cousin et de le rendre présentable à la bonne société de la ville, Mme l'abbesse lui fit donner les leçons de danse, de violon, et aussi « de lecture et d'écriture ». Ainsi lesté, il eut ses entrées dans d'honorables familles, où l'on n'eut à lui reprocher aucun écart de conduite. Mais c'est dans ces maisons qu'il rencontra des jeunes gens de son âge dont l'esprit flairait partout l'odeur du vice et de l'impiété, pour en faire ensuite un triste mélange de libertinage et d'irréligion. Eurent ainsi sur lui une influence néfaste, un Gaillard d'Étalonde, un Saveuse, fils de Dumaisniel de Belleval, ami de l'abbesse, un Moisnel, pupille de ce même Dumaisniel, un Douville de Maillefeu, « cerveau brûlé », dit un historien. Outre cette triste compagnie, la lecture corrompit vite le jeune chevalier de La Barre. Il avait le *Dictionnaire philosophique portatif* de Voltaire, qu'il ne lut guère. Mais le Président du Parlement de Paris, d'Ormesson, devait dire plus tard que ce jeune homme s'était composé une bibliothèque « d'ouvrages horribles par l'obscénité ». Dans les dépositions du procès, on peut lire que, lorsqu'il passait devant la tablette où étaient ces livres orduriers, dont la liste nous a été conservée, il ne manquait jamais de faire une génuflexion. Si on lui demandait pourquoi, il répondait qu'on fléchit le genou devant le tabernacle et que, pour lui, c'était là son sanctuaire. A ce degré d'aberration mentale, tous les actes d'irréligion deviennent possibles. La Barre se moquait des sacrements, et cependant il assistait à la messe et faisait ses pâques. Bientôt un acte public d'irrespect pour le Saint-Sacrement et le sacrilège commis par ses camarades d'Étalonde et Moisnel contre un crucifix placé sur le Pont-Neuf déchaînèrent l'animadversion et la colère des habitants d'Abbeville. La police finit par les poursuivre. D'Étalonde, Saveuse et Douville de Maillefeu purent s'échapper. Le chevalier de La Barre fut arrêté le 1er octobre 1765 au couvent de Longvilliers, entre Montreuil et Boulogne-sur-Mer, et Moisnel le lendemain, chez son tuteur.

Alors commence le procès de La Barre. L'information judiciaire s'ouvrit le 13 août. Dès les premiers jours, les témoins affluèrent; et si quelques-uns se trouvaient en retard, ils furent invités, par les monitoires lus en chaire le 18, le 25 août et le 1er septembre, à libérer leur conscience. On sait que ces monitoires étaient des avis donnés par le clergé aux fidèles pour les inviter à dire ce qu'ils savaient des crimes examinés en justice. L'assesseur criminel, Duval de Soicourt, qui dirigeait l'instruction, fut assisté de Lefebvre de Villers et de Broutelles, lorsque le procès de Moisnel fut joint à celui du chevalier de La Barre. Les questions et les réponses de ce long examen ont été conservées; elles remplissent, aux Archives Nationales de Paris, deux cartons qui renferment environ 6 000 pages. La sentence prononcée contre les accusés fut rendue le 28 février 1766. D'Étalonde, en fuite, était condamné à mort par coutumace. La Barre était aussi condamné à mort. Le sursis est accordé à Moisnel, Saveuse et Douville de Maillefeu jusqu'à l'entière exécution de la sentence contre La Barre. Le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire devra être brûlé par le bourreau. La sentence contre La Barre mérite d'être consignée ici tout entière :

> En ce qui touche Jean-François Lefebvre, chevalier de La Barre, le déclarons dûment atteint et convaincu d'avoir par impiété, et de propos délibéré, passé, le jour de la Fête-Dieu dernière, à vingt-cinq pas du Saint-Sacrement, sans ôter son chapeau, et sans se mettre à genoux; d'avoir proféré des blasphèmes énormes, exécrables, contre Dieu, la Sainte-Eucharistie, la Sainte-Vierge, la religion et les commandements de Dieu et de l'Église, mentionnés au procès; d'avoir chanté les deux chansons impies et remplies de blasphèmes, les plus énormes, les plus exécrables et abominables contre Dieu, la Sainte-Eucharistie, la Sainte-Vierge et les saints et saintes, mentionnées au procès; d'avoir rendu des marques de respect et d'adoration aux livres infâmes et impurs qui étaient placés sur une planche dans sa chambre, en faisant des génuflexions en passant devant, et disant qu'on devait faire des génuflexions lorsqu'on passait devant le tabernacle; d'avoir profané le mystère de la consécration du vin, l'ayant tourné en dérision en prononçant à voix demi-basse, et à diverses reprises, dessus un verre de vin qu'il tenait à la main, les termes impurs mentionnés au procès, et bu ensuite le vin; d'avoir profané les bénédictions en usage dans l'Église et chez les chrétiens, en faisant des croix et des bénédictions avec la main sur différentes choses, en prononçant les termes impurs mentionnés au procès; d'avoir enfin proposé au nommé Petignat qui servait la messe, étant auprès de lui, au bas de l'autel, de bénir les burettes en prononçant les paroles impures mentionnées au procès.

On voit, par ce texte, que la condamnation de La Barre ne repose pas seulement, comme on l'a dit, sur un acte d'irrespect au Saint-Sacrement, mais sur une série de gestes, plus ou moins publics, de sadisme immoral et irréligieux, qui tombaient sous le coup de la loi civile en France au XVIIIe siècle. Le Parlement ratifia, le 4 juin, à Paris, la sentence prononcée par la Chambre du Conseil de la Sénéchaussée de Ponthieu, à Abbeville, le 28 février 1766.

Alors intervint l'évêque d'Amiens, Mgr de la Motte Déjà sans doute les scandales d'Abbeville l'avaient ému. La mutilation du crucifix par d'Étalonde l'avait particulièrement humilié. Et le 8 septembre 1765, après une cérémonie dans l'église Saint-Wulfran, il était allé, suivi de la ville entière, près de l'image sainte pour faire une amende honorable au nom de la

cité. Il avait déclaré que les coupables s'étaient «rendus dignes des derniers supplices en ce monde et des peines éternelles dans l'autre; » mais en même temps il en appelait à « la miséricorde de N.-S. Jésus-Christ pour obtenir la conversion de ceux qui avaient commis une si grande impiété ». Lorsqu'il connut la condamnation définitive des coupables, il s'empressa d'adresser au procureur général Joly de Fleury (26 juin 1766) la lettre suivante : « Je vous supplie, Monsieur, de suspendre autant qu'il se pourra l'exécution de la sentence d'Abbeville contre les accusés d'impiété. Nous travaillons à obtenir du roi que la peine soit changée en prison perpétuelle. Il est certain que rien ne souffrira du délai que je prends la liberté de vous demander. Le public serait content d'un enfermement, et il suffirait pour que le nombre des impies n'augmente. » Le clergé de France qui tenait alors son Assemblée et devait se présenter au roi, le 29 juin, appuya la demande du pieux évêque. Le roi se montra inexorable. Le 1er juillet, on mit La Barre à la torture, afin qu'il fît amende honorable de ses fautes. Un échafaud l'attendait; lorsqu'il y fut monté, on lui fit baiser un crucifix, puis on lui banda les yeux; il se mit à genoux, et le bourreau, Charles Sanson, père de celui qui guillotina Louis XVI, lui trancha la tête. Son corps fut placé sur un bûcher préparé d'avance, auquel on mit le feu. Le bourreau jeta dans les flammes le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, pour être brûlé, selon les termes de l'arrêt. Il était six heures et demie du soir; le feu ne s'éteignit que vers trois heures du matin. Bientôt les cendres du chevalier de La Barre furent déposées dans le tombereau des immondices de la rue.

Voltaire et ses disciples ont rendu le clergé responsable de la condamnation du chevalier de La Barre. Les documents protestent, nous l'avons vu, contre cette interprétation des faits. Si quelqu'un est responsable de cette condamnation, c'est la législation du temps, c'est l'esprit public offensé. Quant au clergé, dans la personne de ses chefs, il demanda, non pas l'annulation de la sentence — ce qui était impossible — mais la mitigation de la peine. Et le nonce du pape en France, Mgr Colonna Pamphile, archevêque de Colosses, alla jusqu'à dire hautement que, à Rome, le chevalier de La Barre eût eu à peine une année de prison.

Sur le sort des autres condamnés, voir l'ouvrage suivant de l'abbé Désers.

Marc Chassaigne, *Le procès du Chevalier de La Barre*, Paris, 1921; Léon Désers, *Le Chevalier de La Barre, la légende et la réalité*, Paris, 1922.

E. Vacandard.

LABAUCHE Léon-Hubert. — Né en 1871, professeur de philosophie au séminaire de Saint-Sulpice d'Issy, puis professeur de théologie au séminaire de Saint-Sulpice de Paris. Parmi ses ouvrages il faut signaler les *Leçons de théologie dogmatique*, 4 tomes parus : I. Dieu, la Très Sainte Trinité, le Verbe incarné, le Christ rédempteur; II. L'Homme, la justice originelle, le péché originel, la grâce, la gloire ou la damnation; III. Les Sacrements; le baptême, la confirmation; IV. L'eucharistie. Ces *Leçons*, très goûtées des séminaristes et des prêtres, seraient également utiles aux laïques, hommes et femmes, qui veulent nourrir leur piété d'une doctrine forte et sûre, exposée clairement et sans détails superflus.

J. Bricout.

LABERTHONNIÈRE Lucien. — Né en 1860 à Chazelet (Indre). Professeur de philosophie ou supérieur du collège de Juilly et de l'école Massillon; directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, de 1905 à 1913, année où le Saint-Siège condamna cette revue et en arrêta la publication. Quatre de ses ouvrages figurent à l'Index (décrets du 5 avril 1906 et du 16 juin 1913) : *Essais de philosophie religieuse; Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec; Sur le chemin du catholicisme; Le témoignage des martyrs*. Son « dogmatisme moral » fut ainsi réprouvé par l'Église. Parmi ses autres livres, on doit mentionner : *Positivisme et Catholicisme; Théorie de l'éducation*.

J. Bricout.

LABICHE Eugène. — Naquit à Paris en 1815. Il publia en 1838 un roman *La clef des champs* et un vaudeville *L'Homme infiniment poli*. Le vaudeville eut plus de succès que le roman, et désormais Labiche ne fit plus que du théâtre. De 1838 à 1879, il fit représenter environ une centaine de pièces, la plupart écrites en collaboration avec Michel, Dumanoir, Clairville, Gondinet, Em. Augier. En 1879, il réunit toutes ses pièces dans les 10 volumes de son *Théâtre complet*. L'année suivante, il était élu à l'Académie française. Il est mort en 1888.

La qualité maîtresse de Labiche et, pour ainsi dire, la caractéristique de son talent, c'est la bonne humeur. Il envisage toutes choses et toutes gens sous l'angle le plus favorable et s'arrange pour en tirer le plus possible d'agrément. D'autres prennent quelquefois la vie au tragique, lui, jamais. Il ne consent même pas à la prendre au sérieux. Elle lui fait l'effet d'un immense théâtre où des marionnettes plus ou moins ridicules se laissent attirer par des impossibles mirages et deviennent le jouet d'aventures cocasses. Devant le vice, le crime même, il garde le rire amusé que provoque la vue du grotesque. C'est excessif. D'abord cela prouve peu de psychologie, une observation bien superficielle et une méconnaissance complète de la réalité. En second lieu, cela choque le sens moral. Non pas que Labiche soit jamais immoral, certes non. Il est souvent scabreux : il affectionne les plaisanteries salées, les sous-entendus grivois, les situations bouffonnes où l'adultère, la vanité, l'égoïsme entraînent leurs risibles victimes, il a l'esprit gaulois; mais il se garde de toute attaque contre la morale, de toute revendication déclamatoire au nom des instincts ou du « progrès », de tout étalage indécent. Je le comparerais volontiers à un brave homme de conteur qui a toujours le mot pour rire, mais qui rit même où il conviendrait d'être sérieux et qui passe trop souvent dans ses bons mots les bornes des convenances. Il est vrai qu'on peut corriger les excès de sa verve si le cœur en dit de répéter ses joyeux propos, et c'est ce que font les directeurs d'Œuvres catholiques qui adaptent parfois — et avec succès — quelques-unes de ses pièces.

Au point de vue littéraire, il faut bien reconnaître que ce ne sont pas des comédies parfaites. Vers 1880, il était de mode de comparer Labiche à Molière. C'était plus qu'exagéré. Labiche n'a ni la profondeur de Molière, ni son art de saisir et de peindre un caractère, ni sa langue. Labiche écrit à la diable; il a d'ailleurs de la verve, de l'entrain, une imagination fertile en inventions plaisantes, c'est un parfait vaudevilliste. Ce qui le met au-dessus de tous ses rivaux c'est, comme dit M. Lanson, « le grain de bon sens qui presque toujours relève ses drôleries ».

On peut citer parmi ses principales œuvres : *Le Chapeau de paille d'Italie* 1851), « un des éclats de rire du XIXe siècle, » a dit Monselet; *La cagnotte* (1864), farce énorme qui débute par un joli tableau de mœurs provinciales; *Le voyage de M. Perrichon* (1860), presqu'un chef-d'œuvre; *Le Misanthrope et l'Auvergnat* (1852); *Moi* (1864); *Célimare le bien-aimé* (1863); *Le plus heureux des trois* (1870); *La poudre aux yeux* (1861), où il y a de bons traits de satire mêlés à la farce; *Le baron de Fourchevif* (1859); *Doit-on le dire* ? (1873); *Embrassons-nous, Folleville* (1850); *La main leste* (1867); *Maman Sabouleux* (1852);

Permettez, Madame (1863); *Les vivacités du capitaine Tic* (1861); *Les Trente millions de Gladiator* (1875), etc., qui valent surtout par la verve étourdissante.

Léon JULES.

LA BRÈTE (Jean de). — Pseudonyme de Mlle Alice Cherbonnel, née en Anjou en 1858. Elle débuta dans la littérature en 1889 par un chef-d'œuvre, *Mon oncle et mon curé*. Ce roman en est à sa 224e édition et son succès n'est pas épuisé. *Le comte Paline* (1891); *Le roman d'une croyante* (1892); *Un Vaincu* (1893); *Badinage* (1894); *L'esprit souffle où il veut* et *L'Imagination fait le reste* (1897); *La solution* (1900); *Vieilles gens, vieux pays* (1902); *Conte bleu* (1903); *Un Réveil* (1904); *L'Impossible* (1905); *Rêver et vivre; L'Obstacle; L'aile blessée; Le Rubis; La solitaire*, etc., continuent dignement la carrière littéraire de J. de la Brète. Ce sont des romans ou des contes habilement agencés, écrits dans un style très élégant et naturel, pleins de finesse, d'observation et de bon sens. Quoi qu'en aient dit certains critiques catholiques pour lesquels un roman ne compte pas si l'on n'y remue un peu de boue et si l'on n'y distille des proses précieuses, les romans de Jean de la Brète valent mieux au point de vue littéraire et font mieux connaître la vie que tant d'autres qui ont plus de prétention et, Dieu merci, moins de lecteurs.

Léon JULES.

LA BRIÈRE (Yves-Marie Leroy de). — Né à Vif (Isère) le 30 janvier 1877. Fils de l'écrivain Léon de la Brière et de Louise-Alice Champollion-Figeac. Entré dans la Compagnie de Jésus, à Canterbury (Angleterre), en 1894. Ordonné prêtre en 1906. Professeur de théologie fondamentale au scolasticat français de Hastings (Angleterre), de 1907 à 1909. A partir de janvier 1910, il rédige chaque mois la chronique du mouvement religieux à la revue les *Études*, avec spéciale insistance sur les affaires pontificales et la lutte contre la législation laïque. Il donne, depuis 1913, l'enseignement religieux à l'École normale libre de jeunes filles de Neuilly. En 1920, il est nommé à l'Institut catholique de Paris : chaire des Principes chrétiens du Droit des Gens (Fondation des Morts de la guerre). Il ne cesse de participer activement au mouvement catholique d'études internationales et de défense internationale des intérêts catholiques. Son cours, en novembre-décembre 1924, à l'Université de Louvain sur les questions internationales contemporaines a été justement remarqué.

Principales publications : *Les luttes présentes de l'Église*, Études d'histoire religieuse contemporaine, de 1909 à 1924, Paris, 6 vol.; *Le Destin de l'Empire allemand*, Paris, 1916; *La « Société des Nations » ?* Paris, 1918; *L'Organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, Paris, 1924; diverses brochures d'histoire religieuse du XVIIe siècle et diverses collaborations de théologie fondamentale et de philosophie du droit, notamment, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* et le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*.

Le P. de la Brière est surtout connu pour son effort tendant à adapter aux questions actuelles du Droit des gens la tradition des théologiens catholiques, et à montrer quel rôle devrait être reconnu au Pontificat romain dans la vie internationale contemporaine.

J. BRICOUT.

LA BRUYÈRE (Jean de) naquit à Paris en 1645. Il prit sa licence en droit à l'Université d'Orléans en 1665 et se fit inscrire au barreau de Paris. En 1673, il acheta un office de trésorier des Finances en la généralité de Caen, mais demeura à Paris. Bossuet le fit agréer comme précepteur du petit-fils du grand Condé en 1684. L'éducation terminée, La Bruyère demeura dans la maison de Condé « à titre de gentilhomme de M. le Duc ». Il occupa ses loisirs à traduire les *Caractères de Théophraste*, auxquels il ajouta les *Caractères et les mœurs de ce siècle*. La première édition parut en 1688. Elle fut rapidement enlevée. La Bruyère en prépara une nouvelle, puis une troisième, une quatrième qu'il enrichissait chaque fois de morceaux inédits, maximes, réflexions ou portraits. La dernière édition qu'il ait donnée, en 1695, est la neuvième, elle est trois fois plus étendue que la première. Il fut élu de l'Académie française en 1693 après avoir été deux ans plus tôt candidat malheureux contre Pavillon. Le 10 mai 1696, il fut frappé d'apoplexie à Versailles et mourut, dit l'abbé d'Olivet, en moins d'un quart d'heure.

Cet ouvrage « ne tend qu'à rendre l'homme raisonnable, mais par des voies simples et communes », déclarait La Bruyère dans la Préface de la première édition de ses *Caractères*. Il serait difficile de mieux définir le profit moral qu'un lecteur attentif et bien intentionné doit retirer de ce livre, mais en même temps cela marque très nettement où s'arrête son mérite. Une foule d'avis judicieux, de remarques fines, d'aperçus intéressants, de jugements droits, de vérités de détail, mais pas de vues d'ensemble, aucune idée profonde, pas de synthèse philosophique. Pas même de plan. « On a souvent tenté, dit Ascoli, de découvrir dans les *Caractères* un plan logique qui serait le plan même de La Bruyère; mais les résultats obtenus ne répondent guère à l'ingéniosité des efforts. » En réalité, La Bruyère prenait des notes, des « instantanés », comme un simple journaliste. Il les revoyait ensuite, les mettait en forme et les plaçait au mieux dans l'un des chapitres de son livre. Mais si la composition est très lâche, en revanche le style est très étudié. Nul écrivain peut-être n'est aussi riche de vocables et de tournures. Il semble qu'il ait épuisé toutes les manières de dire et toutes les figures de style. Par ce côté, il est d'une ressource précieuse pour l'enseignement classique.

Toutefois, il faut se défier de ses jugements et ne pas prendre au pied de la lettre les accusations qu'il porte. C'est que La Bruyère est un esprit chagrin, aigri, rancunier. « Quand la raillerie tourne habituellement au sarcasme, dit Taine, soyez sûr que le moqueur souffre. Les coups que porte La Bruyère sont si perçants et si profonds, qu'on découvre toujours du ressentiment sous l'éloquence et une vengeance dans la leçon. » La Bruyère, naturellement sensible, intelligent et fier, mais timide et peu avantagé des biens de la fortune et des agréments extérieurs, a souffert toute sa vie de voir des gens moins cultivés que lui, moins vertueux, mais plus riches ou mieux campés, jouir de faveurs ou de privilèges qui lui étaient inaccessibles. De là sa misanthropie, qui ne naît pas comme celle de La Rochefoucauld d'une vue profonde de psychologue ou celle de Pascal d'un conflit tragique entre la raison et la foi, mais prend humblement sa source dans une expérience journalière des petites misères de la vie. Cela, d'ailleurs, lui donne plus de mordant, plus de relief et plus d'éclat; mais cela la rend plus sujette à caution. Il faut se défier des sarcasmes que La Bruyère prodigue à droite et à gauche, à certains hommes de lettres, à certains ecclésiastiques, aux grands. La page célèbre sur les paysans : « On voit certains animaux farouches... » qui fut tant exploitée au XVIIIe et au XIXe siècle est d'une fausseté criante, comme l'a très bien prouvé M. Louis Bertrand dans son *Louis XIV*. Elle sent les Encyclopédistes et annonce J.-J. Rousseau. La Bruyère ne leur ressemblait pas cependant. Il est chrétien sincère et sujet dévoué du roi, mais c'est déjà trop qu'il fasse songer à eux et qu'il leur ait fourni des armes.

Léon JULES.

LA CHALOTAIS (René de), 1701-1785. — Né et mort à Rennes, procureur général du parlement de Bretagne, il eut beaucoup à souffrir pour avoir soutenu les franchises de sa province et les privilèges de la noblesse bretonne. Avant d'écrire dans sa prison, en 1765, le mémoire éloquent et passionné où il exposait sa défense, il avait, en 1763 (l'*Émile* de Rousseau avait paru l'année précédente), publié son célèbre *Essai d'éducation nationale*. Gallican et ennemi des jésuites, La Chalotais y méritait les éloges enthousiastes des « philosophes ». « C'est un terrible livre contre les jésuites, écrivait Voltaire, d'autant plus qu'il est écrit avec modération. » Gabriel Compayré en dira plus tard, *Histoire de la pédagogie*, p. 288, que, « malgré quelques préjugés » qui le départent, il est « déjà tout pénétré de l'esprit de la Révolution ».

La Chalotais, qui veut une religion nationale, demande que des maîtres citoyens soient substitués aux maîtres qui ne sont pas des « membres de l'État ». L'éducation ne doit dépendre que de l'État. D'autre part, il reproche « à l'éducation de son temps, quels qu'en soient les maîtres, de ne pas préparer les enfants à la vie réelle, à la vie civile. « Un étranger qui « visiterait nos collèges pourrait croire qu'en France « on ne songe qu'à peupler les séminaires, les cloîtres « et les colonies latines. » Comment imaginer que l'étude d'une langue morte et une discipline monastique soient des moyens destinés à former des militaires, des magistrats, des chefs de famille ? » Compayré, p. 289. La Chalotais n'entend pas, cependant, supprimer tout à fait l'étude des langues classiques. Aussi Octave Gréard estimait qu' « il a relativement l'esprit de mesure. C'est, dit-il, un classique sans préjugés, un novateur sans témérité. »

Lui qui écrit : « On ne craint point d'établir, en général, que dans l'état où est l'Europe, le peuple qui sera le plus éclairé aura toujours de l'avantage sur ceux qui le seront moins, » critique amèrement la fièvre de savoir qui lui paraît tourmenter les classes inférieures de la nation : « Le peuple même peut étudier : des laboureurs, des artisans envoient leurs enfants dans les collèges des petites villes... Ces enfants, quand ils ont fait de sommaires études qui ne leur ont appris qu'à dédaigner la profession de leur père, se jettent dans les cloîtres, dans l'état ecclésiastique; ils prennent des offices de justice, et deviennent souvent des sujets nuisibles à la société. Les frères de la Doctrine chrétienne, qu'on appelle *ignorantins*, sont survenus pour achever de tout perdre; ils apprennent à lire et à écrire à des gens qui n'eussent dû apprendre qu'à dessiner et à manier le rabot et la lime, mais qui ne le veulent plus faire. Ce sont les rivaux ou les successeurs des jésuites. » L' « esprit de mesure » de La Chalotais paraît bien ici en défaut : quel grand mal y a-t-il, même pour le peuple, à savoir « lire et écrire »? Mais La Chalotais aurait eu raison de s'élever contre les excès et les rêves stupides qui devaient éclore ou s'épanouir un siècle plus tard...

J. Bricout.

LACHELIER Jules, philosophe français. — Il naquit à Fontainebleau en 1832. Pendant plus de dix ans, il fut maître de conférences à l'École normale supérieure, où il acquit une grande autorité dans l'enseignement de la philosophie et de l'histoire de la philosophie. Il fut ensuite inspecteur de l'Académie de Paris, puis inspecteur général de l'instruction publique. Il mourut en 1918. Ses deux thèses de doctorat furent : *Du fondement de l'induction*, et *De natura syllogismi*. On cite encore de lui deux articles de la *Revue philosophique*, l'un intitulé : *Étude sur la théorie du syllogisme*, l'autre : *Psychologie et métaphysique*.

Quoiqu'il ait très peu écrit, il exerça une influence considérable sur les études philosophiques. Sa courte thèse sur le *Fondement de l'induction* lui valut une réputation universelle et exerça beaucoup les esprits, soit à cause de l'originalité de la pensée, soit peut-être aussi à cause de l'obscurité où il lui arrive parfois de s'envelopper. On trouve chez M. Lachelier une visible inspiration de l'idéalisme kantien; mais il semble y mêler des idées empruntées au spiritualisme de Leibniz. Il fonde tout d'abord l'induction sur la loi de causalité, et paraît considérer cette loi comme un principe subjectif que nous imposons aux phénomènes pour les penser; l'ordre dans lequel les faits se produisent, dit-il « est déterminé exclusivement par les exigences de notre propre pensée ». Et ceci est bien du kantisme. Mais ensuite il semble renverser le rapport et chercher dans l'unité des phénomènes la raison de l'unité de la pensée : « la question de savoir comment nos sensations s'unissent en une seule pensée, dit-il, est la même que celle de savoir comment tous les phénomènes composent un seul univers. »

Du reste, le mécanisme fondé sur la causalité universelle n'est que le premier moment de l'explication de l'induction; il y faut superposer une loi plus haute qui est le fondement dernier, le seul vrai fondement de cette opération de l'esprit. C'est la loi des causes finales. La loi de causalité rend simplement compte de ce fait que les phénomènes de la nature forment des séries dans lesquelles l'existence du précédent détermine celle du suivant. Mais il y a un autre fait dont il reste à rendre raison : c'est que ces séries, loin de se mêler avec incohérence, forment à leur tour des systèmes dans lesquels l'idée du tout détermine l'existence des parties. Or un tout qui produit l'existence de ses propres parties est la définition même de la cause finale. Le déterminisme est par lui-même indifférent à produire l'ordre ou le désordre; si l'harmonie existe dans la nature, c'est que les causes ne sont que des moyens sagement concertés pour la réaliser. Et voici la conclusion du philosophe : « L'empire des causes finales, en pénétrant, sans le détruire, dans celui des causes efficientes, substitue partout la force à l'inertie, la vie à la mort et la liberté à la fatalité. L'idéalisme matérialiste, auquel nous nous étions un instant arrêtés, ne représente que la moitié, ou plutôt que la surface des choses : la véritable philosophie de la nature est, au contraire, un réalisme spiritualiste, aux yeux duquel tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même. Cette seconde philosophie est, comme la première, indépendante de toute religion : mais en subordonnant le mécanisme à la finalité, elle nous prépare à subordonner la finalité elle-même à un principe supérieur et à franchir par un acte de foi morale les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature. ».

Eug. Lenoble.

LACORDAIRE. — I. Sa vie. II. Le « libéral impénitent ». III. Le directeur de jeunes gens. IV. L'hagiographe. V. Le conférencier et l'écrivain. VI. L'apologiste.

I. Sa vie. — Henri Lacordaire naquit, le 12 mai 1802, à Recey-sur-Ource, petit village de la Côte-d'Or. Son père, qui était médecin, mourut en 1806. Sa famille étant venue habiter Dijon, Henri entra, en 1812, au lycée de cette ville. Il fit une première communion fervente; mais bientôt, particulièrement sous l'influence de ses lectures, de Voltaire surtout, il perdit la foi, sans cesser, pourtant, de croire en Dieu et de rester chaste. En 1819, il entrait à l'École de Droit de Dijon, et fréquentait alors assidûment un cercle d'étudiants, la Société d'Études dijonnaises. Il ne lit plus Voltaire, mais se passionne pour Jean-Jacques Rousseau. A Paris, où il est venu, en 1823, faire son stage d'avocat, il étudie Chateaubriand. Rousseau,

dont il avait tant admiré le *Contrat social* et la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, cesse d'être son maître. « Lacordaire, écrit le P. H.-D. Noble, art. *Lacordaire*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 2394-2424 (nos citations sans référence sont empruntées à cette sérieuse étude), Lacordaire, alors soucieux du problème de la destinée, cherchait où rencontrer la vérité. Il n'était point tenté de la demander aux philosophes dont il connaissait les disputes. La vérité étant nécessaire à tous et toujours, il lui semblait qu'elle ne devait pas être liée à un homme, mais à un corps social qui dure dans l'humanité. Ce corps social, où était-il, sinon dans l'Église qui, dans l'humanité, assurait l'ordre, la justice et la liberté ? Retenu par cet attrait, Lacordaire passait à l'examen de l'évidence historique de l'Église pour se persuader enfin qu'elle était vraiment d'institution divine... Lacordaire se convertit par l'idée dont il se fera plus tard l'apôtre... Le *Génie du christianisme* avait créé un courant d'opinion en faveur de la bienfaisance sociale du christianisme. Lacordaire fut saisi dans ce courant à l'instant de sa conversion et il y adapta spontanément sa mentalité. » Les deux premiers volumes de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, par Lamennais, avaient paru en 1817 et 1821; mais, dix ans après sa conversion, en 1834, dans ses *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais*, Lacordaire écrira, ch. x : « Si je recherche au fond de ma mémoire les causes logiques de ma conversion, je n'en découvre pas d'autres que l'évidence historique et sociale du christianisme. » C'est seulement après sa conversion que Lacordaire lut les ouvrages de Lamennais, et il déclare que, « même au plus fort des travaux de l'*Avenir* », il ne se sentait guère satisfait de sa philosophie. « Arrivé facilement au christianisme, ajoute-t-il, par la voie ordinaire, je m'y suis maintenu sans troubles par la même voie; la certitude que j'ai de sa vérité est parvenue à son comble; tandis que si j'eusse suivi la route tracée par M. de La Mennais, je ne serais pas encore chrétien. »

Le 12 mai 1824, Lacordaire entrait au séminaire d'Issy, d'où, en janvier 1826, il passait au séminaire de Saint-Sulpice. Il était ordonné prêtre le 22 septembre 1827. Il devenait, en février 1828, chapelain du monastère de la Visitation, à Paris, et, un an plus tard, ajoutait à cette charge celle de second aumônier au lycée Henri-IV. Au séminaire, et pendant les premières années de son sacerdoce, il étudie avec acharnement la théologie et la philosophie; il lit J. de Maistre, de Bonald, Pascal et Bossuet, Platon et Descartes; il médite avidement les Livres Saints, de préférence les Évangiles et les Épîtres de saint Paul; parmi les Pères de l'Église, saint Augustin est son maître favori. Il prend contact avec saint Thomas d'Aquin, qu'il n'approfondira que plus tard quand il sera devenu dominicain. C'est plus tard aussi qu'il étudiera les *Dogmes théologiques* de Petau.

Au mois de mai 1830, Lacordaire se rendait à La Chênaie pour y faire une première visite à Lamennais. Après la révolution de Juillet, une collaboration plus étroite lia ces deux hommes, auxquels Charles de Montalembert et plusieurs autres ne tardaient pas à se joindre. C'est alors la campagne de *L'Avenir*, la fondation d'une Agence pour la défense de la liberté religieuse, le célèbre procès de l'école libre; c'est aussi, bientôt, le voyage à Rome, la publication de l'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832) qui condamne les théories politiques de *L'Avenir*. Lamennais se révolte contre le Saint-Siège : Lacordaire rompt complètement avec lui et quitte à jamais La Chênaie (11 décembre 1832). Il redevient aumônier de la Visitation, et donne, dès les premiers mois de 1834, une série de conférences sur la religion dans la chapelle du collège Stanislas. Lamennais publie les *Paroles d'un croyant :* Lacordaire fait paraître, un mois après, fin mai 1834, ses *Considérations*, déjà citées plus haut. Le 24 juin suivant, par l'encyclique *Singulari vos*, Grégoire XVI condamnait les *Paroles d'un croyant* et la philosophie de Lamennais. Or, on a justement remarqué que les formules pontificales relatives à la condamnation de ce système philosophique reproduisent presque textuellement la conclusion, ch. XII, des *Considérations*. Bien entendu, les partisans de *L'Avenir* s'en prirent rageusement à Lacordaire. Celui-ci leur répondit, dans *L'Univers religieux*, une lettre très ferme et très digne, adressée au baron d'Eckstein, qui s'était fait l'interprète de leurs sentiments.

> Vous me reprochez, avant tout, « de battre ma nourrice, de me donner la discipline sur le dos de mon maître ». Or, permettez-moi de vous le dire, Monsieur, vous ignorez complètement la nature de mes rapports avec M. de La Mennais. M. de La Mennais ne fut en réalité, ni mon père, ni mon maître. Sur les dix années qui viennent de s'écouler, il y en eut six pendant lesquelles je repoussai les sollicitations multipliées que l'on me fit en son nom de m'attacher à lui; il y en eut une pendant laquelle je le servis avec dévouement; il y en eut une autre où je luttais douloureusement contre la nécessité de me séparer de lui; et le reste s'est achevé dans cette séparation. Sur les quatre phases qu'a présentées son école : la phase philosophique, la phase monarchique, la phase libérale et la dernière à laquelle je ne peux pas donner de nom, il n'y en eut qu'une seule où je pris part, la phase libérale, non pas même en ce sens que j'allais à M. de La Mennais, mais en ce sens qu'il arriva lui-même où j'étais depuis longtemps. En deçà et au delà, nous ne nous entendîmes jamais... Voilà, Monsieur, mon histoire tout entière, puisque vous me forcez de la dire. Ma nourrice, dans l'ordre spirituel, ce fut l'Église; mon père, ce fut Jésus-Christ. Je les ai préférés à un homme, parce qu'un chrétien ne s'engage jamais que sauf la fidélité qu'il leur doit... — Lettre citée dans la *Revue des Jeunes*, du 10 novembre 1924.

Mgr de Quélen confiait alors à Lacordaire, pour le carême de 1835, la chaire de Notre-Dame. Le jeune conférencier y donnait pareillement le carême de 1836. Il se retirait ensuite à Rome (mai 1836). En 1839, il publiait son *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères prêcheurs* et recevait l'habit de saint Dominique en l'église romaine de la Minerve. L'année suivante, il faisait sa profession religieuse et publiait la *Vie de saint Dominique*.

Le 14 février 1841, il réapparaissait dans la chaire de Notre-Dame pour y prononcer son *Discours sur la vocation de la nation française*. « Désormais le P. Lacordaire va mener de front l'œuvre de restauration de son ordre en France et l'apostolat de la prédication. » A Notre-Dame de Paris, il donne les avents de 1843, 1844, 1845, 1846 et les carêmes de 1848, 1849, 1850 et 1851. Mais que de stations il prêche en même temps en province : à Bordeaux, à Nancy, etc. En 1854, pour faire suite aux conférences de Notre-Dame sur l'exposé dogmatique de la doctrine catholique, il commençait, à Toulouse, ses conférences de morale. Malheureusement, il n'y prêcha qu'une seule année, sur six ou sept qu'il lui eût fallu pour réaliser son plan.

« La Révolution de 1848 fut l'occasion pour le P. Lacordaire d'une participation plus active à la vie publique. Au lendemain de février, il prit la direction de *L'Ère nouvelle*, le nouvel organe des catholiques, mais il donna bientôt sa démission (2 septembre). De même, les suffrages de Marseille l'ayant porté à l'Assemblée constituante, il prit prétexte des émeutes du 15 mai pour renoncer à son mandat et sortir ainsi de la situation délicate qu'il s'était créée en siégeant à la gauche de cette Assemblée. »

Pendant les dix dernières années de sa vie, Lacordaire est de plus en plus absorbé par l'œuvre de la res-

tauration de la Province dominicaine de France (laquelle sera bientôt dédoublée en Province de France et en Province de Lyon), par la fondation de la congrégation dominicaine du Tiers Ordre Enseignant, enfin par la rénovation de l'antique et célèbre collège de Sorèze (Tarn), où il devait mourir le 21 novembre 1861. Il avait, en 1859, acheté le couvent de Saint-Maximin, près de la Sainte-Baume (Var); il fonda l'œuvre de « restauration des lieux saints de Provence » et publia en sa faveur *Sainte Marie-Madeleine*. Le même mois où paraissait cet opuscule, en février 1860, son auteur était élu à l'Académie française, où il était reçu le 24 janvier de l'année suivante.

II. Le « LIBÉRAL IMPÉNITENT ». — Nous ne pouvons ici que renvoyer à l'ouvrage du P. Chocarne pour tout ce qui concerne la vie intime du religieux humble et mortifié que fut Lacordaire. Mais nous insisterons un peu davantage sur le « libéralisme » dont volontiers, de nos jours encore, on le félicite ou on l'accuse.

Par inclination personnelle et par réflexion, Lacordaire était partisan de la monarchie parlementaire; mais il se tenait en dehors des partis politiques. Ce qu'il aima et revendiqua toujours, ce fut la liberté politique. « A ce titre, écrit le P. Noble, *loc. cit.*, il fut un libéral. On a abusé avec malveillance du célèbre mot prononcé par lui, au lendemain de sa réception à l'Académie française, en répondant à une députation de jeunes gens : « J'espère mourir en religieux « pénitent et en libéral impénitent. » C'était là une protestation contre la tyrannie politique et le césarisme. Son libéralisme fut un libéralisme politique et rien que cela. Jamais il ne signifia pour lui le libéralisme doctrinal, c'est-à-dire l'indifférentisme religieux. Lacordaire est mort trois ans avant l'encyclique de 1864, et rien dans ses écrits ne fut atteint par la condamnation du libéralisme. A l'époque de *L'Avenir*, il réclama la séparation de l'Église et de l'État, à titre de nécessité transitoire et comme un remède de fait pour affranchir l'Église, que la séparation, lui semblait-il, aurait délivrée de la servitude. C'était une erreur de conduite de sa part et l'on sait avec quelle plénitude d'adhésion il se soumit à l'encyclique de 1834. Même au temps de *L'Avenir*, il demeurait ferme sur la question de principe. « Le régime de la séparation (c'étaient « ses propres paroles) scinde le monde, et il est méta- « physiquement si faux, que jamais un peuple d'une « foi *une* n'aurait la pensée de l'adopter. » Lettre à Foisset, 19 juillet 1830... Lacordaire ne fut pas un libéral au point de vue doctrinal, et parce que, après sa mort, des hommes qui avaient été ses amis, se portèrent à des exagérations regrettables, il est souverainement injuste d'en faire partager à Lacordaire la responsabilité. »

Le P. Noble cite la 7e conférence de Notre-Dame, *Œuvres du P. H.-D. Lacordaire*, édit. Poussielgue, t. II, p. 121-138. Elle est à remarquer. L'orateur y expose que la puissance coercitive de l'Église « se réduit au droit d'imposer des pénitences dans le for intérieur, et au droit d'excommunier dans le for extérieur. » (Est-ce que, remarquerons-nous, l'encyclique *Quanta cura*, Denzinger-Bannwart, 1497, ne déclare pas que l'Église a le droit de « châtier par des pénalités temporelles les violateurs de ses propres lois »?) Et Lacordaire continue : Mais « l'Église n'a-t-elle pas usé d'une coaction matérielle pour faire observer ses lois ? N'a-t-elle pas appelé la puissance civile au secours de la puissance spirituelle? » Il répond que, en effet, au Moyen Age la religion fut la loi fondamentale de la patrie, et que « la patrie avait le droit de choisir cette loi, de se l'imposer et de la faire observer. » Il ajoute que « l'Église était bien aise d'être associée à l'État, de faire avec lui, de son mouvement et du sien, un empire où la distinction des puissances n'entraînait qu'une plus forte harmonie et une plus profonde unité ». C'est que « l'unité était un bienfait pour tout le monde aussi bien que pour nous » et que, d'autre part, l'erreur s'est toujours montrée « persécutrice, implacable, atroce ». « Il en est résulté que le sang a été versé pour notre cause, non pour convertir, mais par voie de représailles et de défense : on peut le regretter, car l'usage même d'un droit est quelquefois regrettable; mais il reste toujours que notre nature, la nature de la vérité, est pacifique, patiente, pleine de tolérance et d'équité, et que, seulement après avoir souffert vingt fois le martyre, il ne lui a pas été interdit de constituer un royaume où le glaive temporel la défendît du glaive temporel. » Il reste, d'ailleurs, bien entendu que personne, d'après l'enseignement formel de l'Église, ne peut être forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré.

Et le conférencier se résume et termine dans les termes suivants :

> Si la société civile veut défendre la vérité, c'est-à-dire, empêcher la violence de la troubler dans ses efforts de persuasion, c'est son devoir; si elle veut aller plus loin, et faire de la vérité la loi fondamentale de l'État, c'est son droit. Remarquez, Messieurs, la différence des deux cas : quand la société civile protège seulement la vérité ou l'Église contre la violence, elle accomplit un devoir; quand elle fait de la vérité sa loi fondamentale, elle use du droit qui appartient à toute société de se constituer librement sous le joug de certaines lois.
>
> Et certes, s'il est une idée grande, forte, digne de l'homme, c'est de prendre la vérité pour loi fondamentale. Ne fût-ce qu'une utopie, ce serait une belle utopie.
>
> Mais les passions humaines, qui avaient respecté cet état de choses dans l'antiquité, parce qu'alors la religion était erronée, l'ont attaqué avec énergie dans les temps modernes, parce que la religion était toute pure, toute sainte, toute vraie. Les passions ont été victorieuses; la société civile, profondément divisée, repose aujourd'hui sur un principe absolument contraire, la pleine et entière liberté des cultes. Puisse du moins cette liberté n'être pas un vain mot, et l'Église obtenir une fois de l'erreur l'exercice paisible et entier de ses droits spirituels, c'est-à-dire, du droit de persuader le genre humain! C'est notre plus douce espérance et notre plus cher désir.

Ainsi donc, Lacordaire ne fait pas de « la pleine et entière liberté des cultes » un idéal, ni un devoir absolu pour l'État. En quoi, il n'est pas « libéral », au sens que condamne l'Église.

Mais il ne fait pas, non plus, un devoir absolu pour l'État (même en principe ou en *thèse*) de « faire de la vérité sa loi fondamentale » : l'État le peut, en a le droit, mais n'y est pas obligé, pense-t-il. En quoi, je crois bien, Lacordaire reste en deçà de l'enseignement intégral de l'Église. Il dit : Si la société civile « veut faire de la vérité la loi fondamentale de l'État, c'est son droit ». L'Église ajouterait : et son devoir, à moins que des circonstances particulières et regrettables (*hypothèse*) n'exigent le contraire en vue d'un plus grand bien. « On parle beaucoup de liberté, disait Lacordaire à son auditoire de Notre-Dame, *Œuvres*, t. III, p. 35, et, pour ma part, j'en parle aussi fièrement qu'un autre. » Fort bien. Mais, sans être « libéral » au mauvais sens théologique de cette expression, peut-être, dans sa passion de la liberté, exagérait-il les bienfaits de la liberté politique et aussi les droits ou la liberté, en matière religieuse, de la société civile. Hâtons-nous d'ajouter que c'est la liberté de l'Église et de ses enfants qu'il revendiqua toujours en toute première ligne.

III. LE DIRECTEUR DE JEUNES GENS. — Toute sa vie, Lacordaire garda sa jeunesse d'âme, sa confiance un peu trop candide parfois, son enthousiasme pour tout ce qui lui apparaissait grand et noble. De là, peut-être, cet amour de la liberté dont il vient d'être question; de là aussi son amour des jeunes gens et

l'amour que ceux-ci eurent pour lui. A cet égard, il était bien fait pour les comprendre et exercer sur eux une salutaire influence. C'était, au surplus, un directeur consciencieux et probe, qui pratiquait au mieux les vertus qu'il recommandait à ses dirigés. Le P. Noble, qui a publié un ouvrage spécial sur *Lacordaire apôtre et directeur des jeunes gens*, Paris, 1908, relève, dans le *Dict. de théol. cath.*, quelques traits caractéristiques de cette direction. « Lacordaire, écrit-il, pratiquait une attitude d'optimisme confiant devant l'âme du jeune homme que travaille la grâce de Dieu. Grandir en maîtrisant, faire appel aux énergies latentes, à la promptitude du cœur; faire naître des spontanéités; produire des âmes vivantes dont les vertus seront le fruit de l'effort personnel, du besoin senti, voulu, aimé; développer en élargissant au lieu de restreindre en comprimant; rendre le devoir attirant et libérateur au lieu de le faire apparaître ennuyeux et tyrannique; s'attacher aux espérances plutôt qu'aux pressentiments funestes; « panser les plaies au lieu de les envenimer »; « découvrir le point d'appui pour Dieu »; démêler dans le cœur « par quels nœuds le mal s'enchaîne au bien »; accueillir tout ce qui peut y éclore de bonté naturelle pour le purifier et le faire servir à un idéal supérieur : telle fut la méthode de direction suivie à l'égard des jeunes gens par Lacordaire. De ses lettres ressort ce portrait du jeune homme tel qu'il le voulait : chrétien de race, chez qui l'amour de Jésus-Christ crucifié n'est pas une formule, mais un exigeant attrait, chrétien que le goût de la pénitence rend victorieux dans la lutte contre la sensualité; mais, en même temps et par le fait de cette conviction chrétienne et de cette austérité morale, homme complet, énergique de caractère, sensible à l'honneur et à la dignité; fier de sa liberté devenue maîtrise de volonté; homme d'initiative, de cœur large, accessible à l'amitié, récompense et auxiliaire de vertu; actif et sérieux au travail, avide de ne point gaspiller sa jeunesse, mais de l'employer aux grands devoirs de la vie. » On devine ce que dut être, à Sorèze, la formation qui s'inspirait de tels principes, et l'on ne s'étonne pas que Lacordaire, qui, au surplus, y pratiquait les meilleurs moyens d'émulation, s'y révéla un éducateur de tout premier ordre.

Les *Lettres à des jeunes gens* recueillies et publiées par l'abbé Perreyve, Paris, 1863, sont toujours à lire. Et aussi les *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne*, que, sur les instances du même abbé, Lacordaire commença d'écrire à Sorèze, vers la fin de sa vie, pour continuer la première éducation de ses collégiens. Ses occupations, la maladie et la mort ne lui permirent d'en écrire que trois : publiées en 1858, elles ont été souvent rééditées, et figurent, dans l'édition Poussielgue, au tome IX, p. 225-345. Il n'y est question que du culte de Jésus-Christ, 1. comme fondement de la vie chrétienne, 2. dans les Écritures, 3. dans l'Église. C'est un peu solennel, un peu tendu, à la portée seulement des jeunes gens cultivés et particulièrement sérieux : mais pour ceux-ci, pour ceux qui sont capables de l'apprécier, de la goûter, de l'assimiler, quelle nourriture substantielle, fortifiante et stimulante !

IV. L'HAGIOGRAPHE. — Les deux volumes de Lacordaire sur saint Dominique et sur sainte Marie-Madeleine sont, comme ils le méritent, bien connus des lecteurs catholiques.

Aux points de vue littéraire et religieux, la *Vie de saint Dominique*, dans les *Œuvres*, t. I, n'a jamais recueilli que des éloges. Il en a été un peu différemment au point de vue historique. Sans doute, dit-on, Lacordaire a utilisé les « monuments primitifs » de la vie du saint; mais la question est de savoir quel degré de foi il conviendrait d'accorder à tel ou tel d'entre eux, à la relation de la sœur Cécile, par exemple. Puis, il dit, p. 334, du dominicain breton Alain de La Roche, qui vécut deux siècles plus tard, qu'il « corrompit toutes les traditions fidèlement respectées jusque-là et prétendit écrire la vie de saint Dominique à l'aide de révélations particulières, en s'appuyant sur des auteurs dont personne n'avait jamais ouï parler et dont on ne peut retrouver la trace nulle part ». Mais puisqu'il en est ainsi, n'y avait-il pas lieu, pour Lacordaire, de tenir compte de ce jugement quand il attribue à saint Dominique l'institution de notre dévotion du Rosaire, p. 114-117 ? Cf. H. Thurston et A. Boudinhon, *Études historiques sur nos dévotions populaires*. III. *Le Rosaire*, dans *Revue du Clergé français*, 1er décembre 1902, t. XXIX, p. 5-28. On reconnaît volontiers, au demeurant, que Lacordaire est loin d'avoir complètement tort quand, ainsi qu'il l'écrivait déjà dans le *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères prêcheurs*, *Œuvres*, t. IX, p. 157, il affirme que « saint Dominique n'a point été l'inventeur de l'Inquisition », et aussi que « les dominicains n'en ont point été les promoteurs et les principaux instruments ».

Sainte Marie-Madeleine, dans les *Œuvres*, t. IX, que Lacordaire écrivit au soir de sa vie, continue de faire les délices de beaucoup d'âmes chrétiennes. Elles laisseront les critiques contester soit l'authenticité des traditions provençales, soit encore la valeur historique de l'identification de Marie de Magdala avec Marie de Béthanie et la pécheresse de saint Luc. Et elles persisteront à s'édifier de la bonté miséricordieuse de Jésus, à s'enchanter à la lecture des pages charmantes qui la décrivent. « Nul nom plus que le sien, écrit l'auteur de Marie-Madeleine, n'a résisté à l'indifférence, parce que le péché même lui ouvre des routes dans l'admiration des hommes, et que la vertu lui fait un autre chemin dans la génération des cœurs sans tache. Marie-Madeleine touche aux deux côtés de notre vie : la pécheresse nous oint de ses larmes, la sainte nous oint de sa tendresse; l'une embaume nos blessures aux pieds du Christ, l'autre nous essaie aux ravissements de son ascension. » Sans doute, c'est une œuvre délicate de montrer, p. 454, que « le divin Maître des âmes a voulu choisir pour l'aimer de préférence une pauvre pécheresse et nous la léguer à tous comme le plus touchant exemplaire de sainteté. » Mais Lacordaire y a réussi, et c'est à tort que « quelques esprits chagrins » lui ont reproché ou lui reprochent « d'avoir trop humanisé Jésus-Christ ».

V. LE CONFÉRENCIER ET L'ÉCRIVAIN. — Les *Conférences* de Notre-Dame de Paris et de Toulouse remplissent cinq volumes sur neuf des *Œuvres* de Lacordaire, du tome II au tome VI.

1° A partir de la troisième année de conférences, c'est-à-dire de l'avent 1843, l'ordre, le plan est très net. Mais ce n'est qu'assez imparfaitement que les deux premières années, les carêmes 1835 et 1836, se rattachent à leur suite. Lacordaire n'en avait-il pas le sentiment quand, le 22 septembre 1844, annonçant à Mme Swetchine la publication en un volume des conférences de 1835, 1836 et 1843, il lui écrivait : « Vous vous imaginez peut-être que cet ouvrage, si c'en est un, n'aura ni pieds ni tête, et vous êtes dans la plus grande erreur qu'il soit possible de concevoir. Figurez-vous, au contraire, qu'il y a de l'ordre, un ordre qui m'étonne moi-même, puisque je n'ai cherché que très médiocrement à l'y mettre. Les conférences de 1835 traitent de l'Église, de sa nécessité, de sa constitution, de son autorité rationnelle, morale et infaillible, de son chef, de ses rapports avec l'ordre temporel, de sa puissance coercitive; c'est la base. L'année 1836 traite des sources de la doctrine de

l'Église, savoir : de la tradition, de l'Écriture, de la raison, de la foi; c'est la suite naturelle : après l'autorité enseignante se présente la question des sources de sa doctrine. L'année 1843 traite des effets de la doctrine de l'Église sur l'esprit humain. Ainsi de suite, je traiterai de se seffets sur l'âme, la famille et la société; puis j'arriverai au corps de la doctrine. » Les « effets » de la doctrine catholique sur l'esprit, sur l'âme, sur la société sont traités dans les années 1843, 1844 et 1845; le « corps de la doctrine », dans les années 1848, 1849, 1850 et 1851 : de Dieu, du commerce de l'homme avec Dieu, de la chute et de la réparation de l'homme, de l'économie providentielle de la réparation. En 1844, Lacordaire semblait ne pas prévoir encore que, — comme il devait le faire ensuite, en 1846, — avant d'aborder le « corps de la doctrine », il traiterait de l'auteur de l'Église, de Jésus-Christ. Dans les six conférences de Toulouse, enfin, il abordait l'exposition de la morale catholique, en y traitant de la vie en général et de ses différentes formes. On sait déjà qu'il en resta là, laissant inachevé ce qu'il appelait lui-même, à la fin de sa dernière conférence de Toulouse, « l'apologie totale de la foi chrétienne ».

2° Les conférences de 1835 et 1836 n'ont pas été admirées sans réserves; peut-être même, sur ce point, les amis de Lacordaire ont-ils péché par une sévérité quelque peu excessive. Mais passons.

Des conférences de 1843, le P. Noble écrit : « Le contraste est saisissant entre cette série de conférences et les précédentes. Sept ans ont passé. Lacordaire est maintenant dominicain. Il a étudié saint Thomas, et l'influence de celui-ci est manifeste... La pensée de Lacordaire s'est creusée et mûrie, ses idées sont plus ramassées et plus logiquement enchaînées; son argumentation est plus vigoureuse et plus serrée. Son style beau et ferme sacrifie moins au vêtement imaginatif et littéraire... La présente série, à la différence des précédentes dont les sujets étaient réunis par un lien assez lâche, présente un tout complet... »

Les conférences de 1844, sur les « vertus réservées », se lisent toujours avec le plus vif intérêt, ainsi que celles de 1845, sur les effets de la doctrine catholique dans l'ordre social, et celles de 1846, sur Jésus-Christ. Dans ces conférences, les grands tableaux et les puissants mouvements oratoires se rencontrent plus fréquemment que dans les autres.

Les conférences de 1848-1851, sur la doctrine elle-même, se recommandent, entre toutes, « par leur valeur dogmatique, leur précis et magnifique langage ». « Si l'on était tenté de mettre en doute l'esprit théologique et l'esprit métaphysique de Lacordaire, écrit le P. Noble, il suffirait de lire la série de conférences sur Dieu. Lacordaire met en œuvre directement les connaissances qu'il a acquises dans son étude assidue de saint Thomas... Il n'en reste pas moins soucieux de s'adapter aux besoins intellectuels de ceux qui l'écoutent. » Même chose peut être dite des conférences qui suivirent.

3° Que faut-il penser du « romantisme » de Lacordaire ? C'est là une formule dont on doit prendre garde d'user sans discrétion. Le P. Noble, sur ce point comme sur plusieurs autres, nous paraît s'être tenu dans les limites de la sagesse et de la vérité. « On a dit et répété, écrit-il, que Lacordaire avait porté le romantisme dans la chaire. Rien de plus vague et de plus arbitraire que cette affirmation lorsqu'on la laisse dans sa généralité. Lacordaire était un classique par goût et par éducation; il semble n'avoir ni connu ni lu ses contemporains, Hugo, Lamartine, Musset, et même il exhorte les jeunes gens à se détourner de ces nouveautés et à s'en tenir aux auteurs anciens. Toutefois, si l'on entend par romantisme « l'invasion du moi dans la littérature » et si l'on veut donner à cette définition son sens le plus favorable, on peut parler du romantisme de Lacordaire; car il est bien vrai qu'il n'a pas conçu la prédication comme un exposé qui ne se préoccuperait pas des répercussions de la doctrine sur les individus vivants qui l'entendent; constamment il se tient en face des aspirations, des faiblesses, des tendances de la génération à laquelle il appartient et dont il comprend les espérances, les inquiétudes et les passions. Personne n'a excellé comme lui à faire passer chez les autres les révélations de sa propre expérience, à rendre sympathique la vérité qu'il prêchait par la sympathie spontanée qu'excitait la conviction manifeste de son âme tout entière. Romantique, on peut dire qu'il l'est encore par ce lyrisme uniforme que revêtent ses conférences. Lui en faire un reproche serait le blâmer d'avoir été de son temps, et plus encore d'avoir été fidèle à son tempérament. Les mœurs oratoires d'aujourd'hui supposent moins d'éclats de paroles, moins de couleurs de style : l'idée toute nue a davantage nos sympathies. Mais peut-être cela prouve-t-il que, si nous sommes plus intellectuels, nous sommes moins enthousiastes. Lacordaire était un enthousiaste et toute sa génération l'était avec lui. Et c'est pourquoi, si Lacordaire s'adresse à l'esprit de ses auditeurs, il s'adresse en même temps à leur cœur, à leur sensibilité et à leur imagination : il n'y a pas une seule corde, dans cet instrument mystérieux et compliqué que nous sommes, qu'il ne s'ingénie à faire vibrer. »

Lacordaire n'est pas à imiter en tout, à copier servilement. Lui seul, et devant un auditoire tout spécial, a pu dire, par exemple, *Œuvres*, t. III, p. 60 : « Attendez : une heure, deux heures, trois heures..., demain matin, ils enterreront le Christ. Ah ! ils lui feront de belles funérailles; ils ont préparé une procession magnifique; les cathédrales en seront, elles se mettront en route et s'en iront deux à deux, comme les fleuves qui vont à l'Océan, pour disparaître avec un dernier bruit... » Il est bien clair que si je m'exprimais ainsi dans la chaire de Notre-Dame de Lorette, je serais tout simplement grotesque. Mais aussi il est à remarquer que les hardiesses de ce genre sont rares même dans Lacordaire et que, d'ordinaire, il parle beaucoup plus naturellement que d'aucuns ne le prétendent. Avec un peu de jugement, on peut l'étudier et s'en servir sans dommage et avec profit.

4° Dans sa préface aux *Conférences de Notre-Dame*, Lacordaire disait, *Œuvres*, t. II, p. 7 : « Appelé par le choix de deux évêques dans la première chaire de l'Église de France, j'y ai défendu la vérité comme j'ai pu, avec un accent sincère du moins, et qui a touché les âmes. Je publie aujourd'hui les paroles que j'y disais. Elles arriveront au lecteur froides et décolorées. » Le grand orateur se calomnie lui-même. Son éloquence n'a pas « tout perdu en devenant écrite. D'autant plus, remarque le P. Folghera, *L'apologétique de Lacordaire*, Paris, 1911, p. 63, qu'une revision attentive a corrigé ce que l'improvisation pouvait avoir, à certains moments, de défectueux. » Et Th. Foisset, dans sa *Vie du P. Lacordaire*, a pu dire avec raison : « Lacordaire a su, par une exception des plus rares, unir en sa personne deux dons qui semblent s'exclure l'un l'autre : il a été ce que n'ont pu être Fox, Mirabeau, Berryer, tout à la fois un orateur incomparable et un très remarquable écrivain. C'est le témoignage d'un excellent juge [Montalembert] que, de tous les improvisateurs connus, il n'y en a pas un dont les discours résistent aussi bien à la lecture que ceux du P. Lacordaire : il n'y en a pas qui aient conservé, dans cette redoutable épreuve, autant de vie, de flamme et de couleur... Ceux qui l'ont entendu retrouvent aisément, quand ils le lisent, l'attrait invin-

cible qu'ils ont naguère subi. Ceux qui ne pourront que le lire découvriront en lui, malgré tous ses défauts, à côté d'un orateur merveilleux un écrivain d'un ordre supérieur. »

VI. L'APOLOGISTE. — L'opuscule de Folghera, qui vient d'être mentionné, est à lire en entier, quand on veut se faire une idée juste de l'apologétique de Lacordaire. Et de même, l'article, tant de fois cité déjà, du P. Noble, notamment les col. 2403,2404 et 2415-2417.

1° Lacordaire connaissait bien l'apologétique courante, dite traditionnelle, et il l'avait énergiquement défendue contre Lamennais. On peut la diviser en trois parties : démonstration de la révélation, démonstration du christianisme, démonstration du catholicisme; et chacune d'entre elles, à doses diverses, comprend de la philosophie et de l'histoire. Lacordaire, dans son apologétique, a utilisé tous les matériaux que l'apologétique courante met en œuvre; il n'en laisse rien perdre, si bien qu'il ne met pas seulement à contribution la métaphysique et l'exégèse ou l'histoire de l'Église, mais encore la science des religions, l'étude de la vie et de l'action, le besoin individuel et social d'une autorité enseignante, la beauté des dogmes et leurs convenances avec les principes rationnels ou leurs analogies avec l'ordre naturel. Mais à ces solides et riches matériaux il a imposé une ordonnance particulière, originale. « Rien n'est nouveau, écrivait-il à Mme Swetchine le 24 octobre 1844; l'esprit de l'antiquité, si je ne me trompe, se sent à chaque page; mais, le point de vue étant autre, on voit les choses sous un autre profil. »

Nous avons besoin d'une autorité enseignante. Cette autorité enseignante n'est autre que l'Église, laquelle apparaît divine dans sa constitution, divine dans son action ou les effets qu'elle produit, divine dans Jésus-Christ son auteur, divine dans sa doctrine elle-même. Voilà, ce semble, le meilleur aperçu général de l'apologétique de Lacordaire, non pas telle peut-être qu'il la conçut d'abord, mais telle que finalement elle se présente à nous. Au fond, le cardinal Dechamps, dont on a tant parlé naguère, paraît bien s'être inspiré de Lacordaire, et c'est leur apologétique à tous deux que le concile du Vatican, sess. III, c. III, *De fide*, Denzinger-Bannwart, n. 1794, a consacrée, lorsqu'il enseigne que l'Église prouve par elle-même la divinité de sa mission. Au même endroit, le concile ne manque pas d'affirmer, au surplus, que l'Église peut revendiquer en sa faveur les preuves qui établissent la divinité du Christ et de sa révélation.

2° A maintes reprises, Lacordaire s'est expliqué sur les raisons qui l'avaient décidé à ordonner ainsi son apologétique. Il l'a fait notamment devant son auditoire, en particulier aux 8e, 14e, 36e, 37e, 45e et 73e conférences. On se bornera ici à citer cette dernière conférence, la dernière de Notre-Dame de Paris, la dernière de son enseignement dogmatique, *Œuvres*, t. VI, p. 201-204.

> J'avais trente-trois ans, dit-il à ses auditeurs, lorsque me fut imposé l'honneur de vous enseigner la foi, et de vous l'enseigner dans une voie qui convînt à l'état de vos esprits, aux instincts de notre siècle et à l'élévation de la chaire d'où cet enseignement devait tomber sur vous... Tout le christianisme se montra devant moi, comme devant un homme qui allait en être l'architecte pour une génération. Si je consultais mes prédécesseurs, pour apprendre d'eux l'art d'exposer de si grandes choses, je les voyais mettre Dieu au commencement et comme à l'avant-garde de leur œuvre, sous la protection d'une profonde métaphysique; puis de là redescendre au peuple juif, dans les abîmes de l'histoire, et enfin arriver au Christ et à l'Église fondée par lui. Sans blâmer cet ordre, je ne l'acceptai point. Il me sembla qu'il ne fallait partir ni de la métaphysique, ni de l'histoire, mais prendre pied sur le sol même de la réalité vivante, et y chercher les traces de Dieu. Car Dieu, me disais-je, ne peut, à aucune heure, être absent de l'humanité; il y a été, il y est, et il y sera toujours en une œuvre visible, proportionnée aux besoins des temps, et qui doit être aux yeux de tous sa révélation. C'est là qu'il faut le saisir, pour le montrer à ceux qui ne le voient pas, sauf ensuite à remonter de siècle en siècle aux sources de son action, en éclairant et fortifiant chaque partie de la lumière et de l'unité du tout.
>
> Or l'Église catholique est présentement la grande merveille révélatrice de Dieu. C'est elle qui remplit la scène du monde d'un miracle qui a aujourd'hui dix-huit siècles de durée : on peut ne pas la regarder, ne pas l'écouter, ne pas la comprendre; mais elle est là. Elle est là, et celui qui ne la voit point, ou qui la prend pour une chose vulgaire, sera bien autrement incapable de céder au raisonnement ou de s'instruire du passé. C'est donc par l'Église qu'il faut ouvrir la démonstration du christianisme, parce qu'elle en est le sommet, et qu'on la découvre d'abord, comme aux rivages du Nil on découvre de loin la tête solitaire et illuminée des Pyramides. Ainsi avons-nous fait, Messieurs, et, pendant de longues années, on nous vit étudier ensemble la nécessité de l'Église, sa constitution, la loi de ses rapports avec le monde, les caractères généraux de sa doctrine, son influence sur l'esprit, sur l'âme, sur la société, et à chaque point que je touchais, pour le faire résonner comme la statue de Memnon sous les coups de la lumière, je vous disais : *Deus, ecce Deus*, voici qui n'est pas de l'homme, voici qui est la vérité, voici qui est Dieu; abaissez votre orgueil, et confessez, en ce qui passe votre puissance, la puissance d'un plus grand que vous.
>
> Puis, ce majestueux et incomparable édifice étant reconnu surhumain, nous en recherchâmes l'auteur, afin de démêler dans son histoire et sa physionomie si le caractère de l'ouvrier répondait au caractère de l'œuvre. Les annales du monde nous nommèrent le Christ : nous l'étudiâmes, dans sa vie intime et publique, dans ses miracles, dans les prophéties séculaires qui avaient annoncé et préparé sa venue, et par où il se rattachait authentiquement à tout le passé du genre humain. Cet homme nous parut unique comme l'Église, et le seul qui, ayant osé se dire Dieu, eût réellement parlé, agi, vécu, comme un Dieu.
>
> Cela fait, l'Église à ma gauche, le Christ à ma droite, l'œuvre et l'ouvrier reconnus divins, j'entrai hardiment avec vous dans les entrailles du dogme que nous tenions de ces deux sources : le Christ et son Église...

Du visible et du présent au lointain et à l'invisible, des effets à la cause : Lacordaire procède de cette sorte; on ne saurait contester la légitimité de sa méthode. Ni non plus, si j'ose dire, son éternelle opportunité. N'est-il pas vrai, en effet, que c'est autour de l'Église et de sa divine autorité que se livrent d'ordinaire les grands combats de doctrine; que c'est d'abord par elle-même, par ce qu'on voit d'elle, que l'Église est sommée de se défendre et de se légitimer ? Que dans nos traités scientifiques d'apologétique on suive l'ordre classique, rien de mieux; mais, en apologétique, à côté de la science il y a l'art. Et cet art exige de nous que, nous faisant tout à tous et à chacun, nous leur parlions en premier lieu de ce qu'ils connaissent déjà, de ce qu'ils ont journellement sous les yeux, de ce dont ils vivent, peut-être même sans en avoir pleine conscience.

3° L'essentiel est alors, avec une bonne méthode, de n'employer que des données certaines, des faits solides, et de n'en tirer que de légitimes conclusions. A cet égard, on s'en doute bien, Lacordaire comme tous les autres apologistes, aura toujours besoin d'être, non pas remplacé, mais repensé et fortifié.

Ses meilleurs amis confessent, avec le P. Noble, que quelques-uns de ses développements particuliers ne répondent plus « de tous points aux exigences de la critique exégétique, historique et philosophique ». Il est évident, par exemple, que, sans être aussi vides que plusieurs le prétendent, les trois conférences, 42e, 43e, 44e, sur les efforts du rationalisme pour anéantir, ou dénaturer, ou expliquer la vie de Jésus-Christ, ont grand besoin d'être rajeunies et mises au point. De même,

on ne peut s'empêcher parfois de juger que notre orateur abuse un peu du raisonnement qui consiste à dire : C'est unique, donc c'est divin. Ce qui est unique n'est divin que s'il n'existe pas de causes naturelles particulières qui en rendent suffisamment compte. Il faut donc, chaque fois qu'on veut conclure de cette manière, établir que rien de naturel n'est connu ni même imaginable qui puisse expliquer le caractère unique du fait invoqué. Et c'est, m'a-t-il semblé çà et là, ce que Lacordaire ne fait pas toujours suffisamment. Je sais bien qu'une « apologétique oratoire » se doit, comme dit encore excellemment le P. Noble, « d'éviter toute discussion trop aride et trop scientifique, de viser à la sobriété et à la simplicité, d'adopter les preuves accessibles à tous. » Sans doute. Mais encore faut-il dire ce qui est nécessaire pour n'avancer que des propositions ou des arguments incontestables et vraiment probants. Avec son prestigieux talent, avec son génie merveilleux, Lacordaire était à même de vivifier les ossements arides, d'en faire des corps resplendissants de beauté et qui se meuvent. Si des défectuosités se rencontrent chez lui, c'est moins à la nature de son apologétique qu'aux inévitables lacunes de ses connaissances qu'il faut s'en prendre.

Que ses disciples et ses imitateurs, s'ils veulent faire œuvre vivante et féconde, approfondissent les diverses sciences dont l'apologétique se nourrit : il pourra leur apprendre ensuite l'art si difficile, en ces matières, d'intéresser et de persuader.

I. Œuvres de Lacordaire. — L'édition la plus commode que nous en ayons jusqu'ici, est celle de Poussielgue, qui a été souvent mentionnée dans notre article : *Œuvres du P. H.-D. Lacordaire*, 9 vol. in-12, t. I : *Vie de saint Dominique*; t. II-VI : *Conférences de Notre-Dame de Paris* et *Conférences de Toulouse*; t. VII : Œuvres philosophiques et politiques (*Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais, De la liberté de l'Italie et de l'Église*, etc.); t. VIII : Notices et panégyriques (*Panégyriques du B. Fourier, Éloge funèbre du général Drouot*, etc.); t. IX : Mélanges (*Lettre sur le Saint-Siège, Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des frères prêcheurs, Discours sur la vocation de la nation française, Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne, Sainte Marie-Madeleine*). En dehors de ces 9 vol., il faut lire encore : *Le testament du Père Lacordaire* publié par le comte de Montalembert, Paris, 1870; les *Conférences prêchées à Nancy* en 1842 et 1843, publiées par le P. Tripier, Paris, 1900, 2 vol.; et les nombreux recueils de lettres, à des jeunes gens (publiées par Perreyve), à Mme Swetchine, à Théophile Foisset, à Mme de Prailly, etc.

II. Travaux sur Lacordaire. — Outre les études de Noble et Folghera citées dans l'article, on lira avec profit ses biographies par Chocarne, Foisset, Ricard, d'Haussonville, Albalat, Ledos; de ce dernier, *Morceaux choisis et biographie de Lacordaire*, Paris, 1923; Julien Favre, *Lacordaire orateur, sa formation et la chronologie de son œuvre*, Paris, 1906. L'article du P. Noble, dans le *Dict. de théol. cath.*, pourrait, comme biographie et comme étude d'ensemble, suffire à la plupart de nos lecteurs. Ne peut-on pas espérer que la *Revue Lacordaire*, organe et annexe des éditions des œuvres de Lacordaire, reprendra prochainement le travail utile qu'elle accomplit en 1913 et 1914, et qu'elle dut suspendre au début de la Grande Guerre ?

J. Bricout.

LACTANCE. — Lactance (*lactantius*, le « nourricier » ou le « laitier ») est le surnom donné à un rhéteur chrétien dont le vrai nom était Lucius Cæcilius Firmianus. On a retrouvé ce dernier nom entier dans une inscription de Constantine. Lactance était né dans le paganisme, en Numidie, aux environs de Cirta et de Mascula, entre les années 240-250. Il fit des études excellentes, suivit pendant quelque temps les leçons d'Arnobe l'Ancien (voir ce nom) et professa à son tour la rhétorique en Afrique d'abord, puis à Nicomédie, dans la chaire de langue latine que Dioclétien y avait fondée. C'est à Nicomédie qu'il se convertit au christianisme vers l'an 300. Il put traverser la persécution sans être inquiété; mais, en 305, sa chaire fut supprimée, et le professeur, sans ressources, privé même du nécessaire, dit saint Jérôme, dut quitter la ville et se réfugier on ne sait où. Vers 313 cependant, au moment du triomphe de Constantin, ou, au plus tard en 317, la fortune lui sourit de nouveau : Constantin le choisit comme précepteur de son fils Crispus. Lactance était alors déjà âgé. L'éducation de Crispus étant finie, il continua probablement de rester à la cour et d'accompagner l'empereur, comme un vieux serviteur, à qui on fait une retraite honorable, et dont on estime toujours les services. On ignore le lieu et la date précise de sa mort.

Lactance n'était ni un héros ni un saint; mais c'était un homme droit, sincère, remplissant son devoir sans ostentation et sans bruit. C'était, avant tout, un ami de la belle littérature et de l'éloquence, un écrivain correct, un peu froid et compassé, le type du rhéteur chrétien. La Renaissance a beaucoup admiré son style auquel il apportait en effet grand soin, et où il s'appliquait à imiter Cicéron. Mais ce Cicéron chrétien, comme on l'a appelé, n'avait cependant ni la chaleur et les audaces de l'orateur romain, ni une connaissance bien approfondie du christianisme qu'il professait. Sa religion fait souvent l'effet d'un spiritualisme ou d'un déisme simplement teinté de christianisme. On ne saurait le compter proprement parmi les Pères de l'Église.

Entre les ouvrages conservés de Lactance, deux surtout méritent une mention : 1° Les *Institutions divines* (*Divinæ institutiones*), en sept livres, composées de 305 à 311. C'est une apologie, écrite principalement pour les lettrés, dans laquelle, après avoir établi l'unité de Dieu et la nécessité d'une religion, il montre que ni le polythéisme ni la philosophie ne peuvent satisfaire à ce besoin religieux de l'homme, et que satisfaction ne peut lui être donnée que par le christianisme, dont les livres IV-VII prouvent la vérité et exposent la morale et les croyances. Le dogme rédempteur n'y est presque pas touché. — 2° *De la mort des persécuteurs* (*De mortibus persecutorum*). C'est un ouvrage dont on a contesté à Lactance la paternité, parce qu'il est écrit avec une vivacité et une couleur qui contrastent avec son style ordinairement froid et terne. Mais cette différence s'explique par la différence des sujets, et les meilleurs critiques sont d'accord pour le lui attribuer. Le but de l'auteur est de montrer comment la justice de Dieu s'est exercée sur les artisans de la dernière persécution (celle de Dioclétien), par la mort misérable dont ils ont tous péri : apologie de la Providence présentée en un récit plein d'intérêt et de mouvement.

Les œuvres de Lactance sont dans Migne, *P. L.*, t. VI, VII. Travaux : R. Pichon, *Lactance*, Paris, 1901; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, Paris, 1905.

J. Tixeront.

LADISLAS (*Ladislaus*). — Fils de Bela, roi de Hongrie, Ladislas naquit en Pologne, où son père s'était réfugié. Il put rentrer dans son pays avec son père rétabli sur le trône, mais ne lui succéda pas immédiatement. C'est seulement vers 1076 que la nation hongroise l'appela au trône d'une voix unanime. Ladislas avait alors trente-cinq ans : il fut à la fois un héros et un saint. Il ajouta à ses États la Dalmatie et la Croatie; il se montra l'ami des pauvres, le protecteur des infortunés, dota des églises, fonda des monastères, fut vraiment le père de son peuple. Après un règne de dix-neuf ans, il mourut à Waradin, le 30 juillet 1095. Sa mémoire est inscrite au martyrologe romain le 27 juin, jour anniversaire de la translation de ses reliques.

J. Baudot.

LA FAYETTE (Mme de). — Marie-Magdeleine Pioche de La Vergne naquit à Paris en 1634. Son professeur, Ménage, lui apprit l'italien, le latin et même l'hébreu. En 1655, elle épousa le comte François de La Fayette et vécut avec lui dans ses châteaux d'Auvergne. Au bout de trois ans, excédée de la vie de province, elle s'établit à Paris, fut dame d'honneur de Madame et, après la mort de cette princesse qu'elle aimait beaucoup, abandonna la cour. Ménage, Huet, Segrais, Mme de Sévigné, La Rochefoucauld surtout, fréquentèrent assidûment chez elle. Elle mourut en 1693.

Elle a publié sous le voile de l'anonymat ou sous le nom de Segrais trois romans : *La princesse de Montpensier* (1662), *Zayde* (1670), *La princesse de Clèves* (1678). Après sa mort, on a publié : *Histoire de Madame Henriette d'Angleterre* (1720) et *La comtesse de Tende* (1724) roman. Les romans de Mme de La Fayette contrastent singulièrement avec ceux de ses devanciers et de ses contemporains, d'Urfé, La Calprenède, Mme de Scudéry. Gomberville, etc. L'amour que ceux-ci présentaient comme le meilleur lien de société, le plus inoffensif et même le plus utile pour inspirer de belles actions, lui paraît au contraire une passion extrêmement périlleuse, fertile en toutes sortes de catastrophes sociales et morales. Elle le montre fortement dans *La princesse de Montpensier*, *Zayde* et *La comtesse de Tende*. Dans *La princesse de Clèves*, elle indique la seule conduite à tenir pour vaincre une passion coupable : la fuite. Elle ajoute même un moyen héroïque de rendre cette fuite plus opérante, c'est que la femme avoue à son mari le danger qu'elle court de lui être infidèle. Ce roman, d'une sensibilité délicate et un peu mélancolique, d'un style sobre et élégant, d'une psychologie très déliée, très aiguë, d'une haute élévation morale est le premier des romans d'analyse. Il en est demeuré l'un des plus purs chefs-d'œuvre.

Léon Jules.

LAFITAU Joseph-François (1681-1746). — Jésuite missionnaire au Canada, fils d'un riche commerçant de Bordeaux et frère de Pierre-François Lafitau, jésuite également et évêque de Sisteron, il fut l'un des nombreux pionniers de l'Évangile qui, non contents de porter au Canada la foi et la civilisation française, voulurent en étudier en même temps les mœurs et les croyances et cherchèrent à les faire mieux connaître de l'Europe. Le P. de Rochemonteix a retracé cette partie de l'œuvre missionnaire de son ordre dans son important ouvrage en 3 volumes, *Les Jésuites et la nouvelle France au XVII^e siècle*, Paris, 1895 et suiv. Les bonnes études classiques qu'avait faites en France le P. Lafitau l'amenèrent très vite à remarquer de singulières analogies entre les cultes des peuplades qu'il évangélisait et l'antique paganisme de la Grèce et de Rome. C'est ainsi qu'il fut amené à composer un important ouvrage, « vraiment admirable pour l'époque » dit M. van Gennep, intitulé *Mœurs des sauvages amériquains* (*sic*) *comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 vol. in-4° ou 4 vol. in-12, Paris, 1724.

L'importance de ce travail a été longtemps méconnue. Cest en 1913 que, simultanément, le P. Schmidt, à la Semaine d'ethnologie religieuse, et M. van Gennep, dans la *Revue d'Histoire des Religions*, t. LXVII, p. 324-328, attirèrent l'attention sur lui et réclamèrent pour le P. Lafitau la priorité pour la plupart des initiatives dont on faisait honneur jusque-là au président de Brosses. En fait, on s'accorde maintenant à voir dans notre missionnaire le précurseur et presque le fondateur de l'ethnologie moderne (voir ce mot), de l'étude comparée des religions. « Si les auteurs anciens, écrit-il, m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses concernant les sauvages, les coutumes des sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement et expliquer plusieurs choses qui sont dans les auteurs anciens. »

Quelle est la nature de ces analogies? Le P. Lafitau répond : « Non seulement les peuples qu'on appelle Barbares ont une religion, mais cette religion a des rapports d'une si grande conformité avec celle des premiers temps, avec ce qu'on appelait dans l'antiquité les orgyes de Bacchus et de la Mère des Dieux, les Mystères d'Isis et d'Osiris, qu'on sent d'abord à cette ressemblance que ce sont partout et les mêmes principes et le même fonds. » Ces principes et ce fonds, pense le P. Lafitau, proviennent de la révélation, non de la révélation mosaïque, ainsi que prétendait un fort courant d'opinion contemporain, — c'était la thèse du plagiat (voir Histoire des religions), — mais de la révélation primitive. Cette théorie le conduisit à accueillir favorablement ce qu'on nommait alors le *figurisme*, grâce auquel bon nombre de missionnaires jésuites en Chine croyaient retrouver dans les Livres chinois toute l'histoire biblique et les principaux dogmes révélés (voir Chine, *Rites chinois*). Ce sont sans doute ces côtés faibles de son œuvre qui en ont fait injustement oublier les parties solides et ont dissimulé l'initiative extrêmement féconde qu'elle introduisait dans les méthodes et les études.

P. Fournier.

LA FONTAINE (Jean de) naquit à Château-Thierry le 8 juillet 1621. Il commença ses études dans sa ville natale et les alla terminer à Reims. Ce qu'elles furent, il est assez difficile de le dire, car il semble bien que, dès cette époque, La Fontaine ait eu l'habitude de ne faire que ce qui lui plaisait et de lire tout ce qui lui tombait sous la main. Il entra, on ne sait trop pourquoi, à l'Oratoire, mais les supérieurs s'aperçurent vite qu'il n'avait aucune vocation et, au bout de dix-huit mois, l'invitèrent à se retirer. Il essaya du droit et n'y réussit pas. Son père le maria en 1647 avec la fille du lieutenant criminel de la Ferté-Milon, Marie Héricart, et lui passa un de ses offices de « maître des eaux et forêts ». La Fontaine se laissa faire, mais ne se préoccupa guère plus de sa charge que de sa femme. Il lisait, rimait, et s'amusait en joyeuse compagnie. En 1654, il publia l'*Eunuque*, imitation d'une pièce de Térence. Quatre ans plus tard, il abandonnait sa femme, un fils qui lui était né en 1653 et sa charge. Il vint à Paris et commença la vie qu'il devait mener jusqu'à la fin de « poète à gages ». « C'est ici, dit Brunetière, comme on le sait, et comme il faut bien pourtant qu'on le rappelle, un des côtés les plus déplaisants de son personnage. Sans aucune ambition de pouvoir ni d'argent, ce qui sans doute est louable, La Fontaine a toujours vécu aux dépens de quelqu'un, ce qui l'est moins; et on le verra, dans ses dernières années, se laisser entretenir par une jeune maîtresse. Aucun de nos grands écrivains n'a manqué plus complètement de sens moral, à cet égard, de délicatesse et de dignité. » Toutefois il faut dire, à sa décharge, qu'il ne fut pas seul à rechercher les bienfaits des grands et que s'il n'y mit aucune discrétion, par contre sa reconnaissance n'eut pas de bornes. Lorsque Fouquet, son premier protecteur, fut disgracié, il fit courageusement appel à la clémence du roi dans son éloquente *Élégie aux nymphes de Vaux* (1661). Il suivit jusque dans le Limousin son oncle Jenmart exilé. Il adressa d'exquis compliments et dédia quelques-unes de ses plus belles œuvres à ses bienfaitrices :« la brune et fantasque Marie-Anne Mancini » duchesse de Bouillon; Madame de la Sablière qui le recueillit en 1672 et lui assura pendant vingt ans le couvert et le vivre; la « belle Mme d'Hervart » qui lui offrit asile après la mort de Mme de la Sablière et chez qui il mourut (14 avril 1695); Mme Ulrich enfin, qui le combla de

libéralités, « la dernière de ses faiblesses, dit Brunetière, l'inspiratrice aussi de ses derniers *Contes* et les plus licencieux. » Malheureusement, la reconnaissance est presque la seule qualité morale qu'on relève et qu'on admire en lui; si l'on y ajoute une sincérité qui va parfois jusqu'au cynisme et une certaine bonté d'âme où il entre un peu d'apathie, on a, je crois, tout dit. Ce n'est pas rien, mais c'est trop peu si l'on considère qu'il fut, par contre, mauvais époux, mauvais père, mauvais administrateur, libertin et débauché. Il s'est peint lui-même dans la seule prière qu'il ait jamais faite depuis sa sortie de l'Oratoire jusqu'à sa conversion :

Volupté, volupté qui fus jadis maîtresse
Du plus bel esprit de la Grèce,
Ne me dédaigne pas, viens-t'en loger chez moi,
Tu n'y seras pas sans emploi.
J'aime le jeu, l'amour, les livres, la musique,
La ville et la campagne, enfin tout; il n'est rien
Qui né me soit souverain bien,
Jusqu'au sombre plaisir d'un cœur mélancolique !

Mais il se convertit, et très sincèrement comme il faisait toutes choses, environ deux ans avant sa mort. Il désavoua ses *Contes*, s'occupa de poésie religieuse et fit pénitence. « Après sa mort, on trouva sur son corps un cilice », dit A. Hallays.

Outre l'*Eunuque* et l'*Élégie aux Nymphes de Vaux*, dont il a été déjà parlé, La Fontaine publia des œuvres nombreuses en vers et en prose. Des comédies : *Clymène* (1659), *Le Florentin* (1685), et avec Champmeslé, *La coupe enchantée*, *Je vous prends sans vert*, *Ragotin*, qui ne valent pas grand'chose; des opéras : *Daphné* (1674), *Galatée* (1682), *L'Astrée* (1691) d'un mérite très relatif; des poèmes où il y a plus de bonne volonté que de réelle poésie : le *Songe de Vaux* (avant 1661), les *Amours de Psyché et de Cupidon*, suivis d'*Adonis* (1669), la *Captivité de saint Malc* (1673), le *Quinquina* (1682), *Philémon et Baucis* (1685); des *Épîtres* dont quelques-unes sont vraiment belles, par exemple, l'*Épître à Huet*, et le *Discours à Mme de la Sablière;* des *Contes* et *Nouvelles* (1er recueil en 1664, 2e en 1665, 3e en 1666, 4e en 1671, 5e en 1674, 6e en 1685); enfin les *Fables* (six premiers livres en 1668, cinq nouveaux livres de 1678 à 1679, dernier livre en 1694). Il avait été élu à l'Académie française en 1684 contre Boileau; mais le roi ne ratifia cette élection que quelques mois après, lorsqu'une nouvelle vacance eut permis d'élire Boileau.

Des *Contes* de La Fontaine, il suffit de dire avec M. Lanson qu'ils sont « bien déplaisants et ennuyeux aujourd'hui, avec leur libertinage raffiné et à froid », ou avec Brunetière que c'est « un mauvais livre, un livre à garder sous clef dans les bibliothèques lorsqu'on est, pour quelque raison, obligé de les posséder ». Ils sont d'ailleurs à l'Index. Le vrai titre de gloire de La Fontaine, ce sont ses *Fables*. Là il est sans rival dans aucune littérature, là il est inimitable. On a tout dit sur le parti génial qu'il a tiré de la fable et comment il en a fait

Une ample comédie à cent actes divers
Et dont la scène est l'univers.

Tous les critiques signalent le pittoresque de son style, le tour aisé de sa phrase, l'exquise harmonie de ses rythmes, la souplesse de son art, le charme unique de sa poésie tour à tour familière, héroïque, descriptive et lyrique, bref un ensemble de qualités admirables qui font de ses *Fables* un des chefs-d'œuvre les plus accomplis de l'esprit humain. Taine a montré de plus que le « bonhomme » était un peintre singulièrement averti, sagace et fidèle des mœurs de son temps et aussi de l'homme en général. En telle sorte que ses fables ont un caractère documentaire très considérable et une certaine valeur morale. Il est vrai que sur ce dernier point des voix discordantes se fone entendre. J.-J. Rousseau et Lamartine estiment qut la lecture des *Fables* est dangereuse pour les enfants, parce qu'ils y prendront presque fatalement des leçons d'égoïsme et cette conviction qu'au marché de la vie, s'il ne faut pas être dupeur, il faut encore moins être dupé. Il y a un peu de vrai dans cette critique, mais il ne faut pas l'exagérer. La morale des *Fables* est terre à terre, tout à fait insuffisante; mais enfin elle n'offense aucun principe ni aucune règle de la doctrine chrétienne. Il reste donc que l'on utilise les *Fables* pour l'amusement des enfants et leur formation littéraire et que l'on cherche ailleurs de quoi former leur conscience, leur cœur et leur volonté.

Léon Jules.

LAGERLOEF Selma. — Née en 1858. Elle se voua à l'enseignemant et fut nommée institutrice à Landskrona. En 1891, elle publia la *Saga de Gœsta Berling* qui lui valut une certaine notoriété non seulement dans son pays de Suède mais encore dans tout le nord de l'Europe. Depuis, elle a publié : *Les miracles de l'Antéchrist* (1892); *Une légende seigneuriale* (1894); *Mailles invisibles* (1894); *Les Reines de Kungahælla* (1899); *Jérusalem en Dalécarlie* et *Jérusalem en Terre sainte* (1908); *Le monde des Trolls*; *Le Charretier de la mort*, etc. Elle fut titulaire du prix Nobel en 1909 à cause des tendances idéalistes qui se dégagent de son œuvre. Il se peut qu'en effet un certain idéalisme anime ses récits, mais cet idéalisme est bien brumeux et il se dégage difficilement. Ce qui frappe d'abord, c'est l'abondance des détails précis et menus, les traits de mœurs, les minutieuses notations psychologiques, l'enchevêtrement des aventures les unes dans les autres, l'exubérante floraison d'épisodes secondaires qui signifient on ne sait quoi et mènent on ne sait où. Mme Selma Lagerlöf fait du réalisme à la manière des photographes qui croquent pêle-mêle tous les paysages et toutes les scènes qui se trouvent devant leur objectif. Cela a son charme, je le sais bien, à la condition toutefois qu'on sache se borner; Mme Selma Lagerlöf ne met aucune borne à sa curiosité, c'est pourquoi elle lasse vite la nôtre. D'autre part, son idéalisme qui ne paraît pas du premier coup, mais qui existe pourtant et qui finit bien par transparaître n'a rien qui puisse charmer un lecteur catholique et français. M. André Bellessort qui s'est fait le héraut, en France, de Selma Lagerlöf écrit : « Ses personnages, même les plus effacés, s'imposent à notre mémoire, marqués du geste, de l'attitude, de l'accent qui révèle tout un caractère. C'est de leur conscience que surgissent les événements, de leurs passions que se dégage le surnaturel. » Voilà qui est bien : nous connaissons cette antienne depuis belle lurette. Cela veut dire que Mme Selma Lagerlöf donne en plein dans le naturalisme et réduit tout le surnaturel à des états spéciaux de la passion exarcerbée et de la sensibilité surexcitée. Cette philosophie agrémentée de sympathie universelle et d'une séduisante poésie suffit sans doute pour mériter un prix Nobel, je ne crois pas qu'elle rallie jamais les suffrages des lecteurs catholiques.

Léon Jules.

LA GORCE (Pierre de). — Né à Vannes en 1846, substitut près de la Cour d'assises du Pas-de-Calais, démissionnaire en 1880; membre de l'Académie française ainsi que de l'Académie des Sciences morales et politiques. Il a publié de grands ouvrages, universellement appréciés : *Histoire de la seconde République française*, 2 vol. in-8°; *Histoire du second Empire*, 7 vol. in-8°; *Histoire religieuse de la Révolution*, 5 vol. in-8°; tout récemment (1926), *La Restauration : Louis XVIII*. Nous le comptons parmi nos meilleurs historiens catholiques. Il collabore au *Corres-*

pondant, à la *Revue des Deux Mondes*, à la *Revue hebdomadaire*, à l'*Écho de Paris*, etc.

J. Bricout.

LAGRANGE (Albert-Marie-Henri), en religion Marie-Joseph, dominicain français, est l'exégète le plus en vue du monde catholique. Né à Bourg (Ain) le 7 mars 1855, il fit d'abord des études de droit, puis entra dans l'Ordre de Saint-Dominique en 1879. Ses études philosophiques et théologiques terminées, il fut envoyé à l'Université de Vienne (Autriche), où il apprit les langues orientales. Lorsque le P. Matthieu Lecomte eut fondé le couvent de Saint-Étienne à Jérusalem, le P. Lagrange y organisa une *École biblique*, qui ouvrit ses cours le 15 novembre 1890: voir École biblique de Jérusalem. En janvier 1892, il lança le premier numéro de la *Revue biblique;* il entreprit ensuite une collection d'*Études bibliques*. Toute la vie du P. Lagrange s'est passée à Jérusalem, dans le couvent de Saint-Étienne dont il fut élu prieur à plusieurs reprises. Jusqu'en 1923, il fut le directeur de l'*École biblique* et de la *Revue biblique*. Ses travaux doctrinaux en Écriture sainte lui ont valu le titre de maître en théologie; ses ouvrages scientifiques l'ont désigné aux suffrages de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres qui l'a élu membre correspondant de l'Institut; les services que sa science a rendus au bon renom français lui ont fait décerner la croix de la Légion d'honneur.

Les articles et les livres publiés par le P. Lagrange sont très nombreux. On peut dire qu'aucun domaine qui touche de près ou de loin à la sainte Écriture n'a échappé à ses investigations et que toutes les disciplines bibliques ont bénéficié de son labeur persévérant malgré les nombreuses difficultés matérielles ou morales qui se sont levées sur sa personne ou sur son œuvre. Fils respectueux et soumis de la sainte Église, le P. Lagrange fait honneur à la religion catholique.

En 1915, la guerre avait failli ruiner vingt-cinq ans de merveilleux efforts scientifiques; emmené comme otage par les Turcs à Damas, le P. Lagrange avait prévu le pire; mais, relâché grâce à l'intervention de Benoît XV, il retraçait avec émotion l'œuvre de l'*École biblique* et de ses professeurs et terminait par un cri d'espérance : « L'École pratique d'études bibliques a été fermée parce que française, elle renaîtra française. » (*Après vingt-cinq ans*, 1890-1915, dans *Revue biblique*, 1915, p. 248-261.) L'activité du P. Lagrange durant la guerre ne connut pas d'interruption : il continua à faire paraître le *Revue biblique*, composa et édita des ouvrages d'exégèse, donna des conférences à l'Institut catholique de Paris. Dès que Jérusalem fut reconquise, le P Lagrange regagna son École, qui reprit, en 1919, son ancienne ardeur au travail sous la direction éclairée et l'impulsion de son chef, noble figure de religieux, de savant et de français.

On ne peut songer un seul instant à donner la liste des articles d'exégèse, de théologie biblique, d'épigraphie, de topographie, d'archéologie, de critique textuelle, de critique littéraire, que le P. Lagrange a publiés dans la *Revue biblique* ou dans d'autres revues. Ils sont trop considérables. Il faut nécessairement se limiter aux ouvrages qu'il a édités.

1° *Méthodologie.* — Dans une série de conférences lues à l'Institut catholique de Toulouse du 4 au 11 novembre 1902, l'exégète dominicain a indiqué quelques-uns des principes qui dirigeaient son travail de commentateur. Ces conférences sur l'exégèse critique et le dogme ecclésiastique, l'évolution du dogme (surtout dans l'Ancien Testament), la notion de l'inspiration d'après les faits bibliques, la méthode historique même en matière scientifique, le caractère historique de la législation civile des Hébreux, l'histoire primitive ont été réunies en un volume qui porte le titre général de *La méthode historique*, Paris, 1903 ; un appendice sur Jésus et la critique des Évangiles fut ajouté à une nouvelle édition. Pour juger équitablement cet exposé, il faut se rappeler que les conférences du P. Lagrange ont été composées à un moment où la méthode d'interprétation de la sainte Écriture cherchait sa voie, et qu'en ce sujet comme en beaucoup d'autres le P. Lagrange a été un initiateur et un hardi pionnier. De plus, des défections retentissantes eurent leur répercussion sur l'opinion catholique et certains furent trop disposés à assimiler les travaux du P. Lagrange à ceux d'autres exégètes qui n'apportaient point la même soumission aux directives du Saint-Siège.

Ce que doit être la méthode historique du catholique en matière biblique, le P. Lagrange l'a déterminé en des termes décisifs dans la première des dix leçons qui sont intitulées *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, et qui furent données à l'Institut catholique de Paris, à la fin de 1917 et au commencement de 1918.

2° *Milieu biblique.* — « J'ai pensé que la religion d'Israël ne pouvait être mise dans son vrai jour, à la fois historique et divin, si l'on n'étudiait les religions des Sémites voisins, non par des allusions détachées mais dans une vue d'ensemble. Il reste à reprendre séparément la religion des Hébreux : la comparaison ne fera que mieux ressortir son éclatante supériorité religieuse et morale, surtout le germe de progrès qu'elle porte dans son sein, indices assurés de la révélation. » Telle est l'idée qui a présidé à la rédaction des *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1904; 2e édit., 1905. Le P. Lagrange ne cachait point que ses études visaient aussi à repousser « l'influence exagérée du totémisme dans l'histoire de la religion », totémisme que Smith avait transporté dans les religions sémitiques.

Dans son livre sur *La Crète ancienne*, Paris, 1908, le P. Lagrange consacre une grande partie de ses pages à la religion (lieux de culte, sacrifice, idoles, symboles, divinités, sépultures, survivance).

Avec *Le Messianisme chez les juifs* (*150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.*), l'on aborde l'une des questions les plus fondamentales de la théologie juive : on voit dans quel milieu doctrinal Jésus s'est attribué la prérogative de Messie et quelles furent les destinées des croyances juives concernant le Messie.

3° *Commentaires.* — La part la plus importante de l'activité du P. Lagrange a été réservée à la publication de commentaires sur les saints Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Personne ne se méprendra sur la date, relativement récente dans la vie du P. Lagrange, de ces ouvrages. De longues années de patient labeur les ont préparés. Ce qui en fait justement la valeur, c'est cette lente élaboration qui en a précédé l'apparition.

Le P. Lagrange ouvrit la collection d'*Études bibliques* par la publication du *Livre des Juges*, Paris, 1903. Sur l'esprit qui a présidé à cette collection, on pourra lire l'article où son directeur annonçait son « Projet d'un commentaire complet de l'Écriture sainte ». *Revue biblique*, 1900, p. 414 sq.

A la suite de diverses circonstances, le P. Lagrange orienta alors son activité vers le Nouveau Testament. La science catholique ne peut que s'en féliciter : car nous possédons à présent le commentaire sur l'*Épître aux Romains*, Paris, 1916; sur l'*Épître aux Galates*, Paris, 1918; sur *Saint Marc*, Paris, 1911; sur *Saint Luc*, Paris, 1921; sur *Saint Matthieu*, Paris, 1923; sur *Saint Jean*, Paris, 1925. Livres incomparables, tant par la solidité et l'ampleur de l'érudition que par le sens de l'orthodoxie la plus rigoureuse. De son commentaire sur saint Marc, le P. Lagrange a tiré son délicieux petit *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1922

4° *Histoire religieuse.* — La curiosité scientifique et religieuse du P. Lagrange a débordé le cadre de la sainte Écriture. A la vérité, on retrouve encore les mêmes préoccupations de l'exégète soucieux de vérité historique dans l'ouvrage *Saint Étienne et son sanctuaire à Jérusalem*, Paris, 1894; dans les *Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach*, Paris, 1910; dans *La Vie de Jésus d'après Renan*, Paris, 1923. Mais les *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1915, et la vie de *Saint Justin*, coll. *Les Saints*, Paris, 1914, sont une preuve manifeste de cette grande ouverture d'esprit et de cet intérêt avec lesquels le P. Lagrange étudie les différents problèmes religieux. On souhaite que la série d'articles, qui sont en cours de publication dans la *Revue biblique* sur *L'Hermétisme*, soit réunie en volume et l'on se prend à regretter qu'il n'ait pas été fait un tiré à part des trois études, *Revue biblique*, 1913, où le P. Lagrange a retracé le portrait du jeune homme, du philosophe, de l'empereur en *Marc-Aurèle*.

P. Synave.

LA HAYE (Conventions de). — I. Notions historiques. II. Procédure internationale d'arbitrage facultatif. III. Codification du droit de guerre. IV. La question pontificale et les conférences de la Haye.

I. Notions historiques. — La convocation d'une conférence internationale pour stabiliser la paix universelle, par la réduction générale et proportionnelle des armements de terre et de mer, résulte d'une très noble et généreuse initiative du tsar Nicolas II de Russie. L'idée générale est exposée dans une première circulaire du comte Mouraviev en date du 14 (24) août 1898. Après échange de vues entre les Puissances, une nouvelle circulaire du même comte Mouraviev, en date du 30 décembre 1898 (9 janvier 1899), contient un projet en huit articles pour les travaux de la future conférence de la Paix. La circulaire d'invitation est lancée le 6 avril 1899 par M. de Beaufort, ministre des Affaires étrangères des Pays-Bas, au nom de la reine Wilhelmine, pour le 10 mai suivant, date où les plénipotentiaires se réuniront à La Haye.

Les travaux de la conférence eurent lieu du 10 mai au 29 juillet, sous la présidence effective de M. de Staal, premier délégué de la Russie. Vingt-six Puissances y furent représentées par des plénipotentiaires et des délégués techniques : presque tous les États européens, bon nombre de nations des deux Amériques et plusieurs Puissances du continent asiatique. Les délibérations prirent pour base les études de la conférence de Bruxelles qui avait été réunie en 1874 sur l'initiative du tsar Alexandre II, mais n'avait pas eu qualité officielle pour adopter un règlement d'ordre politique et diplomatique concernant le droit contractuel de la guerre.

L'acte final du 29 juillet 1899 incorpore trois conventions, trois déclarations et six vœux, qui seront les conclusions pratiques de la première conférence de la Paix et qui seront ensuite absorbées dans l'œuvre plus étendue et plus multiple de la deuxième conférence de la Paix, en 1907.

Quant à cette deuxième conférence, elle se tiendra pareillement à La Haye et siégera du 15 juin au 18 octobre 1907. Bon nombre de Puissances secondaires de l'ancien et du nouveau monde, qui s'étaient abstenues de paraître en 1899, prennent place dans l'aréopage de La Haye en 1907 : on y compte, cette fois, les délégations de quarante-quatre Puissances, représentant la communauté internationale presque tout entière.

L'acte final du 18 octobre incorpore treize conventions et une déclaration, suivies elles-mêmes d'une déclaration et de vœux concernant l'arbitrage obligatoire et la réduction des armements.

Dans l'œuvre des deux conférences de la Paix, à La Haye, on doit particulièrement retenir, à cause de leur portée générale et de leur signification morale et spirituelle, la convention (ratifiée par trente et une Puissances) pour le *règlement pacifique des conflits internationaux* et la convention (ratifiée par trente-deux Puissances) concernant les *droits et devoirs des Puissances et personnes neutres* en cas de guerre sur terre, avec une annexe intitulée : *règlement concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre.* Les autres conventions, d'ailleurs fort importantes et intéressantes, sont d'un caractère plus spécial et plus technique, moins en rapport avec le domaine des « connaissances religieuses ».

Nous aurons ici à résumer et à caractériser les solutions édictées en matière d'*arbitrage* international et de codification du *droit de guerre.*

II. Procédure internationale d'arbitrage facultatif. — La convention pour le règlement pacifique des litiges internationaux définit et recommande les *bons offices* et la *médiation* des tierces Puissances entre les parties en litige, fût-ce au cours des hostilités (art. 2-8). Elle institue les *commissions internationales d'enquête* pour élucider les points de fait art. 9-36). Elle crée enfin une *cour permanente d'arbitrage international*, dont elle détermine la procédure générale et la procédure sommaire (art. 41-90). Un bureau international, constitué à La Haye, sert de greffe à la cour d'arbitrage. L'organisme est géré par un conseil que préside le ministre des Affaires étrangères du royaume des Pays-Bas et auquel participent les représentants de toutes les Puissances signataires qui sont accrédités auprès du gouvernement de La Haye. Chaque Puissance désigne quatre personnalités aptes à remplir avec compétence et autorité les fonctions éventuelles d'arbitre. Ainsi est formée la liste des membres de la cour de La Haye. Lorsque survient un litige international, que les parties sont d'accord pour déférer à l'arbitrage de la cour de La Haye, chaque partie désigne elle-même pour arbitres deux membres de la cour (dont l'un, au moins, ne soit pas son propre ressortissant ou son propre délégué). Les quatre arbitres ainsi désignés choisissent eux-mêmes un surarbitre, qui les départagera éventuellement et qui présidera les débats; tel sera le tribunal d'arbitrage. La procédure comprend, d'abord, la production de documents écrits, puis le débat contradictoire et oral entre représentants des deux parties, avec témoins convoqués de part et d'autre. Enfin, le tribunal délibère et prononce souverainement la sentence, qui dirimera sans appel la contestation.

La procédure sommaire comporte la désignation d'un seul arbitre (et non pas de deux) par chacune des parties en litige. Le tribunal comprendra donc, avec le surarbitre, trois membres (et non pas cinq). La procédure écrite sera seule obligatoire. La procédure orale n'aura lieu que si elle est spécialement requise par le tribunal ou par l'une des parties pour élucider un point demeuré obscur.

Ainsi fut établi un organe normal et permanent de pacification internationale. Il resta purement facultatif, mais introduisit l'idée de l'arbitrage dans les coutumes régulières de la vie internationale. En 1904, l'incident de Hull, entre l'Angleterre et la Russie, fut heureusement réglé par une commission internationale d'enquête. Durant les dix années qui précédèrent immédiatement la Grande Guerre, treize litiges internationaux furent dirimés arbitralement et pacifiquement par la cour de La Haye. En voici l'énumération : le traitement préférentiel des réclamations contre le Venezuela (1904), l'impôt japonais sur les bâtiments dans les terrains à bail (1905), l'affaire franco-anglaise de Mascate (1905), les déserteurs allemands de Casablanca (1905), le conflit suédois-norvégien des Grisbardana

(1909), le litige anglo-américain des pêcheries de l'Atlantique (1910), les engagements du Venezuela envers l'*Orenico Steamship Company* (1910), l'affaire franco-britannique concernant le prisonnier hindou Savarkar (1911), l'affaire Canevaro entre l'Italie et le Pérou (1912), l'affaire de l'indemnité russe en Turquie (1912), les deux affaires franco-italiennes du *Carthage* et du *Manouba* (1913), le litige du Portugal et des Pays-Bas dans l'île de Timor (1914).

Les deux conférences de La Haye, celle de 1899 et celle de 1907, marquent donc une date notable dans l'histoire de l'arbitrage international.

III. Codification du droit de guerre. — La convention concernant les droits et devoirs des Puissances et personnes neutres en cas de guerre, et, en annexe, le règlement concernant les lois et coutumes de la guerre sur terre constituent une œuvre remarquable de codification du Droit des Gens. Ces textes consacrent, sur les points essentiels, les exigences et les postulats du droit naturel lui-même. Dans l'ensemble de leurs dispositions positives, ils en représentent l'interprétation équitable, adaptée raisonnablement aux mœurs et aux conditions de notre époque, obligeant la conscience de tous les belligérants au nom d'un engagement contractuel et réciproque, sur la base du droit naturel. Ainsi jugèrent tous les théologiens catholiques qui, comme M. Tanquerey, étudièrent les conventions de La Haye dans leur rapport avec les règles de la théologie morale catholique sur la conduite à tenir au cours des hostilités. Avant les conventions de La Haye, les droits et devoirs des belligérants et des neutres, pendant la guerre, étaient déterminés par la coutume internationale. Depuis les conventions de La Haye, ils sont déterminés avec beaucoup plus de certitude et de précision par des textes écrits, méthodiques et explicites.

Au nombre des dispositions les plus remarquables du règlement des lois et coutumes de la guerre, il faut citer particulièrement les textes qui concernent la *qualité régulière de belligérant* (art. 1-20); et ceux qui concernent les *moyens illicites de nuire à l'ennemi* (art. 22-28). Le principe fondamental est posé par l'article 23 : « Les belligérants n'ont pas un droit illimité quant au choix des moyens de nuire à l'ennemi. » Divers moyens sont exclus en raison de leur inutilité, de leur déloyauté, de leur immoralité ou de leur excès de cruauté.

On doit signaler encore les textes qui concernent l'*occupation militaire du territoire ennemi* (art. 42-56). Le sens de tout le dispositif est ici d'empêcher la confusion entre l'occupation militaire et l'annexion politique, de limiter les prérogatives du pouvoir occupant, de sauvegarder les franchises de la population autochtone, de maintenir les droits de souveraineté du gouvernement national. L'article 55, notamment, définit la fonction du pouvoir occupant par rapport aux édifices publics, immeubles, forêts et exploitations agricoles appartenant à l'État ennemi dans le pays occupé : il aura les droits d'un *administrateur* et d'un *usufruitier*.

Enfin, les dix premiers articles de la convention concernant les droits et devoirs des Puissances et personnes neutres en cas de guerre sur terre constituent le *code contractuel de la neutralité*. La territoire des Puissances neutre est inviolable. Faire passer des troupes, convois de munitions et convois d'approvisionnement à travers un territoire *neutre* est une violation du Droit des Gens. L'article 10 consacre le droit de légitime défense et de résistance armée pour la Puissance neutre dont le sol aura été violé : « Ne peut être considéré comme un acte hostile le fait, par une Puissance neutre, de repousser, même par la force, les atteintes à sa neutralité. »

Doctrine magnifiquement illustrée par le cardinal Mercier en des documents immortels et dans sa mémorable correspondance avec le gouvernement général allemand durant l'occupation de 1914-1918.

IV. La question pontificale et les conférences de La Haye. — Les deux circulaires du comte Mouraviev, concernant la future conférence de la Paix, avaient été adressées au Saint-Siège comme à toutes les Puissances avec lesquelles l'Empire de Russie entretenait des relations diplomatiques. Nul doute sur le sens d'une telle communication, qui annonçait le désir formel et public d'une participation du pape à la convention projetée. Le cardinal Rampolla, secrétaire d'État de Léon XIII, répondit au comte Mouraviev par deux notes diplomatiques, le 15 septembre 1898 et le 10 février 1899. La première pose les principes généraux du catholicisme en matière d'arbitrage et de pacification internationale. La seconde approuve la création immédiate d'un organisme permanent d'arbitrage facultatif.

Mais aucune invitation ne fut adressée à Léon XIII lorsque, le 6 avril 1899, furent lancées par le gouvernement hollandais les convocations officielles à la conférence internationale de La Haye. Hanté par la crainte de voir la Papauté brandir, contre l'unité italienne, les revendications du pouvoir temporel, devant l'aréopage diplomatique, le gouvernement italien s'opposait absolument à la participation du Saint-Siège à toutes les assises futures du Droit des Gens. Si le pape était convoqué, l'Italie s'abstiendrait de paraître, et, par son absence même, rendrait irréalisable tout projet éventuel de réduction générale et proportionnelle des armements. L'abstention italienne pouvait amener l'abstention, plus irrémédiable encore, de son puissant allié, l'Empire allemand. C'était alors l'effondrement de la conférence de la Paix. On se résigna donc à ne pas convoquer Léon XIII pour sauver la conférence elle-même.

Le 11 avril 1899, dans une allocution consistoriale, Léon XIII prononça néanmoins un éloge magnifique de l'initiative du tsar Nicolas II et formula des vœux ardents pour l'œuvre de pacification qu'allaient accomplir les plénipotentiaires rassemblés à La Haye. La reine Wilhelmine prit occasion de ce discours pour rendre, en date du 7 mai, un hommage gracieux et public à l'influence pacificatrice du Saint-Siège et pour solliciter, de la part du pontife, une déclaration solennelle dont lecture pourrait être donnée à la conférence de La Haye. La réponse de Léon XIII à la reine Wilhelmine fut écrite en date du 29 mai, et la jeune souveraine en fit donner lecture publique par M. de Staal, devant tous les plénipotentiaires réunis, aussitôt après la clôture des travaux de la conférence, le 29 juillet. La déclaration capitale du Saint-Père était la suivante : « Pour de telle entreprises, Nous estimons qu'il entre tout particulièrement dans Notre rôle, *non seulement de prêter un appui moral, mais d'y coopérer effectivement*, car il s'agit d'un objet souverainement noble de sa nature et intimement lié avec Notre auguste ministère, lequel, de par le divin Fondateur de l'Église et en vertu de traditions bien des fois séculaires, possède une sorte de haute investiture comme médiateur de la paix... »

Non seulement le Saint-Siège fut exclu de la première conférence de la Paix; mais on trouva moyen de l'exclure des conférences ultérieures qui seraient convoquées pour le même objet. La procédure que la Papauté aurait été, tout naturellement, disposée à suivre eût consisté dans l'envoi d'une adhésion officielle à la convention diplomatique pour le règlement pacifique des conflits internationaux. Les Puissances signataires, en effet, sollicitaient elles-mêmes de pareilles adhésions de la part des Puissances qui n'avaient

pas envoyé de plénipotentiaires à la première conférence de la Paix. Le but était de rendre universel le recrutement de la cour permanente d'arbitrage international. Chaque Puissance qui enverrait son adhésion deviendrait, par le fait même, signataire de la convention ; elle aurait donc, comme les autres signataires, à désigner quatre arbitres pour figurer sur la liste des membres de la cour permanente d'arbitrage ; et, participant ainsi au recrutement de la cour permanente d'arbitrage, chaque Puissance adhérente serait, de plein droit, convoquée aux conférences internationales qui, dans l'avenir, seraient destinées à en étendre et à en perfectionner l'organisation. Par cette voie toute normale, le Saint-Siège pénétrerait sans coup férir dans les aréopages internationaux de l'avenir.

C'est ce que l'Italie, pour les motifs que nous connaissons déjà, voulait empêcher à tout prix. Elle fut secondée dans son entreprise sournoise par certaines Puissances protestantes, notamment par l'Angleterre. Après des débats confus et prolongés, lord Pauncefote fit adopter un article 60, dont la rédaction paraîtrait quelque peu énigmatique à un lecteur profane : « Les *conditions* auxquelles les Puissances qui n'ont pas été représentées à la conférence de la Paix *pourront adhérer* à la présente convention *formeront l'objet d'une entente ultérieure* entre les Puissances contractantes. » En langage clair et intelligible, ce texte veut dire que la porte du palais de La Haye demeure fermée et verrouillée devant le Pape, sans que l'on puisse fournir aucun motif avouable d'une pareille exclusion.

L'article 60 de la convention de 1899 deviendra, dans les mêmes termes, l'article 94 de la convention de 1907, avec une seule modification verbale qui souligne mieux encore l'arbitraire de cet ostracisme. Au lieu de parler des Puissances *qui n'ont pas été représentées à la conférence de la Paix*, on parle des Puissances *qui n'ont pas été conviées à la deuxième conférence internationle de la Paix*. L'exclusion ne frappe plus les Puissances *non représentées*, si elles ont été *conviées*. Pour celles-ci, la faculté d'adhérer et d'entrer n'est pas mise en doute. Mais l'exclusion frappe les Puissances *non conviées* en 1907. Or, toutes les Puissances souveraines existantes à cette époque, absolument toutes, ont été *conviées* à la conférence. Seule, la Papauté n'a pas été *conviée*. Donc, seule, la Papauté est visée par l'article 94 ; seule, la Papauté demeure exclue.

La rédaction primitive du texte de 1899 aurait été plus rigoureuse encore. Elle visait les conditions auxquelles les *États* pourraient adhérer à l'organisation de La Haye, sans prévoir aucune autre catégorie possible d'admission. Or, dans la terminologie actuelle du droit public, le mot *État* suppose nécessairement un territoire, et, depuis la chute du pouvoir temporel, le Pape ne possède plus, en fait, de souveraineté territoriale. Donc, le mot *État* n'est plus applicable au Saint-Siège, tant qu'il demeure privé par l'Italie de son pouvoir temporel, et le Pape se voyait refuser ainsi l'aptitude même à pénétrer un jour dans l'aréopage international de La Haye.

Mais le grand jurisconsulte français Louis Renault obtint, sans que la délégation italienne y fît obstacle, que le mot *Puissance* fût substitué au mot *État*. Le mot *Puissance* est plus large, plus élastique. Il n'inclut pas nécessairement la notion de territoire indépendante. Il est, sans aucun doute possible, applicable et appliqué à la condition présente du Saint-Siège dans la communauté internationale. Donc, moyennant une entente ultérieure entre les Puissances contractantes, le Saint-Siège pourrait juridiquement être admis à désigner des membres dans la cour d'arbitrage de La Haye et à se faire représenter dans les futures conférences de la Paix. Retenons ce petit succès de la cause du bon sens et du bon droit, succès remporté en 1899 et maintenu sans discussion en 1907.

Néanmoins, le Pape était exclu. Cet ostracisme priva l'œuvre de La Haye du plus précieux de tous les concours, du plus enviable de tous les prestiges. Les catholiques et, avec eux, beaucoup d'esprits droits, furent vivement offensés par l'exclusion du Saint-Siège de Rome, arbitrairement écarté d'une entreprise de pacification internationale où tout semblait réclamer particulièrement sa présence et son action. Si les conventions de La Haye n'obtinrent malheureusement pas, dans la conscience des peuples, toute l'autorité morale qu'on devait leur souhaiter, l'exclusion du Pape en est certainement l'une des principales causes.

James Brown Scott, *Les travaux de la Cour permanente d'arbitrage de La Haye*, New-York, 1921 ; Georges Goyau, *Lendemains d'unité, Rome, royaume de Naples*, Paris, 1900 ; Olof Hoijer, *La solution pacifique des litiges internationaux avant et depuis la Société des Nations*, Paris, 1925 ; Yves de La Brière, *L'Organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, Paris, 1924 ; du même, *L'Évolution du Droit des Gens au sujet du passage des troupes belligérantes à travers les territoires neutres*, Anvers, 1925 ; cardinal Mercier, *Correspondance avec le gouvernement général allemand pendant l'occupation*, Paris, 1920 ; Louis Renault, *Les deux Conférences de la Paix de 1899 et 1907*, Paris, 1909 ; Ad. Tanquerey, *Synthèse de la doctrine théologique sur le droit de guerre*, dans le volume collectif *L'Église et le droit de guerre*, Paris, 1922. On trouve les principaux textes des conventions de La Haye dans le t. XCIV des *Questions actuelles*, Paris, 1907.

Yves de La Brière.

LAICISME. — I. Ce qu'est le laïcisme. II. Les lois de laïcité.

I. Ce qu'est le laicisme. — De par la volonté de son divin fondateur, l'Église se compose de « clercs » et de « laïques » (ces deux mots, d'origine grecque, signifient, en fin de compte, « hommes choisis » et « hommes du peuple » : κλῆρος, suffrage ; λαός, peuple. Il s'agit ici d'une société religieuse, du peuple des fidèles, des croyants). Aux clercs sont réservées les fonctions spécifiquement sacrées et la juridiction spirituelle. Pareillement, Jésus-Christ a distingué, pour toujours, le pouvoir spirituel d'avec le pouvoir temporel, la société civile d'avec la société religieuse. « La liberté des laïques, pleine et entière sur le terrain des intérêts temporels, se trouve du même coup grevée d'une double dépendance à l'égard du clergé : l'une, relative aux choses sacrées, dans l'intérieur du temple ; l'autre, plus nuancée mais réelle encore, relative aux questions mixtes, sur le forum. » B. Émonet, *Laïcisme*, dans le *Dict apolog.*, t. II, col. 1770. « Distinction, » avons-nous dit, et non pas « séparation », ni surtout « opposition ». Le clergé entend, en effet, non pas faire bande à part des simples fidèles, ni surtout les asservir et les exploiter odieusement, mais se mettre à leur service et vivre en bonne harmonie avec eux. Comme les religieux de chœur et les frères servants ou convers ou *lais*, clercs ou ecclésiastiques et laïques sont faits pour s'entendre et s'entr'aider.

La laïcisme s'oppose à cette conception chrétienne. Il ne consiste pas proprement en la revendication légitime des droits ou des libertés des laïques, soit comme membres de la société religieuse, soit comme membres de la société civile. Il n'y a pas d'anticléricalisme ou de laïcisme à proprement parler quand les laïques se bornent à combattre l'ingérence abusive ou l'autoritarisme condamnable de clercs oppresseurs. Le laïcisme n'existe que si, théoriquement ou pratiquement, les membres de la société religieuse ou de la société civile entendent rejeter toute dépendance, justifiée et normale, à l'égard du clergé ou des autorités ecclésiastiques. Mais il pourrait y avoir et il y aurait

laïcisme si une communauté catholique, une association cultuelle prétendait exercer le culte sans prêtre ou même simplement commander au prêtre en cette matière. Les organisations de ce genre, que connaissent de prétendues confessions chrétiennes, sont contraires à l'institution du Christ. Il peut y avoir encore et il y a réellement laïcisme, quand en France ou ailleurs, de parti pris, systématiquement, la société civile se constitue, légifère et administre comme si la société religieuse n'existait pas, ou n'avait pas les droits que Jésus-Christ lui a conférés.

Ce dernier laïcisme comporte plusieurs degrés. Plusieurs, même catholiques, sans nier l'institution divine et certains droits de l'Église, déclarent que la société civile n'est jamais tenue de se mettre à son service. D'autres, pour se brouiller moins avec la logique, nient la constitution divine, l'institution divine de l'Église, et même la divinité de son fondateur. D'autres, enfin, rejettent toute religion et nient jusqu'à Dieu lui-même. Si bien qu'il n'y a pas à distinguer entre catholiques, protestants, juifs, musulmans, déistes, athées, etc. : l'État ne connaît que des êtres humains, l'État français ne connaît que des Français. La seule autorité dont s'inspire l'État laïque, l'État neutre, est la Raison, la Science. Qu'il soit démocratique ou non, il ne distingue pas entre ses membres, du moins d'après l'étiquette religieuse qu'ils continuent de porter. Il pourra toutefois et il devra, par des lois d'exception, combattre et réduire à merci les sujets ou les citoyens qui s'obstinent, en vertu d'un prétendu droit divin, à réclamer des privilèges, des droits spéciaux. Et même, pour en finir avec ces gêneurs ou ces survivants d'un autre âge, il pourra et il devra, autant que les circonstances le permettent, non seulement limiter de plus en plus l'influence du clergé, mais chercher, habilement ou brutalement, à briser, à détruire l'Église, ou, s'il le faut, à anéantir la foi au vrai Dieu, pour ne garder que la foi à l'Humanité. Répétons-le, tous les partisans du laïcisme ne vont pas jusqu'à ce radicalisme insensé et effroyable; mais il en est qui ne reculent pas devant ces horreurs. Qu'on lise, s'il est besoin, par exemple *Foi laïque*, Paris, 1912, de Ferdinand Buisson. M. Buisson se complaît même à identifier le laïque avec le républicain et le socialiste. C'est excessif, semble-t-il, et il est des laïques, qui sont des libres penseurs de bon aloi, de purs athées, et qui rêvent d'une dictature absolue, monarchique ou non. L'essence du laïcisme que nous voyons régner autour de nous, c'est, finalement, l'organisation et le fonctionnement de l'État et de la société sans l'Église catholique et sans Dieu.

II. Les lois de laïcité. — Dès 1879, on avait adopté, dans le langage officiel, la formule de l'enseignement public « gratuit, *laïque*, obligatoire », et ce fut pour la loi scolaire du 30 octobre 1886 que le mot *laïque* fut introduit la première fois dans le Code. *Laïque*, *laïcisation*, *laïcisme*, *laïcité*, ces expressions sont aujourd'hui courantes. Et malheureusement, depuis un demi-siècle, les faits répondent au langage. Je parle de notre pays, où le laïcisme, qu'on trouve à d'autres moments et en d'autres pays, ne cesse de réaliser son programme avec une ténacité et un succès tout particuliers. La Russie bolchevique fera peut-être mieux... En France, donc, l'État est sécularisé ou laïcisé : les services publics, qui lui sont essentiels ou non, fonctionnent sans ou contre l'Église, sans ou contre Dieu. Les congrégations religieuses sont mises hors du droit commun et la loi de Séparation, du 9 décembre 1905, tendait même à nier non seulement l'existence du pouvoir spirituel à côté du pouvoir civil, mais l'autorité spirituelle des clercs dans l'intérieur de l'Église.

« Lois laïques » ou « lois de laïcité », c'est tout un : dans sa Déclaration, justement célèbre, du 10 mars 1925, « sur les lois dites de laïcité et sur les mesures à prendre pour les combattre », l'assemblée des cardinaux et archevêques de France s'est servie indifféremment de l'une ou l'autre expression. Cette Déclaration est un acte considérable. A ce titre, et pour l'importance pratique qu'elle revêt, il convient d'en reproduire ici de larges extraits.

1° *Injustice des lois de laïcité.* — Les cardinaux et archevêques commencent par montrer que ces lois sont doublement injustes et que, par conséquent, nous ne pouvons pas les tenir pour des lois.

1. Les lois de laïcité sont injustes d'abord parce qu'elles sont contraires aux droits formels de Dieu. Elles procèdent de l'athéisme et y conduisent dans l'ordre individuel, familial, social, politique, national, international. Elles supposent la méconnaissance totale de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de son Évangile. Elles tendent à substituer au vrai Dieu des idoles (la liberté, la solidarité, l'humanité, la science, etc.); à déchristianiser toutes les vies et toutes les institutions. Ceux qui en ont inauguré le règne, ceux qui l'ont affermi, étendu, imposé n'ont pas eu d'autre but. De ce fait, elles sont l'œuvre de l'impiété, qui est l'expression de la plus coupable des injustices, comme la religion catholique est l'expression de la plus haute justice.

2. Elles sont injustes ensuite, parce qu'elles sont contraires à nos intérêts temporels et spirituels. Qu'on les examine, il n'en est pas une qui ne nous atteigne à la fois dans nos biens terrestres et dans nos biens surnaturels. La loi scolaire enlève aux parents la liberté qui leur appartient, les oblige à payer deux impôts : l'un pour l'enseignement officiel, l'autre pour l'enseignement chrétien; en même temps, elle trompe l'intelligence des enfants, elle pervertit leur volonté, elle fausse leur conscience. La loi de Séparation nous dépouille des propriétés qui nous étaient nécessaires et apporte mille entraves à notre ministère sacerdotal, sans compter qu'elle entraîne la rupture officielle, publique, scandaleuse de la société avec l'Église, la religion et Dieu. La loi du divorce sépare les époux, donne naissance à des procès retentissants qui humilient et déclassent les familles, divise et attriste l'enfant, rend les mariages ou partiellement ou entièrement stériles, et de plus elle autorise juridiquement l'adultère. La laïcisation des hôpitaux prive les malades de ces soins dévoués et désintéressés que la religion seule inspire, des consolations surnaturelles qui adouciraient leurs souffrances, et les expose à mourir sans sacrements.

On pourrait développer ces considérations à l'infini, y ajouter et montrer que le laïcisme, dans toutes les sphères, est fatal au bien privé et public.

Notre devoir est, donc, de combattre les lois de laïcité. Les hommes au pouvoir ont beau, depuis bientôt cinquante ans, les proclamer « intangibles », nous devons en exiger l'abrogation.

2° *Tactique à suivre.* — Dans la lutte qui s'impose à nous, deux tactiques peuvent êtres suivies.

La première consisterait à ne pas heurter de front les législateurs laïcs : à essayer de les apaiser et d'obtenir, qu'après avoir appliqué leurs lois dans un esprit de modération, ils finissent par les laisser tomber en désuétude. Il est possible qu'avec certains hommes investis du pouvoir et moins mal disposés, cette méthode ait quelque chance de succès. On citerait des cas dans l'histoire où elle a réussi. De plus, elle aurait l'avantage de ne point exaspérer les adversaires et de ne point provoquer de leur part des mesures d'autant plus redoutables qu'elles seront inspirées par un sentiment plus irrité. Cependant, cette tactique présente plusieurs inconvénients graves.

1. Elle laisse les lois debout. A supposer qu'un ministère ou plusieurs ministères n'en usent qu'avec bienveillance, ou même cessent d'en user contre les catholiques, il dépendra d'un nouveau Gouvernement de les tirer de l'oubli, de leur rendre leur vigueur et leur efficacité. Danger qui n'est pas imaginaire, car de notre temps le pouvoir passe continuellement d'un parti relativement tolérant à un parti extrême. Il suffit que le premier se soit montré un peu conciliant pour que le second, par réaction, ne garde à notre endroit aucun ménagement. Depuis des années, nous assistons à ce flux et à ce reflux de la persécution religieuse qui, au fond, s'est toujours aggravée. Elle habitue

les esprits, fussent-ils sincèrement catholiques, à regarder comme justes, comme compatibles avec la religion les lois de laïcité; elle favorise ces hommes qui, oscillant perpétuellement entre le laïcisme et le catholicisme, sont prêts à toutes les concessions pour gagner des voix à droite et à gauche, pour entrer dans un ministère et, n'essayant que d'atténuer quelques effets du laïcisme, en laissent subsister le principe, et en pratique lui sacrifient à peu près complètement le catholicisme. On dira qu'une attitude de conciliation nous a valu quelques faveurs particulières. Petits avantages quand on songe à l'immense courant d'erreur et de mal qui envahit les âmes et les entraîne à l'apostasie! Petits avantages qui nous enchaînent et nous empêchent de réagir contre nos adversaires !

2. Les plus malfaisantes de ces lois continuent à agir, quelles que soient les intentions des ministères successifs. Au moment des accalmies apparentes auxquelles nous avons eu trop de confiance, les écoles athées fonctionnaient sans arrêt; on préparait des dossiers contre les ordres religieux, et l'attribution des biens ecclésiastiques se poursuivait sournoisement et sûrement.

3. Cette politique encourage nos adversaires qui, comptant sur notre résignation et notre passivité, se livrent chaque jour à de nouveaux attentats contre l'Église. En somme, les lois de laïcité se sont multipliées au point de réduire chaque jour davantage la reconnaissance du domaine divin sur nous et le champ de nos droits et de nos libertés. Ces pensées frapperont singulièrement quiconque se rappellera la série des lois dont nous sommes les victimes, quiconque invoquera le témoignage de l'histoire pendant le dernier demi-siècle.

C'est pourquoi la majorité des catholiques vraiment attachés à leur foi demande qu'on adopte une attitude plus militante et plus énergique. Elle demande que sur tous les terrains, dans toutes les régions du pays, on déclare ouvertement et unanimement la guerre au laïcisme et à ses principes jusqu'à l'abolition des lois iniques qui en émanent; que, pour réussir, on se serve de toutes les armes légitimes.

3° *Moyens à employer.* — Les cardinaux et archevêques en indiquent de trois sortes :

L'action sur l'opinion, qui s'exercera par la propagande de la vérité, par la dénonciation des préjugés qui égarent le peuple en l'aveuglant, par les démonstrations extérieures;

L'action sur les législateurs, qui s'exercera par des pétitions envoyées aux députés, aux sénateurs, et même, si l'on écoute « des personnages considérables », par le refus de nos voix « aux candidaits qui ne seraient pas, en théorie et en pratique, les adversaires du laïcisme et des œuvres neutres. Dans l'esprit de ces hommes graves, la théorie du moindre mal, poussée au delà des bornes, nous a valu des échecs et des malheurs de plus en plus irréparables que nous aurions pu conjurer, au moins en partie, par une attitude plus ferme »;

Enfin, l'action sur le Gouvernement qui s'exercera par des protestations, des délégations envoyées aux titulaires de l'autorité, etc.

Pour effacer de notre Code des lois qui, suivant l'expression de Mgr Landrieux, évêque de Dijon, nous mènent « du laïcisme au paganisme », nous ne devons reculer devant aucun effort, aucun sacrifice. « Nos cadres — paroisses, diocèses, provinces ecclésiastiques — sont préparés. Ce qui a trop manqué jusqu'ici aux catholiques, c'est l'unité, la concentration, l'harmonie, l'organisation des efforts. N'auront-ils pas assez d'abnégation pour former un corps compact qui travaillera avec ensemble sous la direction de leurs supérieurs hiérarchiques? »

La lettre pastorale, en date du 14 septembre 1909, des cardinaux, archevêques et évêques de France « sur les droits et les devoirs des parents relativement à l'école », sans produire tous les heureux effets qu'on pouvait en attendre, n'a point passé inaperçue. Peut-être la déclaration du 10 mars 1925, qui s'en prend, non plus seulement à un groupe de lois laïques, mais à toute l'œuvre de neutralité mensongère et de laïcité irréligieuse qui nous perd, produira-t-elle de meilleurs résultats encore.

La fête du Christ-Roi, que Pie XI vient d'instituer si opportunément par l'encyclique *Quas primas* du 11 décembre 1925, ne saurait, à cet égard, que produire de bons fruits : le culte du Christ-Roi, en refaisant aux catholiques une mentalité saine et en leur rappelant leur devoir, sera, comme le dit le souverain pontife, un puissant moyen de lutte contre cette « peste de notre époque » qu'est le laïcisme.

Il est grand temps d'agir, en France surtout. Quand, en effet, un peuple est, comme le nôtre lors de la dernière guerre, le seul de tous les belligérants à refuser de prier officiellement tandis qu'il est en péril de mort, ce fait de *laïciser la guerre* — le premier du même genre, probablement, que signale l'histoire — est tristement significatif...

Outre l'article de B. Émonet, cité plus haut, on lira avec profit Eugène Tavernier, *Cinquante ans de politique. L'œuvre d'irréligion*, Paris, 1925. Quant à Georges Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, 1925, il dénote un tel parti pris d'anticatholicisme qu'il n'est guère à consulter.

J. Bricout.

LALLEMANT Louis, jésuite français. — I. Vie. II. Doctrine. III. Influences.

I. Vie. — Il est né à Châlons-sur-Marne en 1587; son père, bailli de « la comté » de Vertus, apanage autrefois des filles de France, l'envoya au collège des jésuites de Bourges. « Dieu, dit son historien, lui avait donné toutes les dispositions de la nature et de la grâce... Tout enfant qu'il était, il pratiquait le recueillement intérieur, sans le connaître : Il faut, disait-il, que je demeure toujours chez moi; il n'en faut jamais entièrement sortir. Même dans les récréations, le désir de la perfection lui causait de si grands transports que son visage en paraissait tout enflammé, ses yeux étincelaient et il était obligé de quitter la compagnie pour s'aller abandonner au mouvement de la grâce. » Champion, *Op. cit.*, p. 7, 8. Il fit à Verdun une seconde année de rhétorique, entra en 1605 au noviciat de la Compagnie de Jésus à Nancy; un mal de tête et d'estomac l'ayant empêché d'être appliqué selon la coutume à la régence des petites classes, il fit de suite la philosophie et la théologie à Pont-à-Mousson. Quand, en 1616, la province de Champagne, Bourgogne et Lorraine fut détachée, il resta en celle de France, fit profession à Paris le 28 octobre 1621, enseigna trois ans la philosophie, quatre ans les mathématiques, trois ans la théologie morale, deux ans la scolastique à Paris. Ensuite, il fut quatre ans recteur au noviciat et maître des novices; enfin, et c'est la partie la plus importante de sa vie parce qu'il eut l'occasion d'y expliquer sa doctrine, il fut pendant trois ans directeur du second noviciat, que les jésuites font après dix ans de ministère et qu'ils appellent le troisième an; il fut quelques mois seulement recteur du collège de Bourges, où il mourut le 5 avril 1635, à 48 ans, épuisé par le travail et des austérités corporelles qui surpassaient ses forces. Il possédait les plus rares talents pour le gouvernement et la direction; d'une très haute vertu, il est « un des hommes qui a le mieux su la vie spirituelle... Ses novices admiraient en lui ce rare talent de science infuse, cette abondance et cette variété de connaissances surnaturelles, qu'on voyait bien qui ne venaient que de son union avec Dieu ». *Ibid.*, p. 34.

II. Doctrine. — Lui-même n'a rien écrit de la doctrine qu'il pratiquait avant de l'enseigner et dans laquelle tout est à considérer :

1° *La manière dont elle est connue.* — Parmi les novices du troisième an qui profitèrent le plus de ses leçons, il faut citer les PP. Rigoleuc, Huby, Surin qui

les ont conservées manuscrites; plus de cinquante ans après, le P. Champion les publia en deux volumes : *Vie du P. Rigoleuc*, 1686, et *Doctrine spirituelle du P. Lallemant*, 1694. Celui-ci s'explique ainsi : « Ce que j'en rapporte est appuyé sur le témoignage public de tous ceux qui l'ont connu et surtout de ses disciples, et les grâces intérieures qu'on n'a pu apprendre de lui-même ont été remarquées par quelques-uns de ses confesseurs et de ses plus intimes amis, » les PP. Meslant, Bagot, Voher, Grand-Ami. « Quant à la doctrine spirituelle, elle a été fidèlement recueillie par le P. Jean Rigoleuc qui, loin de lui ôter de sa force, ni de son onction, lui en a plutôt ajouté. Le recueil qu'il en avait fait a été gardé par un autre saint homme... le P. Vincent Huby qui m'a engagé à entreprendre les petits ouvrages. » *Op. cit.*, *Avertissement.* Il a ajouté un cahier écrit de la main du P. Surin.

2° *La doctrine elle-même.* — Le P. Lallemant commence par ce qu'il appelle « la vue de la fin ». Dieu seul étant capable de nous rendre heureux même en ce monde, « nous avons dans le cœur un vide que toutes les créatures ne sauraient remplir; » vouloir écouter leur appel, « c'est comme si, le lit de la mer étant vide, quelqu'un prenait dans sa main pour le remplir. » Dieu s'applique plus au gouvernement surnaturel d'un cœur où il règne qu'au gouvernement naturel de tout l'univers et qu'au gouvernement civil de tous les empires. On reconnaît, un peu modifiée, la Méditation fondamentale des *Exercices*. Il faut donc procurer avant tout le règne de Dieu, pour cela :

1. Tendre à la perfection de son état. Quand il définit le but de la Compagnie, on croirait entendre le P. de Bérulle (né en 1575), dont il partageait la dévotion au Verbe incarné au point que toutes les puissances de son âme étaient remplies de sa personne adorable, de ses états, de ses mystères. « Dieu le Père, dit-il, a donné la Compagnie de Jésus à son Fils pour l'aimer et pour l'honorer et notre Institut imite et honore toutes les parties de la vie de Jésus-Christ. » Comment le faire sans tendre à la perfection, qu'il regarde comme « inséparablement attachée au salut d'un religieux »? Comme il s'adresse à des religieux déjà formés, il n'a aucun ménagement à garder et les classe en trois catégories possibles : les médiocres, qui « ne refusent rien à leurs sens, accomplissent leurs fonctions par manière d'acquis »; les bons, qui « font soigneusement ce qui est de l'extérieur, mais avec peu d'application intérieure »; les parfaits, « dépouillés de tout désir, indifférents à tout, se contentant de tout et ne voulant que le bon plaisir de Dieu. » Les pages où il parle de ces trois états sont d'une psychologie très perspicace : c'est ordinairement pendant le troisième an que l'on se décide à « franchir le pas ». Après s'être consacré au *service* de Dieu, on se dévoue à la *perfection de son service*. Mais parfois « on dit que l'on tend à la perfection et dans le fond l'on n'y tend pas. » Et après il arrive que « la ferveur et la régularité qu'on témoigne ne plaisent pas à ceux qui n'ont point la conscience si tendre... on s'ennuie d'aller contre le courant, on se relâche... et l'on suit comme auparavant le train commun des imparfaits. » Second principe, section II, *passim*.

2. Estimer plus la contemplation que l'action. Il pose en principe « qu'un homme d'oraison fera plus en un an qu'un autre en toute sa vie. » Comme il éprouvait sans doute quelque difficulté à en bien persuader ses disciples, impatients d'agir, il leur donne des raisons : « Nous devons imiter la vie intérieure de Dieu en ce qu'il a au dedans de soi une vie infinie. Ensuite de quoi, il agit au dehors, par la production et le gouvernement de l'univers, sans que cette action extérieure cause aucune diminution dans sa vie intérieure. » *Ibid.*, p. 292. Il répète souvent : « Notre principale occupation sera toujours la vie intérieure. Il faut modérer tout le reste selon le principal qui est l'intérieur... Quand nous en serons venus à posséder Dieu, nous pourrons donner une plus grande liberté à notre zèle. » Qu'on ne cède donc pas aux démangeaisons du zèle, qu'on ne prenne pas l'initiative de telle ou telle œuvre. Mais, si le supérieur commande, s'il donne trop à faire, on peut demander d'être en partie déchargé, la Providence pourvoit au besoin, le ministère entrepris pour obéir ne peut éloigner de Dieu : « Il faut joindre ensemble de telle sorte l'action et la vie extérieure avec la contemplation et la vie intérieure, que nous donnions à celle-là à proportion que nous aurons plus ou moins de celle-ci... Si nous avons beaucoup d'oraison, nous donnerons beaucoup à l'action... si nous n'avons que fort peu d'intérieur, nous ne donnerons *rien du tout* à l'extérieur, à moins que l'obéissance n'ordonne le contraire. » *Ibid.*, p. 314.

3. Veiller à la pureté du cœur. Rigoleuc dit « à la garde du cœur », ce qui indique mieux le soin qu'on doit apporter « à n'avoir rien dans le cœur qui soit tant soit peu contraire à Dieu et à l'opération de la grâce, » à agir toujours par des principes surnaturels. Pour y arriver, l'examen de conscience qui arrive après coup ne suffit pas, il faut l'application de l'esprit aux diverses parties d'une action à mesure qu'on la fait, car il s'agit de réduire « la malice infinie » qui est en nous, de découvrir ce qui se cache en nous « d'idées fausses, de jugements erronés, d'affections déréglées, de passions ». Ce n'est pas trop de marquer par écrit ses fautes plusieurs fois par jour, de se confesser tous les jours comme le Père faisait et conseillait de faire à ceux qui voulaient avancer dans les voies de la perfection.

4. Suivre la conduite du Saint-Esprit. Quand la nature est ainsi vide d'elle-même, elle subit beaucoup mieux l'influence divine : « Que ce soit Dieu seul qui conduise toutes nos puissances et tous nos sens. » Quand une âme s'abandonne à la conduite du Saint-Esprit, peu à peu celui-ci l'éclaire, « elle n'a plus autre chose à faire que de laisser faire à Dieu en elle et par elle ce qui lui plaît. » Elle doit alors se diriger non seulement par les lumières de la foi, mais par les dons du Saint-Esprit, dont Lallemant fait une étude très approfondie. Aussi faut-il donner beaucoup d'attention aux inspirations divines qui suffisent avec peu de lectures; dans les cas de conscience, faire plus de fond sur les lumières du Saint-Esprit que sur les raisonnements humains. Il est à craindre que les supérieurs « suivent quelquefois trop la prudence humaine, » c'est l'esprit intérieur et non les ordonnances qu'il faut augmenter dans la Compagnie.

3° *L'époque où cette doctrine fut enseignée.* — Si un tel enseignement n'est pas tout à fait nouveau, « la disposition des matières, dirait Pascal, est nouvelle, » le style original, l'époque intéressante à considérer. Lallemant dirigeait les Pères du troisième an en 1630, plus de 20 ans avant les *Provinciales*. « Dans le huis clos de leur chapitre, ces jésuites ont une singulière façon de s'entraîner à la morale relâchée. Le « Bon Père » des *Petites lettres* était là sans doute. Il n'a pas bronché cependant. » Bremond, *op. cit.*, p. 15.

Quand il fut livré au public soixante ans plus tard, l'heure semblait mal choisie pour des traités de ce genre; ridiculisés par les jansénistes, les mystiques battaient en retraite, le quiétisme commençait, Rome se montrait sévère à toute subtilité. Les deux livres du P. Champion ont dû être, de la part des supérieurs, enclins dans un ordre voué à l'action à préférer les ascètes aux mystiques, soumis à une critique rigoureuse, qui n'y trouva rien à reprendre, moins qu'en 1630 où les novices, semble-t-il, arrivaient quelquefois prévenus contre la doctrine de leur maître.

III. Influence. — Le P. Lallement fit école, en effet; il fut « entre les jésuites de France ce que le P. Alvarez fut entre ceux d'Espagne. » Joignant à la connaissance la pratique de la théologie mystique, il eut comme lui pour disciples les hommes les plus spirituels et les plus intérieurs que la Compagnie ait possédés. Ceux qui avaient fait sous lui leur premier ou leur second noviciat se sont communément distingués des autres par l'amour du recueillement et de la vie intérieure. Il contribua à former un groupe assez nettement distinct, une élite, un peu particulière dans l'ordre si l'on veut, mais singulièrement intéressante, qui exige une abnégation plus totale et insiste sur les dures exigences de la vie mystique. Nous avons nommé déjà les PP. Rigoleuc, Huby, Surin, Champion; il faut ajouter le P. Guilloré qui effraie presque par l'inquiète pénétration de ses analyses, l'impitoyable sévérité de ses conseils, les PP. Paul Le Jeune, Paul Ragueneau, fameux tous deux dans l'histoire de la Nouvelle-France, Jacques Nouet, Julien Maunoir, Crasset, Maillard, Nepveu...

Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. v; Champion, *La doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Paris, 1908; Pierre Bouvier, *Dict. de théol. cath.*, t. viii, col. 2459.

A. Molien.

LA LUZERNE (**César-Guillaume**, cardinal **de**). — Naquit à Paris le 17 juillet 1738 et y mourut le 27 juin 1821. Il était évêque de Langres depuis 1770, lorsque son clergé le choisit pour le représenter aux États généraux. Là il fit preuve, ainsi qu'à la Constituante, d'une activité opportune et d'une sage modération. Autant il se montra opposé à la Constitution civile du clergé et au serment qui s'y rapportait, autant il fut conciliant vis-à-vis des autres serments qui furent demandés, de 1792 à 1799, au clergé insermenté, estimant que ce « sont là questions de politique, où les principes relatifs à la constitution divine de l'Église en sont pas engagés. » Cf. J. Charonnet, *Mgr de La Luzerne et les serments pendant la Révolution*, Paris, 1918. Après les journées des 5 et 6 octobre 1789, de La Luzerne avait quitté l'Assemblée pour se retirer dans son diocèse; bientôt il dut se réfugier en Suisse, puis en Autriche et en Italie. Au moment du Concordat, il donna au pape la démission demandée, « mais sa fidélité à l'ancien régime le retint en Italie jusqu'en 1814. Louis XVIII lui rendit son titre de duc et pair, lui obtint la dignité cardinalice en 1817, le choisit comme ministre, lui faisant ainsi prendre part aux négociations du Concordat de 1817, et lui rendit son siège de Langres. » M. L. Marchal, *Dict. de théol. cathol.*, t. viii, col. 2466, ajoute : « Ses œuvres sont très nombreuses, elles sont solides, brillantes; de La Luzerne est un des meilleurs apologistes de l'Église au début du xix^e^ siècle. Une édition incomplète de ses ouvrages a été publiée à Lyon et Paris, en 1847, en 10 vol. in-8°. » Bornons-nous à mentionner : *Considérations sur divers points de la morale chrétienne*, 5 vol., Venise, 1799; 4 vol., Paris, 1829; *Dissertations sur la vérité de la religion, sur les prophéties, sur l'existence et les attributs de Dieu, sur la spiritualité de l'âme et sur la liberté de l'homme, sur la loi naturelle et sur la révélation en général*, 6 vol., Langres 1802-1810; *Explication des évangiles*, 5 vol., Lyon, 1807.

J. Bricout.

LAMARTINE (**Alphonse-Marie-Louis de**). — Naquit à Mâcon le 21 octobre 1790. Il passa son enfance à Milly dans une petite terre de famille, choyé par une mère très pieuse et très tendre, des sœurs charmantes, un père affectueux et doux, un bon prêtre instruit et sensible qui lui donna ses premières leçons. A onze ans, on décida de l'envoyer au lycée de Lyon terminer ses études. Il ne put se faire à la rude discipline qui régnait alors dans l'Université. On le mit au petit séminaire de Belley où il demeura jusqu'en 1808. Il revint ensuite dans sa famille, à Milly et à Saint-Point, lut beaucoup la Bible, Chateaubriand, J.-B. Rousseau, Bernardin de Saint-Pierre, Ossian, Le Tasse, J.-J. Rousseau, fit des vers, chassa, rêva et commença même une intrigue amoureuse qui obligea ses parents à l'éloigner. Il visita l'Italie et séjourna à Naples (1811-1812), où il s'éprit de « Graziella ». Au retour des Bourbons, il s'engagea dans les gardes du corps. Démissionnaire forcé pendant les Cent-Jours, il ne reprit pas de service au retour définitif de Louis XVIII. En septembre 1816, il rencontra à Aix-les-Bains la femme du physicien Charles, l' « Elvire » des *Méditations*, la « Julie » de *Raphaël*. Depuis longtemps déjà il s'exerçait à la poésie. Il avait entrepris, un peu au hasard de l'inspiration, des tragédies, des élégies, un poème épique, toutefois rien n'aboutissait. Ce sera d'ailleurs la caractéristique de toute sa carrière littéraire comme de sa carrière politique qu'il commencera toutes choses brillamment et n'en portera aucune à sa dernière perfection. Il manque trop d'esprit de suite, de volonté.

En 1820 pourtant, il se décida à publier un recueil de ses meilleures pièces, ce furent les *Méditations*. Le succès fut prodigieux, inouï. C'est que le jeune auteur jetait dans le concert poétique une note toute nouvelle et qui répondait merveilleusement à celle que depuis vingt ans Chateaubriand faisait entendre dans sa prose harmonieuse et inspirée. Les poètes alors en vogue, Népomucène Lemercier, Casimir Delavigne, et, avant eux, Ducis, Parny et Delille qui venaient de mourir, continuaient avec plus d'application que de bonheur la tradition classique appauvrie par le rationalisme du xviii^e^ siècle. Ils diluaient laborieusement en vers corrects et froids des pensées banales et des sentiments convenus. Lamartine au contraire s'inquiète médiocrement de correction, il a horreur des banalités et ignore totalement la peine de composer. Ses vers jaillissent comme le cri d'un cœur oppressé, mélodieux comme un chant de harpe éolienne et tout frémissants encore de la passion qui a fait vibrer l'âme. Ils éveillent des résonances infinies au plus profond de la sensibilité et bercent délicieusement les rêves mélancoliques de bonheur idéal qui éclosent dans les imaginations délicates. D'autre part, ils ne brisent pas avec les traditions prosodiques comme le feront par exemple ceux de Victor Hugo. « Lamartine, dit Brunetière, est à peine un romantique, ou même j'ose dire qu'il ne l'est pas du tout. » En tout cas, il ne l'est pas dans la partie technique de son œuvre, et s'il charma ses contemporains par la nouveauté de ses accents, il ne les étonna ni par les hardiesses de son style ni par l'étrangeté de ses rythmes.

Son originalité la plus grande — et qui fit son succès et qui fait une partie de son mérite — est dans le don qu'il a de tout idéaliser. « Il y a en lui, dit Brunetière,— du fait un peu de son éducation, mais surtout de sa nature, — une étrange, mais admirable et heureuse incapacité de rien retenir ou de rien voir de plat et de vulgaire, de ridicule et de laid, de mesquin et d'odieux. Le vice même existe à peine pour lui; il en a seulement entendu parler; et, comme il l'a dit quelque part :

> Son âme est un foyer qui brûle et qui parfume
> Ce qu'on jette pour la ternir.

Cela est admirable, en effet; l'un des charmes les plus séduisants de Lamartine, c'est qu'il se tient toujours dans les régions élevées et garde un noble et généreux optimisme. Cela est admirable, à la condition pourtant de ne rien exagérer. Or, malheureusement, Lamartine exagère. Il en tient pour les billevesées de J.-J. Rousseau et plus encore de B. de Saint-Pierre

sur la bonté naturelle de l'homme. Il ferme obstinément les yeux sur le dogme du péché originel et en nie pratiquement toutes les conséquences. Comme pourtant ces conséquences existent, et qu'il y a des vices, et qu'il y a des souffrances, et que tout ne va pas pour le mieux dans le meilleur des mondes, il s'arrange pour voiler le vice, idéaliser la souffrance et présenter toutes choses sous un jour favorable. A ce jeu, la logique, le bon sens, la morale et la religion reçoivent facilement quelques accrocs.

Aussi, bien qu'on ait dit de Lamartine qu'il était un poète essentiellement religieux, bien qu'on le répète encore, ne peut-on se fier à son orthodoxie. Il a de beaux élans religieux, des accents touchants de confiance en Dieu, d'amour fraternel; il est religieux par sentiment — et même par *sentimentalité*, si, comme le dit Brunetière, « l'amour, pour Lamartine, c'est vraiment Dieu rendu sensible au cœur », s'il est vrai « qu'il ne croirait pas s'il n'aimait pas » — il a le cœur docile à la piété tendre et confiante. Mais son esprit se ferme à demi aux enseignements précis de la foi. Cela un peu par la faute de Lamennais dont l'*Essai sur l'indifférence* (1817) a fait sur son esprit une fâcheuse et profonde impression. Dans les *Méditations* (1820), les *Nouvelles Méditations* (1823), les *Harmonies poétiques et religieuses* (1830), le plus chrétien cependant de ses livres, le *Dernier Chant du Pèlerinage d'Harold* (1825), la *Mort de Socrate* (1823) et les *Recueillements poétiques* (1839), on relève plus d'un trait de scepticisme, des cris de révolte, des plaintes d'orgueil blessé et surtout des tendances panthéistes et humanitaires dont le moins que l'on puisse dire est qu'elles ne furent pas sans danger. On doit relever aussi un défaut dont Lamartine s'est d'ailleurs accusé dans ses *Recueillements poétiques* en ces termes :

> Frère, le temps n'est plus où j'écoutais mon âme
> Se plaindre et soupirer comme une faible femme,
> Qui de sa propre voix soi-même s'attendrit,
> Où par des chants de deuil ma lyre intérieure
> Allait multipliant, comme un écho qui pleure,
> Les angoisses d'un seul esprit...
>
> Ma personnalité remplissait la nature :
> On eût dit qu'avant elle aucune créature
> N'avait vécu, souffert, aimé, perdu, gémi,
> Que j'étais à moi seul le grand mot du mystère .
> Et que toute pitié du ciel et de la terre
> Dût rayonner sur ma fourmi.

Péché avoué est, dit-on, à demi pardonné; n'insistons pas. Aussi bien l'étalage du moi est, chez Lamartine, beaucoup plus discret que chez les romantiques ses contemporains. Toujours est-il que de bonne heure le poète se rendit compte qu'il ne pouvait recommencer indéfiniment *Le lac*, *Le vallon*, *Le crucifix*, *L'automne*, l'*Hymne au Christ*, l'*Hymne de la mort* et tant d'autres odes et tant d'autres élégies d'ailleurs très belles.

En 1820, il avait épousé une anglaise, Eliza Birch, qui fut pour lui une compagne admirable. Après quelques années passées en Italie comme secrétaire d'ambassade à Florence, il entreprit un voyage en Orient. La mort inopinée de sa fille et son élection de député à Bergues le rappelèrent en France (1833). Deux ans, plus tard il publiait les *Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient* (1835). Ce livre où abondent les descriptions colorées et brillantes fait sournoisement leur procès au catholicisme et à toute religion révélée. Il fut mis à l'Index en même temps que *Jocelyn* qui venait de paraître (décret du 22 septembre 1836).

Jocelyn est une idylle romanesque dont le sujet fut probablement suggéré à Lamartine par le souvenir de son vieux précepteur, l'abbé Dumont. Le poète a arrangé les choses évidemment, mais ne les a pas tournées à l'édification, tant s'en faut. Sans doute il y a de belles pages sur la mission du prêtre, des épisodes saisissants comme l'ordination dans les cachots de la Terreur, et surtout le poème splendide des *Laboureurs*, mais l'ensemble est nettement contraire à l'esprit et à l'enseignement catholique. Cela tient peut-être à l'idée philosophique qui avait guidé Lamartine. Il se proposait d'écrire une vaste épopée où il montrerait l'humanité déchue s'épurant peu à peu, se rachetant, se divinisant par la souffrance librement acceptée. Inutile de souligner ici tout ce que cette conception, qui ne tient pas compte de la Rédemption, a d'antichrétien. *Jocelyn* était le dernier épisode de cette épopée.

La chute d'un ange, qui parut peu après (1838), en était le premier. On trouve de tout dans ce poème interminable, du meilleur et du pire, de frais tableaux idylliques et des scènes répugnantes de carnage ou de volupté, de beaux vers admirablement frappés et de la mauvaise prose à peine rimée, une belle définition de Dieu et tôt après la négation brutale de toute révélation, de tout miracle et en particulier du miracle eucharistique (*Huitième vision*, p. 214, 215), enfin du panthéisme. Il fut mis à l'Index la même année qu'il parut.

En même temps qu'il se livrait à ces travaux littéraires, qui n'étaient pour lui, dit Faguet, « qu'un divertissement très élevé », il remplissait avec zèle son mandat de député. Il parle un peu sur toutes les questions, l'enseignement, les rentes, la question d'Orient, les chemins de fer, la betterave, le retour des cendres de Napoléon, etc. : toujours il se fait écouter, et presque toujours il mérite d'être écouté. Au début, quand on lui a demandé où il siégerait, il a répondu plaisamment : « Au plafond. » Il signifiait par là qu'il comptait bien se tenir au-dessus des intérêts de parti et pendant un certain temps en effet il tint parole. Mais peu à peu son libéralisme le conduisit dans les rangs de l'opposition et l'y fixa. Ses convictions royalistes s'en allèrent en même temps et du même pas que ses convictions religieuses. Il devint républicain, humanitaire, vaguement socialiste, en même temps que sa foi chrétienne, d'ailleurs assez imprécise, sombrait dans un rationalisme vaguement panthéiste. En 1847, il lança son *Histoire des Girondins*, qui fut accueillie avec enthousiasme par tous les ennemis de Louis-Philippe. L'année suivante, éclatait la Révolution. Lamartine, au comble de la popularité, fut porté à la tête du gouvernement provisoire. Il prit le ministère des Affaires étrangères et de tout son pouvoir travailla au rétablissement de l'ordre. On peut dire, sans exagération, qu'il dut au prestige de son éloquence enflammée, d'exercer une sorte de dictature et qu'il sauva la France.

L'élection du prince Napoléon à la présidence de la République et bientôt après le coup d'État du 2 décembre l'éloignèrent pour toujours de la scène politique. Il y avait joué un rôle brillant, un rôle qui l'avait couvert de gloire, mais qui, on doit le dire, à son honneur, ne lui avait été d'aucun profit. Depuis longtemps ses finances personnelles étaient obérées, elles furent après le coup d'État complètement ruinées et, qui plus est, il restait endetté à plusieurs millions. Pour satisfaire ses créanciers et vivre, il s'attela courageusement à des besognes de librairie. Il publia successivement, de 1856 à 1869, les livraisons mensuelles de son *Cours familier de littérature* où étincellent des beautés de premier ordre au milieu de pages mornes et de théories indigestes; des *Confidences* (1849) et de *Nouvelles Confidences* (1851); de nombreuses *Histoires* qui n'ont vraiment aucun intérêt; enfin, quatre petits romans autobiographiques, *Raphaël* (1849), *Graziella* (1851), *Geneviève* (1851), *Le tailleur de pierre de Saint-*

Point (1851). Les deux premiers sont décidément trop idéalistes et à la fois trop passionnés. Le dernier traite de matières philosophiques et théologiques où, quoi que prétendent Brunetière, Faguet et M. Lanson, Lamartine n'entendait goutte. Seul, *Geneviève*, à part une page ou deux, est irréprochable. Toutes ces publications n'empêchaient pas que Lamartine s'endettât de plus en plus. Le gouvernement impérial lui fit voter en avril 1867 « la rente viagère d'un capital de 500 000 francs. » Il mourut le 28 février 1869 très chrétiennement. Il appartenait à l'Académie française depuis 1830.

Tous les historiens s'accordent à reconnaître que rarement plus noble caractère illustra la politique et les lettres. Son désintéressement et sa modestie furent magnifiques. Après le succès étourdissant des *Méditations*, il aurait pu s'affirmer chef d'école. Il n'en fit rien. Il se défendit toujours d'en rien faire. De même, après le succès de ses attaques éloquentes contre la monarchie de Louis-Philippe, il aurait pu se mettre à la tête d'un grand parti et asseoir sa fortune politique — et aussi celle du pays — sur des bases solides. Il ne sut pas le faire, il ne le voulut pas. Sans lutte, il rentra dans la vie privée et nous avons vu qu'il y rentra plus pauvre qu'il n'en était sorti. Ce fut vraiment un noble caractère d'homme politique.

Ce fut aussi un noble poète et un lyrique de génie, ou mieux, comme disait Jules Lemaître : « Notez bien que Lamartine est plus qu'un poète, c'est la poésie toute pure. » Cela est vrai, mais justement parce que sa poésie coulait de source, il ne se préoccupa pas assez ni d'art ni de discipline, il ne sut gouverner ni sa pensée, ni son cœur; il laissa volontiers sa plume courir au gré de l'inspiration, et tant mieux si l'inspiration était forte et saine, mais tant pis si elle était médiocre ou d'une qualité douteuse. Aussi laisse-t-il une œuvre où trop de fautes de goût, trop de négligences, trop d'erreurs de tout genre, trop de pages enfin scabreuses, banales, incorrectes, malsaines se mêlent à des modèles achevés du plus pur lyrisme, à des envolées oratoires d'une puissance merveilleuse, à des pages d'une beauté unique dans notre littérature.

Léon Jules.

LAMBERT (*Lambertus*). — Lambert naquit à Maëstricht au VII^e^ siècle. Pris en affection par l'évêque Théodard, il grandit dans la pratique de la vertu et l'acquisition de la science ecclésiastique. En 669, Théodard fut assassiné et Lambert dut accepter sa succession. Il ne demeura pas longtemps paisible possesseur de son siège. Chassé et remplacé par un intrus, il se retira à l'abbaye de Stavelot, où durant sept années il mena la vie d'un fervent religieux. Rappelé à Maëstricht, en 681, par Pépin d'Héristal, Lambert reprit ses fonctions épiscopales, travailla à la conversion des Taxandres, habitants du pays de Midlebourg. Il mourut victime de la vengeance d'Alpaïs, concubine de Pépin d'Héristal, à laquelle il avait reproché les désordres de sa conduite. Des assassins le mirent à mort, au village de Liége, au moment où il sortait de l'oratoire des Saints-Côme-et-Damien 17 septembre 708 ou 709). Le corps, transporté à Maëstricht, fut inhumé dans l'église de Saint-Pierre. Mais, en 720, Hubert, successeur de Lambert, fit rapporter le corps à Liége, où il établit le siège épiscopal. Lambert devint ainsi le patron du diocèse de Liége.

J. Baudot.

LAMENNAIS (**Féli et Jean**). — I. Jeunesse de Lamennais. II. De la publication de l'*Essai* à la fondation de l'*Avenir*. III. De la fondation de l'*Avenir* à l'encyclique *Mirari vos*. IV. Rupture avec Rome. Dernières années et derniers écrits de Lamennais.

I. Jeunesse de Lamennais. — Félicité-Robert de La Mennais naquit à Saint-Malo, le 29 juin 1782; il était fils de Pierre-Louis Robert de La Mennais et de Gratienne Lorin, dont le père était conseiller du roi et sénéchal de la juridiction de Saint-Malo. Dans la première période de sa vie, Lamennais signa ses lettres et ses écrits : F. de La Mennais. Plus tard, quand il eut pris position pour la démocratie, il signa simplement : F. Lamennais. C'est l'orthographe qui a prévalu. Il eut plusieurs frères et sœur, parmi lesquels nous distinguerons Jean-Marie (né en 1775), qui devait exercer sur lui une si grande influence.

Élevé jusqu'à l'âge de six ans par une mère profondément pieuse, on voit de bonne heure s'accuser en lui une sorte d'exaltation mystique qui, à une certaine période de sa vie, se développera avec une inquiétante intensité. Il se plaisait à dresser en des lieux écartés des autels sur lesquels il plaçait une statue de la sainte Vierge. Il y passait des heures entières, et souvent on l'y surprit à genoux. Aussi ses camarades l'avaient-ils surnommé « le Bigot ». Il était d'une humeur inquiète, irritable, et menait déjà une vie solitaire. Il s'échappait fréquemment de la maison paternelle pour courir sur la grève, où il égarait au hasard les rêves de sa féconde imagination. On pouvait dire de lui, comme on l'a dit de l'auteur des *Martyrs*, que sa première école, ce fut l'école *buissonnière* ou plutôt *sablonnière*. On ne s'instruit guère à pareille école. Aussi Féli apprit-il très tardivement à lire. Son oncle, Robert des Sandrais, tenta alors la difficile éducation de son indisciplinable neveu. Et pour cela, il emmena Féli dans une de ses propriétés, distante de Dinan d'environ dix kilomètres, la Chesnaie. Il y perdit à peu près toute sa peine. Quelques leçons de français et rudiments de latin ouvrirent pourtant l'esprit de Féli. Celui-ci ne se mit franchement à l'étude que lorsque son oncle, découragé, eut pris le parti de l'enfermer dans sa bibliothèque. Livré à lui-même, il ouvrait tous les livres, bons ou mauvais, plutôt les mauvais que les bons, surtout ceux du XVIII^e^ siècle. La passion de la lecture — et sans autre maître que lui-même — lui fit faire de si rapides progrès que bientôt il fut en état de lire couramment les classiques latins, sans excepter Tacite, son auteur de prédilection. Vint la Révolution. Lorsque la persécution religieuse qui sévit sous la Terreur se fut un peu ralentie, un prêtre, ami de sa famille, entreprit de le disposer à sa première communion. Féli n'était guère préparé par ses lectures à cet acte religieux. Comme il avait besoin de se confier à une âme plus forte que la sienne, il prit heureusement pour confident son frère Jean-Marie, qui était entré dans les ordres en 1801. Et ce fut celui-ci qui le détermina à faire sa première communion (1804). En 1807, Jean-Marie et Féli entrèrent comme professeurs au collège de Saint-Malo. Féli devint professeur de mathématiques. Il avait atteint l'âge de vingt-six ans sans éprouver ni témoigner de penchant sérieux pour aucune carrière. Tout d'un coup on le vit pencher vers l'état ecclésiastique. Son frère Jean-Marie ne manqua pas d'exploiter cette bonne disposition. Et bien que Féli montrât quelque irrésolution, Jean-Marie précipita son frère dans la cléricature. Le 11 mars 1908, Féli recevait la tonsure. Il parut d'abord que l'abbé Jean n'avait qu'à se féliciter de sa nouvelle victoire. « Féli, écrivait-il, est pieux comme un ange. Son âme est toute ardente de foi et d'amour; il se perd et s'abîme en Dieu. » La correspondance du jeune clerc témoigne, en effet, qu'il se livrait alors aux élans d'un mysticisme exalté. Ce fut à cette date qu'il traduisit en français, en collaboration avec son frère, le *Guide spirituel* ou *Miroir des religieux* de Louis de Blois. Au mois de décembre 1809, Féli recevait les ordres mineurs, et au printemps de 1810, il quittait le collège de Saint-Malo et s'éta-

blissait de nouveau à la Chesnaie. Il y mena une vie d'étude jusqu'au jour où Napoléon dut céder sa place à Louis XVIII. Féli se rendit alors à Paris. Il ne pardonnait pas au « Buonaparte » d'avoir supprimé le collège de Saint-Malo et surtout d'avoir fondé l'Université. Sa brochure : *De l'Université impériale* est un pamphlet de la pire violence. Il la fit suivre de la thèse ultramontaine intitulée : *La Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, pour laquelle son frère Jean-Marie lui avait fourni des documents. Mais lorsque vinrent les Cent-Jours, il fut pris de peur et se réfugia en Angleterre. Si son frère Jean ne le suivit pas, c'est qu'il avait été nommé vicaire capitulaire après la mort de l'évêque de Saint-Brieuc et qu'il ne pouvait en conscience déserter son poste. En Angleterre il rencontra un vicaire de Rennes, l'abbé Carron, qui avait dû quitter la France pendant la Terreur. Féli trouva en lui un ami, un père et un guide. A son contact se réveilla cette idée d'être prêtre qu'il semblait avoir abandonnée. Et lorsqu'il rentra en France (novembre 1815), sans aucune préparation proprement dite, il fut ordonné sous-diacre à Saint-Sulpice (23 décembre 1815). « Cette démarche, écrivait-il lui-même, m'a prodigieusement coûté. » Le pire est qu'il allait monter à l'autel avec la même répugnance. Le 8 juin 1816, son frère Jean écrivait : « Féli a été fait diacre à Saint-Brieuc dans la première semaine de carême, et il a été ordonné prêtre à Vannes quinze jours après (9 mars 1816). Il lui en a singulièrement coûté pour prendre sa dernière résolution. M. Carron d'un côté, moi de l'autre, nous l'avons entraîné, mais sa pauvre âme est encore ébranlée de ce coup. » Le 25 juin, Féli écrivait à son tour à Jean-Marie : » Je crois devoir m'expliquer avec toi une fois pour toutes : je suis et ne puis qu'être désormais extraordinairement malheureux. » Il paraît clair que Lamennais n'avait pas la vocation sacerdotale.

II. De la publication de l'*Essai* a la fondation de l'*Avenir*. — Devenu prêtre, Lamennais resta à Paris, où il publia son premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, qui eut un succès prodigieux (quarante mille exemplaires). Le second volume, qui parut un peu plus tard, subit, par comparaison, une sorte d'échec. La réputation de l'auteur s'étendit jusqu'à Rome. Et lorsque Féli fit son premier voyage dans la Ville Éternelle (1824), Léon XII lui fit le meilleur accueil. Il paraît même que le pape marqua l'intention de le nommer cardinal. D'autres, au contraire, ont prétendu que Léon XII, après l'avoir regardé fixement, aurait dit : « Ce prêtre a une face de damné. Il y a de l'hérésiarque sur son front. » Propos qui paraît avoir été inventé après coup.

Ce prétendu « hérésiarque » se complaisait non seulement dans la polémique philosophique, politique et religieuse, mais encore dans les œuvres ascétiques. Il publie en 1824 une *Traduction de l'Imitation de Jésus-Christ*, appelée à un gros succès. Bientôt (fin 1825), il lance la première partie de son ouvrage : *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, où il entend dégager l'Église des étreintes de l'État. Comme Frayssinous, ministre des Affaires ecclésiastiques, venait précisément alors d'imposer à l'épiscopat la *Déclaration de 1682*, il trouva dans l'ultramontanisme de Lamennais une opposition invincible. Lamennais fut même déféré aux tribunaux pour atteinte à l'autorité royale; défendu par Berryer, il n'échappa point à une condamnation, mais la condamnation fut légère, 30 francs d'amende et dépens. Ce jugement n'arrêta d'ailleurs pas la polémique. Lamennais entra en relations avec l'abbé de Salinis et l'abbé Gerbet, tous deux aumôniers du lycée Henri-IV. Collaborateur au *Mémorial catholique*, qui fut comme le précurseur de l'*Avenir*, et tomba en 1830, Lamennais aurait voulu former une association de travailleurs qui aurait eu pour fonds commun de doctrines « l'ultramontanisme et le système philosophique du *sens commun* ». Mais son ardeur au travail amena des troubles nerveux qui le condamnèrent au repos (août 1826). L'année suivante (juillet 1827), rechute très grave qui le mit aux portes du tombeau. Il s'était retiré à la Chesnaie, où son frère Jean lui administra les derniers sacrements. Croyant la mort venue : « Je te lègue, dit-il, la plus belle chose du monde : la vérité à défendre. »

« La vérité à défendre » se présenta bientôt sous forme d'« écoles ecclésiastiques », que l'État suspectait. Ces écoles « libres », comme on dirait aujourd'hui, avaient été autorisées par une ordonnance de Louis XVIII (8 avril 1824). Mais comme elles étaient dirigées, en assez grand nombre, par les jésuites qui étaient plus impopulaires que jamais en France, le gouvernement en retira la surveillance aux évêques; bien plus, il limita le nombre des écoles ecclésiastiques et celui de leurs élèves; il interdit les fonctions de l'enseignement à tout membre d'une congrégation non autorisée (16 juin 1828). Lamennais, revenu à la santé, prit feu, et composa, à l'adresse de l'État, son ouvrage : *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, où il revendique pour l'Église la liberté de l'enseignement. Son royalisme, qui avait paru jusque-là très ferme, fléchit pour faire place au libéralisme. « La société, écrivait-il, ne peut être sauvée que par la liberté. Si le libéralisme était chrétien, je serais libéral demain. » Libéral, il l'était déjà (1829). L'archevêque de Paris, Mgr de Quélen, voulant défendre la royauté, adressa au clergé et aux fidèles de son diocèse une lettre pastorale qui se terminait par les appréciations les plus sévères à l'endroit de l'auteur *Des progrès de la Révolution*. Celui-ci riposta. Au mois de mars et d'avril 1829, paraissaient, sous forme de brochures, la *Première* et la *Deuxième lettre à Mgr l'archevêque de Paris*. L'heure allait sonner où, dans la pensée de Lamennais, la royauté ne pèserait pas plus que le gallicanisme.

Cependant Féli collaborait avec son frère Jean-Marie pour la fondation d'un ordre religieux. L'abbé Jean se livrait avec une activité dévorante aux œuvres de l'apostolat. La plus importante de ces œuvres et la plus durable fut la fondation d'une congrégation enseignante qui, sous le nom d'Institut des Frères de l'instruction chrétienne, prit en Bretagne un rapide essor et dota de nombreuses écoles primaires cette province longtemps déshéritée au point de vue de l'enseignement. Cette institution ne suffisait pas à l'ambition de Lamennais. Sous le nom de Congrégation de Saint-Pierre il voulut fonder (1828) à Malestroit une maison de noviciat et de hautes études où se grouperaient les jeunes maîtres et jeunes disciples qui aspiraient à un apostolat supérieur. On rêvait déjà d'en faire un « Oxford catholique ». Supérieur, l'abbé Blanc; parmi les professeurs, l'abbé Rohrbacher; sur la liste des premiers élèves, le futur Sainte-Foi, Chavin de Malan, l'abbé Jules Morel, Eugène et Léon Boré, deux frères qui devinrent, le premier, supérieur général des lazaristes, le second, inspecteur général de l'Université, etc. Lamennais aurait dû fixer sa résidence à Malestroit, pour donner à l'ordre naissant une direction ferme. Mais la solitude de la Chesnaie l'attirait invinciblement. Là encore il forma un groupement, où figurent l'abbé Gerbet, dont il ne pouvait se séparer, Hippolyte de La Morvonnais, Maurice de Guérin, l'abbé Lacordaire, qui avait succédé à l'abbé Gerbet comme aumônier de Henri-IV, et plus tard Montalembert, qui devait s'attacher si étroitement au maître. Cette école de la Chesnaie ne pouvait être appelée à une longue durée. Lamennais était d'un caractère trop

versatile pour soutenir une institution qui demandait, avec une volonté toujours égale, un sérieux esprit de suite. Lorsque la Révolution de 1830 éclata, Féli éprouva le besoin d'abandonner la Chesnaie pour courir à Paris.

III. De la fondation de l'*Avenir* a l'encyclique *Mirari vos*. — Au milieu du désordre social et religieux qui suivit les « Journées de juillet », Gerbet et Lamennais conclurent le projet de fonder un grand journal quotidien qui serait à la fois et le défenseur de la cause catholique et l'organe de l'école menaisienne. Le 16 octobre 1830, parut le premier numéro de l'*Avenir* avec cette devise : *Dieu et la liberté!* Voir l'article Avenir (L').

IV. Rupture avec Rome. Dernières années et derniers écrits de Lamennais. — Lorsque Lamennais, condamné par l'encyclique *Mirari vos*, fit son acte de soumission à l'autorité papale, il y avait chez lui une arrière-pensée de révolte. Grégoire XVI exigea un acte public de soumission absolue. Lamennais entendait reléguer la papauté dans le domaine purement spirituel et garder sa liberté de penser et d'écrire dans le domaine des choses purement temporelles. Par une lettre du 1er janvier 1834, adressée à Montalembert, il déclare hardiment que le pape passe les bornes de son autorité et agit comme s'il était « Dieu, le grand Dieu du ciel et de la terre ». Là-dessus, au lieu de s'incliner, « je me suis décidé, dit-il, à cesser désormais toute fonction sacerdotale. » La rupture avec Rome était accomplie.

On devine bien que sa santé se ressentit d'un pareil éclat. Une crise s'ensuivit, où les spasmes nerveux mirent de nouveau sa vie en danger. A peine y avait-il échappé qu'il reprit sa polémique politico-religieuse, et publia les fameuses *Paroles d'un croyant*, qui devaient ameuter l'opinion publique et provoquer une condamnation des plus sévères de la cour de Rome. Son frère Jean-Marie, craignant que ses maisons d'éducation n'eussent à souffrir du bruit qui se faisait autour de la malheureuse publication de Féli, crut pouvoir, à l'instigation de l'évêque de Rennes, dont il était le vicaire général, désavouer par une lettre la publication des *Paroles d'un croyant*. Cette lettre (du 10 mai 1834) qui n'était pas appelée à la publicité parut immédiatement, par suite d'une indiscrétion, dans la *Gazette de Bretagne* et l'*Ami de la religion*. Lamennais éprouva un très amer chagrin de se sentir frappé par une main qui lui était si chère, et, contre toute justice, il enveloppa, à partir de ce jour, tous les représentants de la hiérarchie dans un même sentiment de haine et de mépris; ses lettres en témoignent. Disons tout de suite qu'au moment où il se décida à quitter la Chesnaie pour Paris il rompit toutes relations avec son frère. Ce fut une rupture des plus tristes. Féli, dans ses embarras d'argent, faisait emballer toute la bibliothèque de la Chesnaie pour la vendre. Or Jean-Marie arriva, sans être attendu. Voyant ce déménagement, il fut surpris, presque suffoqué. « Comment ! s'écria-t-il, Féli vend *sa* bibliothèque ! Il pourrait au moins, ce me semble, dire *notre* bibliothèque, car ces livres sont à moi autant qu'à lui. » Lamennais entendit la réflexion. Immédiatement il s'enferme dans sa chambre, refuse d'ouvrir à son frère et, ses malles faites, il part le soir même, pour rejoindre la diligence de Rennes, qui allait le déposer à Paris (29 mai 1836). Les deux frères ne devaient plus se revoir.

A Paris, Lamennais se trouva d'abord un peu dépaysé. On le voit entre Béranger et George Sand. Mais il poursuit sa pointe. Tous les pouvoirs ou, si l'on veut, tous les gouvernements lui sont suspects. En même temps qu'il publiait une *Esquisse de la philosophie* en 4 volumes, 1841-1846, il lance un catéchisme socialiste, *Le livre du peuple*, puis deux brochures, *L'esclavage moderne* et *Le pays et le gouvernement*, qui lui valent une année de prison à Sainte-Pélagie (1846). Après la chute de Louis-Philippe il figure sur la liste des candidats à l'Assemblée constituante de 1848; il arrive bon dernier parmi les députés de la Seine, et à la Chambre il va siéger, non loin de Lacordaire, sur les bancs de la gauche, On ne s'étonnera pas qu'il ait présenté un projet de Constitution, qu'on trouva beau, mais nullement pratique. Déçu, il se borna à faire imprimer son projet dans son journal, *Le Peuple constituant*, et jusqu'au coup d'État du 2 décembre, il ne cessa plus, sans prendre la parole, de protester par ses votes contre la trahison des partis.

Entre temps, Lamennais avait publié *Les Évangiles* (1846), avec traduction et notes. Et, en 1853, il donna pareillement une traduction de *La divine Comédie*, avec une *Introduction*, où il prête à Dante le dessein de « faire une satire épique contre la Rome papale ». Sur ce thème, lui, l'ancien ultramontain, il s'en donne à cœur joie. Des dogmes, qu'il avait défendus dans sa jeunesse, il ne restait plus rien dans son esprit ni dans son cœur. Arrivé au terme de sa vie, il avait décidé, nous dit un de ses biographes, « de mourir, non pas sans religion, mais dans la religion qu'il estimait s'être faite, c'est-à-dire dans une religion sans prêtre et sans culte. »

Vers la fin de 1853, il tomba gravement malade. Une pièce signée de sa main (16 janvier 1854) porte : « Je veux être enterré au milieu des pauvres. On ne mettra rien sur ma fosse, pas même une simple pierre. Mon corps sera porté directement au cimetière, sans être présenté à aucune église. » Le 26 février, il était au plus mal. Sa nièce, Mme de Kertanguy, put l'approcher. N'écoutant que sa foi, elle lui dit : « Mon oncle, mon oncle Féli, veux-tu un prêtre? Tu veux un prêtre, n'est-ce pas? » Lamennais répondit : « Non. » Et comme elle insistait, il cria : « Non, non, non; qu'on me laisse en paix. » Le lendemain, à 9 heures du matin, il rendait le dernier soupir.

Son frère Jean, averti trop tard de l'extrême péril où se trouvait le pauvre Féli, s'était mis en route pour Paris. Mais, en arrivant à Rennes, il apprit que tout était fini. Quand on songe à ce qu'eût été inévitablement l'entrevue des deux frères, on ose à peine regretter qu'elle n'ait pas eu lieu.

Jean-Marie, après une vie pleine d'œuvres excellentes (outre la fondation des Frères de l'instruction chrétienne on a de lui un *Règlement des Filles de la Providence établies à Saint-Brieuc*, Rennes, 1846), mourut saintement, à Ploërmel, en 1861.

A. Blaize, *Étude biographique sur M. Féli de Lamennais*, Paris, 1858; Auguste Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits*, 2 vol., Paris, 1892; Arthur du Bois de La Villerabel, *Confidences de Lamennais* (lettres à M. Marion), Paris, 1866; A. Laveille, *Un Lamennais inconnu* (lettres inédites à Benoît d'Azy), Paris, 1898; Eug. Forgues, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*, Paris, 1898; Charles Boutard, *Lamennais, sa vie et ses doctrines*, Paris, 3 vol., 1905-1913; Pierre Harispe, *Lamennais, drame de sa vie sacerdotale*, Paris, 1924.

Les ouvrages suivants de Félicité Lamennais sont à l'Index : *Paroles d'un croyant; Affaires de Rome; Le livre du peuple; Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie; Esquisse d'une philosophie; Amschaspards et Darvands; Les Évangiles, traduction nouvelle avec des notes et des réflexions à la fin de chaque chapitre.*

E. Vacandard.

LAMORICIÈRE. — Léon Juchault de Lamoricière naquit à Nantes en 1806. Les guerres d'Algérie lui valurent une glorieuse renommée. « Acclamé, après son retour en France, comme un des chefs du parti républicain conservateur, il avait, aux journées

de Juin, brisé l'effort révolutionnaire. Exilé, au coup d'État de 1851, par le prince Napoléon, qui redoutait son influence, il était rentré en France, mais sans reprendre du service. Son épée était disponible. Longtemps éloigné des pratiques de la religion, séduit qu'il était alors, comme tant d'hommes de son temps, par les sophismes des rêveurs qui prêchaient une vague rénovation sociale, il avait récemment retrouvé la foi de ses ancêtres, et l'affirmait avec courage devant ses anciens amis. » Le 3 mars 1860, Mgr de Mérode, son compagnon d'armes sur la terre africaine, alors « ministre des armes » de Pie IX, vint le trouver en Picardie pour lui offrir, de la part du pape, le commandement de la petite armée des « volontaires pontificaux ». Bien qu'il ne pût se dissimuler les difficultés de l'entreprise, Lamoricière accepta. Le 3 avril, il arrivait à Rome et déclarait à Pie IX « qu'à la seule condition de ne jamais avoir à servir contre la France, il se mettait à son entière disposition. » Fernand Mourret, *L'Église contemporaine*, première partie, Paris, 1921, p. 467, 468. C'est que, comme il le disait dans sa première proclamation aux troupes pontificales, « la cause de la papauté » lui paraissait se confondre, alors comme au temps de l'islamisme, avec « la cause de la civilisation et de la liberté du monde ». Il renouvelle le matériel, régularise les services, réforme les cadres. Pimodan, Charette, etc., viennent le rejoindre.

Lamoricière, mal renseigné par le cardinal Antonelli, secrétaire d'État de Sa Sainteté, croyait que les troupes piémontaises n'interviendraient pas dans la campagne et que la France enverrait des renforts. Malheureusement, ce n'est pas aux bandes garibaldiennes, mais aux troupes sardes, envoyées par Cavour, qu'il eut affaire, et Napoléon III, nouveau Pilate (on se rappelle le mot de Mgr Pie dans son mandement de février 1861), laissa agir les ennemis de la papauté. Le 18 septembre 1860, près de Notre-Dame de Lorette, à Castelfidardo, les volontaires pontificaux (ils étaient huit fois moins nombreux que les Piémontais, moins bien armés et occupaient des positions moins bonnes) étaient vaincus, et le général Pimodan tué. Lamoricière réussit à traverser les lignes ennemies et à gagner Ancône; mais, au bout de dix jours, il dut capituler. La petite armée du pape n'existait plus, et l'armée piémontaise occupa les Marches et l'Ombrie.

Quatre à cinq ans après, en 1865, Lamoricière mourait dans son château de Prouzel, près d'Amiens. Ses restes furent transportés à Nantes, et un remarquable mausolée, par Paul Dubois, lui a été élevé dans la cathédrale de cette ville.

Émile Keller, *Vie du général Lamoricière.*

J. Bricout.

LAMOTHE (**Alexandre de**). — Naquit en 1824. Il fut archiviste du Gard, mais le cabinet radical de Waddington où trônait Jules Ferry le destitua pour ses opinions catholiques en 1880. Il avait déjà publié et il continua de publier de nombreux romans : *L'auberge de la mort; Le taureau des Vosges; L'orpheline des carrières de Jaumont; Le journal de l'orpheline de Jaumont; Les compagnons du désespoir; Les faucheurs de la mort; Les martyrs de la Sibérie; Marpha; Les Camisards; Les cadets de la Croix; Pia la san Pietrina; Les fils du martyr; Le cap aux ours; Les secrets de l'Équateur; Les métiers infâmes*, etc. Par la fécondité, la richesse de l'invention, la fougue de l'imagination, la verve, l'intérêt, Alexandre de Lamothe rivalise avec Alexandre Dumas. Son style n'est pas plus littéraire malheureusement; en revanche, il respecte davantage l'histoire qu'il connaît mieux et la morale chrétienne qu'il connaît parfaitement. Ses livres qui eurent beaucoup de vogue, méritent d'être mis en bon rang dans les bibliothèques populaires.

Léon Jules.

LAMY **Étienne.** — Naquit à Cize (Jura) en 1845. Il fit ses études classiques à Sorèze sous la direction du P. Lacordaire, et ses études de droit à Paris. Tout en préparant sa thèse de doctorat sur les *Opérations de bourse dans l'antiquité, au Moyen Age et aux temps modernes* (1869), il traduisit deux romans du P. Bresciani, jésuite italien : *Le juif de Vérone* et *Mathilde de Canossa* (1867). Après la guerre de 1870, il se lança dans la politique. Élu député du Jura en 1871, réélu en 1876 et 1877, il siégea à gauche, parmi les républicains qui suivaient Gambetta. Il se sépara d'eux à propos des décrets Ferry contre les congrégations religieuses (1879). Catholique en même temps que républicain, il n'admettait pas que l'on déclarât la guerre à l'Église sous couleur de lutte politique. Cette attitude lui valut d'être abandonné par son parti républicain aux élections. Il se consacra désormais à l'histoire, à la littérature et à la sociologie. Il écrivit à la *Revue des Deux Mondes* et au *Correspondant*, dont il fut nommé directeur à la mort de Léon Lavedan. Il a publié : *Études sur le second Empire* (1895); *La femme de demain* (1901); *L'armée et la démocratie* (1908); *La France du Levant* (1908); *Témoin des jours passés* (1907-1913), etc. Les livres de M. É. Lamy sont composés à la manière classique, fond et forme; je veux dire que M. Lamy n'aime guère l'appareil critique, qu'il ordonne son sujet plus en philosophe qu'en érudit et que son style, nerveux, mordant, souvent oratoire, est toujours extrêmement châtié. Quant à ses idées, ce sont celles de l'école libérale catholique. Étienne Lamy est mort en 1919; il appartenait à l'Académie française depuis 1905.

Léon Jules.

LANDELIN (*Landelinus*). — Né en Artois à Vaux près de Bapaume, Landelin fut élevé dans la piété par les soins de saint Aubert, évêque de Cambrai. Mais il se laissa aller à une vie de désordre jusqu'au moment où la mort subite d'un de ses compagnons amena sa conversion. Il alla expier ses fautes dans un monastère. Aubert, satisfait de sa pénitence, l'ordonna prêtre et lui confia le soin de la prédication. Landelin obtint ensuite la permission de se retirer dans la solitude de Lobbes : avec des disciples qui lui vinrent, il fonda l'abbaye dont il confia la direction à Ursmar. Il mourut abbé de Saint-Crespin en Hainaut, en 686. Il est nommé le 15 juin au martyrologe romain.

J. Baudot.

LANDRY (*Landericus*). — Successeur d'Audebert sur le siège de Paris en 650, Landry se signala pendant une famine par sa charité envers les pauvres. On lui doit la fondation de l'Hôtel-Dieu, premier hôpital de Paris : il le fit construire sur le terrain où se trouvait la maison du maire du palais Erchinoald. On ignore l'année où il mourut; son corps fut inhumé dans l'église de Saint-Vincent, devenue plus tard Saint-Germain-l'Auxerrois. Ses reliques y furent vénérées jusqu'en 1793.

J. Baudot.

LANFRANC (*Lanfrancus*). — Lanfranc naquit à Pavie vers 1005. Après avoir enseigné le droit civil dans sa ville natale, il quitta l'Italie vers 1042, alla se faire moine à l'abbaye du Bec en Normandie. Prieur, il ouvrit une école claustrale qui ne tarda pas à devenir célèbre; il s'occupait en même temps de réunir les premiers éléments d'une bibliothèque. A peine Anselme qui devait lui succéder était arrivé au Bec, que Lanfranc fut envoyé à Saint-Étienne de Caen : il devint le premier abbé de cette nouvelle fondation et y établit une école rivale de celle du Bec. En 1067, Lanfranc refusait l'archevêché de Rouen, mais, trois ans plus tard, il allait occuper le siège de Cantorbéry. A sa

mort, arrivée le 28 mai 1089, il laissait divers traités dont l'ordonnance et la précision l'emportaient sur ceux de la même époque. Les écrivains anglais l'ont qualifié du nom de saint : il ne paraît pas cependant qu'un culte public lui ait été rendu.

J. Baudot.

LANGAGE. — I. Le langage spontané. II. La parole. Problème de son origine. III. La parole. Ses rapports avec la pensée. IV. Les langues. V. L'écriture.

I. Le langage spontané. — 1° Qu'est-ce que le langage? Un ensemble de signes servant à exprimer les états d'âme. Nous devrions donc commencer par traiter des signes en général, de leur nature, de leur production, de leur interprétation. Mais, la place dont nous disposons nous interdisant les longueurs, nous passons sur ces généralités et nous en venons tout de suite à cette catégorie de signes dont l'homme a coutume d'user pour communiquer à ses semblables ses émotions, ses sensations et ses idées.

Ce sont ses états émotifs tout d'abord qu'il manifeste à l'extérieur, et il les manifeste primitivement sans aucune intention, sans intervention de la réflexion ni de la volonté, en vertu des seules lois organiques qui lient certains mouvements à certaines impressions subjectives. Pressé par la faim, par la soif, par la douleur, l'enfant pousse des cris, prend certaines attitudes, exécute certains gestes. Ces phénomènes moteurs, qui sont l'effet et probablement même une partie intégrante de ses émotions, les traduisent au dehors; à vrai dire, ils ne sont pas encore pour lui un langage puisqu'il n'y associe aucune signification; mais ils en sont un pour ceux qui entourent l'enfant et qui savent remonter de ces réflexes visibles à l'état d'âme invisible dont ils découlent. Du reste, il ne tarde pas à s'instruire lui-même et à remarquer le profit qu'il peut tirer de ces cris et de cette mimique automatique. « Après avoir spontanément tendu les bras vers l'objet désiré et constaté qu'il peut l'obtenir ainsi, il les tend volontairement pour se le faire donner. Ayant reçu son biberon après avoir crié de faim, il crie ensuite pour le recevoir, se taisant parfois lorsqu'il se croit seul pour recommencer à l'arrivée de sa nourrice : preuve qu'il crie pour être entendu et compris. » Dumas, *Traité de psychologie*, t. I, p. 738. Utilisant ainsi les réactions motrices de ses états affectifs, il les transforme en un véritable langage; l'idée du signe s'est éveillée en lui, une première ébauche du symbolisme verbal s'est dessinée dans cette intelligence naissante.

2° La science contemporaine a essayé de déterminer les lois selon lesquelles se produit cette mimique naturelle des émotions, et voici les principales qu'elle ait signalées.

a) La loi de l'*association des habitudes utiles*. Elle peut, d'après Darwin, s'énoncer ainsi : « Les mouvements utiles à l'accomplissement d'un désir ou au soulagement d'une sensation pénible finissent, en se répétant, par devenir si habituels qu'ils se reproduisent toutes les fois qu'apparaissent ce désir ou cette sensation, même à un très faible degré, et alors même que leur utilité devient nulle ou très contestable. » L'homme qui entre dans une violente colère contre quelqu'un qui est présent ferme les poings; ce geste simule et prépare l'attaque; il est le commencement de l'acte agressif; par la répétition, il s'associe si bien à la passion de la colère qu'on l'exécute même quand on s'emporte contre un objet imaginaire ou un ennemi dont une grande distance nous sépare. Darwin ne manque pas d'étendre cette loi aux habitudes héréditaires. Certains de ces gestes ont cessé depuis longtemps d'avoir aucune utilité; ils subsistent néanmoins parce que, adaptés aux besoins de nos lointains ancêtres, ils se sont fixés comme des réflexes dans le système neuro-musculaire de l'espèce. Par exemple, on ne voit plus aujourd'hui à quoi peut servir le rictus; mais dans les races de la sauvagerie primitive, il était probablement l'acte de l'homme qui, découvrant ses canines, se préparait à se jeter sur son ennemi pour le déchirer.

b) La loi de l'*association des sensations analogues*. Darwin avait fait rentrer dans le principe précédent certains faits dont il ne fournissait de la sorte qu'une explication problématique et forcée. D'où vient, par exemple, que nous toussons dans l'embarras? De ceci, répond-il, que ce mouvement étant utile quand on éprouve une légère gêne dans la gorge, un état de gêne le provoque encore même quand la toux ne sert plus à rien, parce que la gêne est toute morale. Wundt rendit compte plus clairement du phénomène en invoquant le principe de l'analogie. Lorsque certaines dispositions de l'esprit ont de l'analogie avec certaines impressions sensorielles, elles se traduisent de la même manière. Si nous toussons dans l'embarras, c'est qu'il existe une analogie foncière entre un embarras d'origine physique et un embarras d'origine morale; si, pour marquer le mépris qu'une personne nous inspire, nous replions la lèvre inférieure, ce n'est pas à cause de l'utilité de ce geste, mais parce que le mépris a de l'analogie avec le dégoût physique et que, dans un accès de dégoût, le repli de la lèvre inférieure est utile à l'expulsion du corps qui nous gêne. « Au début, écrit Ribot, nous n'avons que des plaisirs, douleurs, besoins de l'ordre physique dont le mode d'expression est inné et, pour ainsi dire, anatomique. Plus tard, viennent les plaisirs, douleurs, désirs d'ordre moral qui s'emparent des modes d'expression préexistants pour se traduire au dehors; c'est un langage détourné de son acception primitive et qui, dans l'ordre des gestes, est l'équivalent d'une métaphore. »

c) La loi du *rapport des mouvements avec les représentations sensorielles*. Formulée également par Wundt, elle consiste en ce que nous adaptons nos mouvements d'expression à des objets imaginaires. « Les mouvements d'expression des bras et des mains sont déterminés par ce principe. Quand nous parlons avec émotion de personnes et de choses présentes, involontairement nous étendons les mains vers elles; si l'objet de notre représentation est absent, nous nous le figurons présent dans notre espace visuel ou bien nous indiquons la direction qu'il a suivie en s'en allant. Également par des paroles ou des pensées pleines d'émotion, nous reproduisons les rapports d'espace ou de temps, puisque nous reproduisons ce qui est grand par l'élévation de la main, ce qui est petit par l'abaissement de la main, le passé par un clignement d'œil en arrière, l'avenir par un clignement d'œil en avant. » (Wundt.)

II. La parole. Problème de son origine. — 1° La mimique naturelle des émotions, cris, attitudes, mouvements, joue chez l'animal comme chez l'homme. Mais il y a, de l'un à l'autre, une immense différence. Pour l'animal, le signe de l'émotion fait tellement corps avec l'émotion même qu'il ne s'en sépare jamais pour s'ériger en réalité indépendante capable d'être appliquée à un autre usage. Il reste toujours un signe naturel et ne devient pas objet de convention; c'est la raison pour laquelle le langage des animaux ne se transforme ni ne se perfectionne. « Le langage animal implique une adhérence du signe et de la chose signifiée. Pour que l'adhérence cesse et que le signe prenne une valeur indépendante de son objet, il faut une opération psychologique qui est au point de départ du langage humain. » Vendryes, *Le langage*, Paris, 1921, p. 15.

Grâce à la puissance d'abstraire qui est au principe de toute sa vie intellectuelle, l'homme a disjoint

l'émotion et la mimique. Celle-ci, cessant d'adhérer à l'état affectif dont elle était l'expression naturelle, a acquis une valeur propre qui la rendit susceptible d'être employée à signifier toute autre chose; elle devint un symbole auquel on put confier l'expression non seulement des états synthétiques de la sensibilité, mais aussi des représentations et des concepts de l'intelligence. Ce passage du langage naturel au langage conventionnel constituait un progrès immense, progrès réclamé par la nature même de la vie psychologique de l'homme où une part prépondérante revient à la pensée, laquelle ne trouve point, comme les états émotifs, une expression spontanée dans les réflexes organiques.

2° Ce langage conventionnel que l'homme s'est créé pouvait revêtir et a revêtu des formes très variées, dont l'une a finalement pris sur les autres une écrasante supériorité. « Tous les organes des sens peuvent servir à créer un langage. Il y a le langage olfactif et le langage tactile, le langage visuel et le langage auditif. Il y a langage toutes les fois que deux individus ayant attribué par convention un certain sens à un acte donné, accomplissent cet acte en vue de communiquer entre eux. Un parfum répandu sur une robe, un mouchoir rouge ou vert dépassant la poche d'un veston, un serrement de main plus ou moins prolongé constituent les éléments d'un langage dès que deux personnes ont convenu d'utiliser ces signes pour se transmettre un ordre ou un avis. » Vendryes, *op. cit.*, p. 9. Mais en tête de ces différents langage, loin en avant des autres, marche le langage vocal auditif, le langage des sons articulés, la parole. Lorsque la faculté de parler manque, on la supplée par des signes visibles, comme chez le sourd-muet, ou des signes tactiles, comme chez le sourd-aveugle; chez tous, le geste appuie la voix, la scande, la renforce; mais il est incontestable que la parole l'emporte de beaucoup sur tous les systèmes de signes imaginés par l'homme pour communiquer ses états intérieurs; elle a conquis la première place par son mérite; « son triomphe, dit M. Ribot, n'a pas été un hasard, mais un cas de la suprématie naturelle du plus apte. »

3° Quelle a été son origine? Grave problème, qui a été fort discuté et que l'on ne parviendra probablement jamais à résoudre.

a) Écartant sans nous y arrêter, comme par trop insuffisante, la théorie qui voit dans le langage une *invention artificielle* et le résultat d'une pure convention, nous rencontrons l'hypothèse d'une *révélation surnaturelle :* Dieu aurait lui-même enseigné le langage à nos premiers parents, qui ont dû être créés parlants en même temps que pensants, parce que, sans la parole, leur esprit eût été vide et nu, la pensée n'étant qu'une parole mentale.

Dieu a-t-il révélé le langage au premier homme? Du point de vue de la foi, on peut tenir cette opinion pour très probable. Mais il faut remarquer que, d'après le récit de la Bible, ce n'est pas précisément Dieu, mais l'homme qui donne leur nom aux êtres créés. De plus, l'hypothèse de l'invention humaine peut être soutenue sans nier le surnaturel ni se rapprocher du transformisme matérialiste et athée. En outre, les arguments par lesquels l'école traditionaliste essaie d'établir la nécessité d'une révélation divine manquent souvent de valeur; il est faux, par exemple, que l'homme ne puisse penser sans la parole. Enfin, Dieu est toujours l'auteur du langage humain en ce sens que nous tenons de lui la faculté et, avec elle, le besoin et l'instrument du langage.

b) D'après certains savants, nous devons le langage à une sorte de *révélation de la nature.* Cette opinion fut proposée avec éclat par Max Müller qui prétendit l'appuyer sur ses travaux de linguiste. Étudiant comparativement les langues indo-européennes, il crut découvrir, au fond des idiomes qui composent cette vaste famille, quelques centaines de racines monosyllabiques, exprimant des idées abstraites, et qui constituèrent sans nul doute le langage primitif de l'humanité. Ce ne sont ni des interjections ni des onomatopées; aucun rapport naturel ne les lie avec les idées qu'elles signifient. Comme, d'autre part, il répugne de croire que le sens en ait été fixé par une convention arbitraire, il reste qu'elles aient été créées et comprises par une sorte d'instinct; elles représentent un don de la bienfaisante nature à l'homme. « Ce sont des types phonétiques produits par une puissance inhérente à l'esprit humain... Il y a dans le monde physique une loi presque universelle : tout ce qui est frappé résonne. Chaque substance rend un son particulier... L'homme rend aussi des sons. Dans son état primitif... il possédait la faculté de donner une expression articulée aux conceptions de sa raison. Cette faculté, il ne se l'était pas donnée à lui-même. C'était un instinct, un instint mental aussi irrésistible que tout autre. » Max Müller, *Science du langage*, 9e leçon.

On s'étonnera peut-être que tout le matériel sonore des langues humaines ait pu venir d'un si petit nombre de racines; mais il faut réfléchir que sur chacune d'elles a poussé une immense quantité de rejetons, que ceux-ci à leur tour se sont multipliés par le même phénomène de végétation, donnant naissance à de nouveaux vocables, qui eux-mêmes en engendrèrent d'autres, et ainsi de suite. Donnons seulement un exemple. « La racine *ar*, qui se retrouve d'abord dans le nom donné à la race supérieure de l'humanité, les *Aryas* (peut-être parce que les *Aryas* ont été les premiers inventeurs de l'agriculture), a le sens de *labourer, ouvrir le sol;* à ce titre, elle a donné naissance à tous les mots qui, dans les langues indo-européennes, désignent soit le *labour*, soit la *charrue*, instrument du labour, soit même, dans quelques-unes, la *richesse*, dont le premier point de départ est encore le labour. C'est d'elle aussi que proviennent, dans plusieurs langues anciennes ou modernes, les mots qui signifient la *terre labourée* et, plus simplement, la *terre;* on la retrouve encore dans le mot *arome*, dont le sens primitif désigne vraisemblablement la bonne senteur des terres labourées, et dans notre mot *art*, qui ne signifie le travail créateur du beau ou le travail créateur de la richesse que parce qu'il a signifié d'abord le travail fondamental, celui qui ouvre le sein de la terre pour y déposer la semence. » Maillet, *Éléments de psychologie de l'homme et de l'enfant*, Paris, 1900, p. 500.

Le talent de Max Müller n'a pas suffi à donner à cette opinion beaucoup de vraisemblance aux yeux du psychologue. Que l'homme ait débuté par l'abstrait, c'est ce qu'il est fort difficile d'admettre pour peu que l'on ait observé les commencements de la vie mentale de l'enfant, c'est ce que dément la philologie elle-même en observant que les langues des peuples non civilisés abondent autant en termes concrets qu'elles sont pauvres de termes abstraits. L'éminent linguiste s'est trompé en voyant dans ces quatre ou cinq cents racines le premier langage humain; elles ne sont que des débris de langues antérieures dont elles dérivèrent par une évolution probablement très longue sur laquelle nous n'avons aucune lumière.

c) Le problème demeure donc : de quels sons l'homme s'est-il servi pour former le langage?

Doit-on supposer qu'il ait associé arbitrairement telle émotion ou telle idée à tel son? L'hypothèse serait peu compréhensible; car il aurait fallu, pour accomplir un tel travail, une intelligence déjà très développée et maîtresse de ses conventions. Une autre explication se présente, qui contient sûrement un fond de vérité : le langage serait dérivé par voie d'évo-

lution progressive de certaines sonorités que l'homme produisait naturellement ou qu'il entendait autour de lui. Ces éléments naturels qui auraient servi de matière première à la parole seraient donc d'abord les *interjections* et les *onomatopées*. Les interjections, qui sont comme les cris à l'état modéré et contenu, « pouvaient lui servir à désigner soit les états de conscience qui se manifestent par les cris, soit les objets dont la présence ou l'action détermine habituellement ces mêmes cris. » Par l'onomatopée, il créait des mots reproduisant dans ses éléments sonores le bruit des objets auxquels il les appliquait; le procédé est encore visible dans nos langues actuelles et son usage s'étend par analogie; non seulement nous appelons *coucou* l'oiseau qui émet ce cri, mais encore nous donnons le nom de *coquelicot* à une petite plante champêtre, par assimilation de cette plante à un coq, dont sa fleur rouge vif rappelle la crête.

Toutefois de ces deux maigres sources n'aurait pu découler qu'une langue extrêmement pauvre. Il faut y joindre ce qu'on peut appeler le geste vocal, sorte d'imitation motrice qui rend, non le son de l'objet, mais l'attitude à laquelle l'objet nous oblige, attitude imitatrice accompagnée d'un son. Les sons ayant en eux-mêmes, en tant que sons, leur valeur et leurs qualités expressives, qualités de rudesse, de force, de dureté, ou de mollesse, de flexibilité, de douceur, de fluidité, l'homme a pu s'en servir pour imiter la physionomie et l'allure des choses, ou sa propre physionomie, sa propre allure en face des choses. On a remarqué l'accumulation des voyelles et des consonnes liquides dans les mots qui désignent l'eau, et les cours d'eau. Des termes comme *frémir*, *frissonner*, *babiller* semblent bien comme une peinture sonore de nos réactions motrices. Pourtant il est sage de ne pas trop presser cette explication sous peine de tomber dans la pure conjecture et même dans la fantaisie; cette source non plus n'est pas assez riche pour alimenter largement le langage.

En somme, dans l'état actuel de nos connaissances, la question de l'origine du langage est insoluble. L'histoire n'a pas compétence pour la trancher parce qu'elle ne remonte pas assez haut; la préhistoire n'apporte aucun document. Quant à la linguistique, elle ne peut invoquer pour l'élucider ni les plus anciennes de nos langues, ni les idiomes des sauvages. « Les langues les plus anciennement connues, les « langues mères », comme on les appelle parfois, n'ont rien en soi de primitif... Les sauvages... parlent parfois des langues aussi compliquées que les plus compliquées de nos langues; mais ils en parlent aussi qui sont d'une simplicité à faire envie à nos langues les plus simples. Les unes et les autres apparaissent comme le résultat de transformations dont le point de départ nous échappe. S'il y a une différence entre les langues des peuples dits civilisés et les langues des sauvages, elle est dans les idées à exprimer plutôt que dans l'expression. Les langues des sauvages peuvent instruire utilement sur les rapports du langage et de la pensée, mais non sur ce qui a été la forme primitive du langage. » Vendryes, *op. cit.*, p. 7.

III. La parole. Ses rapports avec la pensée. — Nous résumons ces rapports dans les trois propositions suivantes : la parole est postérieure à la pensée, elle lui rend d'inappréciables services, elle l'expose à certains dangers.

1° *Priorité de la pensée sur la parole.* — De temps immémorial, la pensée et la parole ont été si étroitement associées et mêlées qu'il faut un effort pour les concevoir indépendamment l'une de l'autre. Au moment même où nous pensons que la pensée peut exister sans la parole, c'est encore à l'aide de la parole que nous le pensons, puisque notre pensée n'est qu'une parole intérieure. Aussi, certains ont-ils été amenés à soutenir que ces deux éléments ne peuvent pas plus se séparer qu'une matière et une forme indispensables l'une à l'autre, qu'une âme et un corps composant un tout naturel; ils ont dû apparaître ensemble, relatifs l'un à l'autre, et en quelque sorte créateurs l'un de l'autre. A cette opinion se rattachèrent plus ou moins explicitement les traditionalistes qui prétendaient que l'homme avait dû recevoir de Dieu simultanément la pensée et la parole, et les nominalistes qui, comme Condillac, ont soutenu que nous ne pourrions penser sans le secours des mots, que nos idées générales sont des mots, rien que des mots, et qu'une science n'est autre chose qu'une langue bien faite.

L'excès de telles assertions est manifeste. Le langage a été créé pour la pensée et par la pensée. Si l'homme s'est forgé cet instrument, c'est qu'il avait quelque chose à dire, de même que, maintenant encore, nous n'inventons des mots nouveaux que parce que nous avons des idées nouvelles à exprimer. Que l'on puisse penser sans le secours des mots, l'exemple des sourds-muets l'atteste. Bien plus, notre expérience personnelle nous en fournit presque à tout instant la preuve. Lorsque nous commençons à méditer sur un sujet, des images, des affections, des pensées s'agitent obscurément en nous, sortes de larves inconsistantes qui n'ont pas encore pris corps, qui cherchent le symbole où elles s'incarneront, le mot, la formule qui les révélera à elles-mêmes. On dira que ce monde intérieur qui flotte dans la brume ne devient clair et distinct qu'à la lumière du mot. C'est vrai; mais le mot éclaire ces formes indécises, il ne les crée pas; la pensée préexistait, vague, nébuleuse, réelle pourtant. Lors même que nos états d'âme se sont traduits dans des mots, et dans les mots les mieux choisis, nous sentons que l'expression est inadéquate; la pensée déborde le langage; ceux qui ont manié les mots avec une habileté suprême, les artistes du style, les écrivains de génie, les grands poètes, se sont plaints maintes fois de leur impuissance à faire passer dans leurs discours ou leurs vers les émotions ou les idées dont leur âme était pleine; il leur semblait que le meilleur de leur pensée demeurât en eux-mêmes. Il est exact qu'une langue bien faite aide singulièrement aux progrès d'une science; mais il ne faut pas attribuer à la langue les mérites de la science; ce sont au contraire les mérites de la langue qu'il faut attribuer à la science, c'est-à-dire à la pensée; par exemple, la langue des mathématiques contribue merveilleusement à l'exactitude et à la rigoureuse clarté de ces sciences; mais c'est le génie des mathématiciens qui a fabriqué cet instrument si bien adapté à sa destination.

2° *Services rendus par la parole à la pensée.* — En affirmant l'antériorité et l'indépendance relative de la pensée par rapport au langage, on n'entend pas méconnaître la large part de vérité que renferme l'opinion précédente. Il faut convenir, avec ceux qui la soutiennent, que le lien qui unit la parole à la pensée ne ressemble pas au lien factice et extérieur qui existe entre un signe artificiel et l'objet qu'il a pour unique fonction d'exprimer; par exemple, entre les signes télégraphiques et les lettres qu'ils désignent, ou entre les signaux de chemin de fer et les manœuvres qu'ils annoncent. Ce lien est beaucoup plus étroit et le rôle de la parole beaucoup plus étendu.

Elle *exprime* la pensée à l'extérieur, non seulement, comme le langage naturel, dans ses états synthétiques, mais aussi dans ses détails et ses nuances, et elle constitue ainsi le lien social par excellence. Mais ce service, pour précieux qu'il soit, n'est peut-être pas le plus important qu'elle rende; du moins il y en a d'autres qui, moins apparents tout d'abord, ne le cèdent point à celui-là. Non seulement elle exprime la

pensée, mais elle la *précise*, comme nous l'observions tout à l'heure; nous ne savons bien ce que nous voulons dire que quand nous nous le sommes dit; nous ne concevons bien que ce que nous nous énonçons clairement à nous-mêmes à l'aide des mots. Non seulement elle précise la pensée, mais elle la *fixe;* quand notre activité psychologique a réussi à former une idée, nous revêtons celle-ci d'une forme sensible en l'incarnant dans un mot; et désormais, elle sera aussi stable que ce symbole matériel; grâce à lui, elle devient « une acquisition pour toujours »; dans les feuillets du dictionnaire sommeille un monde d'idées; le lexique d'un peuple nous donne l'inventaire des notions qui hantent son intelligence; c'est, comme disait Ribot, de la « psychologie pétrifiée ». Non seulement elle fixe la pensée, mais le service le plus profond qu'elle lui rend est de l'aider tout d'abord à *se concevoir*. Et ce secours est surtout précieux, peut-être même indispensable, dans la formation des idées qui n'ont pas, comme les représentations sensibles, de substratum perceptible, c'est-à-dire des idées abstraites et générales. Privé de l'aide des mots, l'homme pourrait penser, mais il éprouverait sans nul doute des difficultés presque insurmontables à pousser loin ses conquêtes dans le champ immense de l'abstrait et de l'universel; c'est-à-dire que ses connaissances resteraient probablement confinées dans d'étroites limites, au lieu qu'avec le langage, elles ont pris un merveilleux essor.

Ainsi, « c'est le mouvement de la pensée qui crée la parole; mais la parole, une fois créée, perfectionne la pensée. Alors se produit un double mouvement qui n'a plus de terme. Un progrès de la pensée détermine un progrès de la parole; ce progrès de la parole détermine un nouveau progrès de la pensée. C'est ainsi que l'homme est arrivé, d'une part, à étendre sa science jusqu'aux dernières limites de l'univers, de l'autre, à créer non seulement toutes ces langues littéraires qui ont été les instruments de manifestation de son génie poétique ou oratoire, mais encore toutes ces langues scientifiques, toutes ces nomenclatures et toutes ces classifications, où les idées des choses sont distribuées comme les choses elles-mêmes le sont dans la réalité, et qui font de son cerveau le vivant miroir du monde. » Maillet, *op. cit.*, p. 523.

3° *Les erreurs dues au langage.* — Elles sont comme la rançon des services que nous recevons de la parole; mises en regard de ceux-ci, elles se réduisent à de minces proportions; il est bon toutefois que notre attention soit éveillée à leur sujet, car elles ne laissent pas d'égarer beaucoup d'esprits. Signalons en quelques mots les principales.

Lorsque les termes que nous employons sont nets et bien définis, ils portent leur lumière dans l'intelligence; mais ils y produisent du vague et de l'incertitude, si leur sens est obscur. Et quand nous échangeons avec nos semblables de ces mots dont les mouvantes frontières s'étendent ou se retrécissent à volonté, le commerce des esprits s'en trouve singulièrement gêné. Tantôt, l'accord existant au fond, on continue de disputer parce qu'on désigne la même idée par des noms différents; tantôt, au contraire, on a l'illusion ou l'on fait mine de s'entendre alors que les divergences subsistent, tous usant du même terme, mais chacun l'entendant à sa façon. Les théologiens que Pascal met en scène dans la première *Provinciale* donnent un bel exemple de ces logomachies avec leur fameux « pouvoir prochain ».

La parole est pour notre esprit un instrument si commode, si souple, si parfait que nous cédons parfois à la tentation d'en jouer en virtuose. Les mots se déroulent plus vite sur nos lèvres que les idées dans notre intelligence, de sorte que nous émettons des sons dont nous nous grisons peut-être, mais qui sont à peu près vides de sens; nous parlons pour ne rien dire; c'est ce que Leibniz appelait le *psittacisme*. Défaut très fréquent chez l'enfant; et ce qui l'y fait tomber presque fatalement, c'est que sa mémoire se développe plus rapidement que son intelligence; il retient beaucoup trop de mots pour qu'il puisse saisir tout de suite la signification de chacun d'eux; une bonne partie de ces vocables ne sont d'abord pour lui que des sons, qui ne lui livreront que peu à peu leur sens.

Observons enfin que, si fidèlement que le langage reflète la pensée, il n'en exprime jamais adéquatement la nature. *Traduttore, traditore,* dit le proverbe italien. Or cette trahison n'est pas seulement commise quand on fait passer un texte d'une langue dans une autre, mais aussi dans cette traduction intime et continuelle qui fait passer la pensée dans les mots. Un symbole matériel n'égalera jamais une réalité immatérielle. Bergson a dénoncé cette incommensurabilité de la pensée et du langage, avec quelque excès, croyons-nous; il faut concéder pourtant que les mots, fixés une fois pour toutes, bien distincts les uns des autres, les mêmes pour tous, ne nous donnent qu'une imparfaite représentation des états de conscience, lesquels sont extrêmement mobiles, fondus les uns dans les autres et marqués au coin de chaque personnalité. Gardons-nous de croire, par exemple, que la sensibilité et l'intelligence se juxtaposent dans notre âme comme se juxtaposent sur notre papier les termes par lesquels nous les désignons.

IV. Les langues. — 1° Les langues parlées à la surface du globe sont en très grand nombre. Dans cette infinie diversité, se reflète la diversité même des peuples qui les parlent. Une langue, ni dans sa formation ni dans son évolution, ne résulte jamais du travail artificiel de telles ou telles individualités; elle est le produit de la vie en société, et les lois qui président à sa naissance et à ses changements sont des lois sociologiques. On comprend donc que les profondes différences qui s'observent entre les divers groupements humains, différences de tempérament physiologique, de caractère, de culture intellectuelle et morale, de traditions historiques, de situation géographique, entraînent des parlers différents.

On a souvent réparti les langues, au point de vue morphologique, en trois vastes groupes : langues *isolantes, agglutinantes, flexionnelles.* Dans les langues isolantes, tous les mots sont des racines qui demeurent invariables, et les relations des idées s'expriment par l'ordre des mots et l'accent oratoire; exemple : le chinois. Dans les langues agglutinantes, des éléments viennent se souder à la racine, mais sans se fondre complètement avec elle; ainsi dans la langue turque. Enfin les langues flexionnelles expriment les catégories grammaticales par des formes différentes; la racine elle-même se modifie; c'est le type le plus parfait, auquel appartiennent la famille sémitique et la famille indo-européenne. On tend aujourd'hui à attribuer peu de valeur à cette classification et l'on fait remarquer que les trois procédés qu'elle décrit sont employés simultanément par les différentes langues.

2° Considérons maintenant chaque langue en particulier. Elle se transforme continuellement; comme pour tout être vivant, l'immobilité absolue équivaudrait pour elle à la mort; il n'y a que les langues qu'on ne parle plus qui soient fixes. La prononciation et les règles syntaxiques se modifient; le vocabulaire s'enrichit ou s'appauvrit; certains mots disparaissent pour un temps ou pour toujours, d'autres s'introduisent et peu à peu s'imposent; beaucoup s'écartent de leur signification primitive; lorsque nous écrivons le mot *considérer*, nous ne pensons plus guère à cette action de consulter les étoiles d'où il tire son origine; ou

bien, tout en gardant leur premier sens, ils en acquièrent de nouveaux par analogie; ainsi le mot *bureau* désigne d'abord une étoffe de bure, puis un meuble recouvert de cette étoffe, puis un meuble à écrire quelconque, puis la pièce qui contient ce meuble, puis les occupations qui se font dans cette pièce, puis les personnes qui se livrent à ces occupations, et finalement même un groupe de personnes dirigeant une administration ou une société (Cf. Vendryes, *op. cit.*, p. 233).

Ce mouvement qui anime les langues semble les faire passer insensiblement de l'état synthétique à l'état analytique, du concret à l'abstrait, du langage des sens et de l'imagination à celui de la pensée pure, des mots qui peignent les choses aux termes qui les définissent; et de cette transformation, il résulte qu'elles sont d'abord plus adaptées à l'expression des sentiments, à l'éloquence, à la poésie, et qu'elles deviennent ensuite plus propres à l'échange des idées, à la philosophie, aux sciences; elles gagnent en précision ce qu'elles perdent en couleur; elles désignent les états d'âme avec plus de netteté, mais aussi plus de sécheresse. Vico avait déjà noté cette loi. L'art, disait-il, est un moment de la vie de l'esprit qui se situe après les sens, mais avant l'intelligence; les hommes sentent d'abord sans faire attention; puis ils font attention avec une âme troublée et émue; enfin ils réfléchissent, mais avec la pensée pure; au premier moment, l'art n'existe pas encore, la vie s'absorbant dans le fait brut de la sensation; mais au troisième, il est dépassé, c'est la science qui règne avec le concept. C'est dans la période moyenne de leur développement que les langues servent le mieux aux fins de l'art; la parole emploie alors des images qui ne définissent pas abstraitement l'idée, mais font pour ainsi dire voir et toucher la chose; les objets mêmes qui passent les sens sont désignés par des métaphores qu'elle emprunte au monde des corps. Puis avec le cours des siècles et l'influence croissante de la réflexion, ces vives expressions s'effacent peu à peu , comme l'effigie d'une vieille pièce de monnaie; le relief des mots s'atténue, leur couleur pâlit; à la figure succède le signe, à l'image le concept. C'est l'âge de la critique, de la science, de la philosophie; « la métaphysique, disait Vico, nous avertit de ne point faire de l'esprit un corps; la poésie n'aime rien tant que de donner un corps à l'esprit; les pensées de celle-là sont tout abstraites, les conceptions de celle-ci sont d'autant plus belles qu'elles revêtent une forme plus corpulente. » Le poète qui vit dans ces âges de science montre la vertu créatrice de son génie en rendant leur couleur à ces termes effacés et en ramenant le concept à l'image.

3° De grands esprits, parmi lesquels Bacon, Pascal, Leibniz, ont caressé le projet d'une *langue universelle*. On l'a repris d'autant plus activement à notre époque que, les relations internationales s'étant multipliées, on sent davantage le besoin d'un idiome commun qui les facilite. Que convient-il d'en penser?

Qu'il mériterait tout d'abord d'être écarté comme une pure chimère s'il visait à remplacer par cet idiome artificiel toutes les langues nationales. La réalisation d'un tel dessein ne serait ni possible, à cause des profondes et nombreuses divergences qui règnent entre les peuples, ni désirable, à cause du préjudice qu'en subiraient les arts. Mais les promoteurs du projet ne nourrissent pas de telles intentions; ils voudraient seulement façonner, à côté des langues existantes, un instrument pratique, facile à manier, d'un usage restreint, qui serve à l'échange des idées scientifiques et aux relations économiques, politiques, diplomatiques des peuples. Ainsi entendue, l'entreprise ne serait ni nuisible aux belles-lettres, ni peut-être irréalisable. Il faut compter pourtant qu'elle se heurtera toujours à de graves difficultés venant soit des changements que l'inévitable déterminisme des lois du langage introduira dans le matériel verbal qu'elle aura créé, soit surtout de l'incessante évolution des idées auxquelles ces signes artificiels auront été attachés.

V. L'Écriture. — 1° L'écriture, se joignant à la parole qu'elle complète, porte au comble les bienfaits du langage. Fixées par elle, les idées ne s'échangent pas seulement entre contemporains qui se voient et s'entendent; elles franchissent les limites du temps et de l'espace et parviennent aux lieux les plus lointains comme aux générations les plus reculées; elles constituent un patrimoine que les pères lèguent à leurs fils et que ceux-ci transmettront à leur tour à leurs descendants, accru de leurs propres idées. On a dit fort justement que l'écriture est la mémoire du genre humain; c'est grâce à elle surtout que l'humanité, selon la belle image de Pascal, peut être comparée à un homme qui vivrait toujours et apprendrait continuellement.

2° L'origine de l'écriture ne pose pas un problème insoluble comme celle de la parole. Elle ne se perd pas dans la nuit de la préhistoire et la science a pu marquer les étapes de cette merveilleuse invention.

a) L'écriture fut d'abord *figurative*. Pour désigner les objets, on en dessina l'image; la figure d'un homme voulait dire un homme, celle d'un lion un lion. Puis la signification de ces images s'étendit; selon que le dessin présentait telles ou telles particularités, la représentation de l'homme put désigner ou un roi, ou un soldat, ou un prisonnier, ou un esclave; l'image put même devenir le symbole d'une qualité morale, celle du lion le symbole du courage, celle du chien de la fidélité.

b) Par cette voie, on s'achemina à l'écriture *idéographique*, qui représenta, elle aussi, directement l'idée, mais par un signe conventionnel et non plus seulement par le dessin des choses. Trois types d'écriture, aujourd'hui parfaitement connus, nous donnent l'idée de ce que put être ce procédé dans ses débuts : l'écriture hiéroglyphique, l'écriture cunéiforme, l'écriture chinoise; aucune d'elles, du reste, n'est demeurée purement idéographique. Cette écriture a l'avantage de pouvoir être lue par ceux qui parlent des langues différentes; mais c'est une qualité qui ne compense pas l'extrême complication résultant de la multiplicité des idéogrammes ; elle est pratique lorsqu'on l'applique à la désignation d'un petit nombre de notions précises et techniques, par exemple les chiffres, les opérations mathématiques, les signaux de code maritime; mais elle impose un labeur excesifs à l'esprit dès qu'on étend son usage au détail des idées, et surtout des idées abstraites.

c) On comprend donc qu'elle ait été supplantée par l'écriture *phonétique*, laquelle ne représente plus directement l'idée, mais le mot exprimant l'idée. « La valeur symbolique du son en vint assez rapidement à recouvrir exactement et au besoin à remplacer la valeur symbolique de l'image; l'image et le son furent des succédanés réciproques. Une fois l'équivalence des deux réalisée, l'image a pu être traitée comme l'emblème, puis comme la notation graphique du son. Alors, le nom de l'objet étant de son côté lié à l'objet a fini par l'être aussi à l'image qui en éveillait l'idée. Le signe qui représentait l'objet est devenu également le signe du son exprimant l'objet. L'écriture phonétique était créée. » Vendryes, *op. cit.*, p. 377. Elle fut d'abord syllabique, puis elle réalisa un dernier perfectionnement en passant au système alphabétique où, à l'aide de vingt à trente signes, elle figure les diverses articulations possibles et fixe l'expression de tous les états de la pensée humaine. On attribue généralement le mérite de cette invention aux Phéniciens, auxquels les Grecs l'auraient emprun-

tée pour la répandre ensuite en Orient et en Occident. « C'est possible. Mais on n'est plus si ferme aujourd'hui à soutenir la vieille doctrine suivant laquelle l'alphabet grec viendrait des Phéniciens. M. Dussaud a proposé au contraire d'attribuer l'honneur de l'alphabet à la civilisation égéenne, celle que représentent, fort mal d'ailleurs, pour nous les monuments de Crète. C'est des Égéens que les Grecs aussi bien que les Phéniciens tiendraient leur alphabet. » Vendryes, *op. cit.*, p. 383.

Eug. LENOBLE.

LANGUES (DON DES). — Avant de monter au ciel, le Sauveur avait promis à ceux qui croiraient en lui, entre autres faveurs miraculeuses, qu'« ils parleront des langues nouvelles ». Marc., XVI, 17. Cette promesse reçut son premier accomplissement à Jérusalem, au jour de la Pentecôte. Les disciples, au nombre de cent vingt, « étaient tous ensemble en un même lieu. Tout à coup il vint du ciel un bruit comme d'un vent violent qui passe et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Et ils virent paraître des langues comme de feu qui se partageaient et se posèrent sur chacun d'eux. Ils furent tous remplis du Saint-Esprit et ils se mirent à parler d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer. Or, parmi les juifs résidant à Jérusalem, il y avait des hommes pieux de toutes les nations qui sont sous le ciel. Au bruit qui se fit entendre, ils accoururent en foule, et ils étaient tout hors d'eux-mêmes de que ce chacun les entendait parler dans sa propre langue. » Act., II, 1-6.

Le don des langues a été communiqué à quelques saints pour annoncer la parole de Dieu, tel saint François Xavier. Divers auteurs ont gratifié de cette faveur saint Vincent Ferrier : il convient cependant de noter avec son dernier historien, le Dr P. Sigismund Brettle, O. M. C., Münster, 1924, p. 68, 69, que beaucoup des populations qu'il évangélisait parlaient un idiome commun alors fort répandu, sorte de langue d'oc catalane.

On signale le cas de certains possédés parlant des langues qu'ils n'avaient jamais apprises.

Les Actes des Apôtres parlent d'autres manifestations qu'on a désignées plus particulièrement du nom de *Glossolalie*. Pierre, est-il raconté, instruisait le centurion Corneille et ceux de sa famille. « Pierre parlait encore lorsque le Saint-Esprit descendit sur tous ceux qui écoutaient sa parole. Et les croyants de la circoncision qui étaient venus avec Pierre étaient tout hors d'eux-mêmes en voyant que le don du Saint-Esprit était répandu même sur les Gentils. Car ils entendaient ceux-ci parler en langues et glorifier Dieu. » Act., X, 44-46. Le même prodige se renouvela à Éphèse en faveur des douze disciples de Jean-Baptiste, instruits par saint Paul. Act., XIX, 6. Les communautés primitives, comme celle de Corinthe, furent favorisées d'admirables effusions de l'Esprit, mais diversifiées selon les fidèles. « En effet, dit saint Paul, à l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de connaissance,... à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits; à un autre la diversité des langues, à un autre le don de les interpréter. » I Cor., XII, 8-10. Cf. *Ibid.*, XIX, 2-15; XIV, 3.

En quoi consistaient ces *charismes*, il est difficile de le dire. Sans doute, c'était une faculté surnaturelle de prier ou de louer Dieu dans une langue étrangère, avec un enthousiasme qui débordait en transports. On proférait des mystères dont la signification échappait aux auditeurs. Il fallait que ceux qui avaient reçu le don d'interprétation intervinssent. Le don de prophétie ou d'enseignement inspiré était directement en faveur de l'auditoire et semble s'être suffi à lui-même. Saint Paul le met au-dessus du don des langues.

Par ces divers charismes, l'Esprit voulait manifester les richesses de son action.

Des auteurs, comme le P. Prat, le P. Corluy, ramènent les manifestations de la Pentecôte à un cas de glossolalie, avec, sans doute, de la part de l'Esprit-Saint une intention d'apostolat ou d'enseignement.

D'après E. Jacquier, il s'agit de deux phénomènes différents. Dans le cas de la communauté de Corinthe, le pneumatique parle une langue que personne ne comprenait; sous l'influence de l'Esprit, il dit des choses inintelligibles. Au jour de la Pentecôte, les disciples assemblés se mettent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit de Dieu leur donnait de s'exprimer. Ce n'était donc pas des sons inintelligibles qu'ils proféraient. La multitude accourue les entendait parler chacun dans sa langue particulière, donc les comprenait.

Le même auteur signale avec bienveillance une explication de Wendt, *Hibbert Journal*, XII, p. 144 sq. : les disciples ne parlaient pas en des langages humains différents, mais tous dans un langage totalement nouveau et merveilleux. Ce langage possédait cette particularité qu'il pouvait être compris de tous les auditeurs. De là la surprise des Juifs autant que des Gentils.

Il ajoute : « L'explication, donnée par des Pères de l'Église et quelques exégètes modernes, à savoir que les disciples parlaient leur propre langue, l'araméen, mais que les auditeurs les entendaient parler dans leur langue à eux, résout bien et simplement toutes les difficultés. C'était un phénomène d'audition et non d'élocution. Mais rien dans le texte des Actes ne suggère cette explication. »

Dans les temps modernes, on cite, après les faits des *Trembleurs des Cévennes* à la suite de la Révocation de l'Édit de Nantes, des cas de glossolalie qui se seraient produits dans des *Revivals* ou *Réveils* en pays protestants, particulièrement au pays de Galles, avec Evan Roberts au cours des années 1904-1905 et 1907. Au milieu de l'assemblée, brusquement un assistant entonne une prière, improvisation composée de phrases courtes, qui se prolonge comme automatiquement. Sans s'occuper du premier, un autre, sur un ton différent, commence aussi son chant, suivi d'un troisième, d'un quatrième. Il arrive que l' « inspiré » perd conscience pendant quelques minutes, mais il continue de prier ou de parler. La voix a changé; c'est une espèce de cantilène monotone, dans le mode mineur, sur trois ou quatre notes. Les phrases et les gestes deviennent souvent rythmés et les larmes coulent. Au sortir de la crise, le sujet ne se souvient de rien. Les Gallois appellent cela le *Hwyl* (prononcez *houil*).. Le mot signifie *voile*, surtout « voile enflée par la brise ».

Ces manifestations se présentent comme suggérées, commandées par la mise en scène, quelquefois par le président de la réunion. Elles n'ont pas la spontanéité, l'imprévu des scènes racontées aux Actes des Apôtres. Souvent elles se terminent en scènes tumultueuses, même indécentes. Des faits semblables ont été signalés en 1907 à Cassel, à Zurich. Le branle fut donné par deux jeunes filles norvégiennes. C'étaient des cris d'ordinaire inarticulés, accompagnés de mouvements convulsifs et de contorsions. On se serait cru parfois dans une réunion d'épileptiques. Le prédicant évangéliste dut à plusieurs reprises calmer les esprits par trop échauffés. Ici encore les choses se présentent avec un air de dressage, et aussi un déséquilibre inconvenant. Rien de l'Esprit de Dieu.

A noter encore le mouvement *Pentecotiste*, qui, né en Australie en 1901, s'est propagé surtout en Suède. *Journal des Débats*, 23 mars 1926; *Revue apologétique*, 1er juin, 1926, p. 317-319.

F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1920, t. I, p. 152-157; J. Corluy, *Diction. apol. de la Foi cath.*, t. II, col. 1810-1819; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 43-55, 787-795; A. Michel, *Dict. de théol. cath.*, t. VIII, col. 2591-2601. Pour les *Réveils*, Henri Bois, *Le Réveil au pays de Galles*, Paris, 1906; J. Rogues de Fursac, *Un mouvement mystique contemporain. Le Réveil religieux du pays de Galles*, Paris, 1907; A. Poulain, *Les Grâces d'oraison*, 10e édit., Paris, 1922, p. 621-629; Lucien Roure, *Études* du 5 août 1908, p. 363-369; Jacques Beauclerc, *Études* du 20 juin 1910, p. 867-871.

Lucien ROURE.

LANSON Gustave est né à Orléans en 1857. Il a consacré toute sa vie au professorat, à Toulouse d'abord, puis successivement en divers lycées de Paris, Michelet, Charlemagne, Louis-le-Grand, enfin à l'École normale et à la Sorbonne. Il a publié des volumes de critique qui font autorité : *Principes de composition et de style* (1887), réédités en 1890 sous le titre de *Conseils sur l'art d'écrire*; *Bossuet* (1890); *Boileau* (1891); *Histoire de la littérature française* (1894); *Hommes et livres* (1895); *Corneille* (1898); *Voltaire* (1906); éditions critiques des *Lettres philosophiques* (1909), des *Méditations* (1914); un *Manuel bibliographique de la littérature française moderne* (*XVIe*, *XVIIe*, *XVIIIe* et *XIXe siècles*) (1909-1914; 2e édit., 1921). Ce dernier ouvrage s'adresse surtout aux professeurs et aux spécialistes pour lesquels il est d'une grande utilité.

L'*Histoire de la littérature française* vise un public plus large. Elle atteint à l'heure actuelle (1926) un tirage de 250 000. Ce succès est mérité par l'abondance et le sérieux des informations, la vigueur et la netteté des exposés, le souci constant de l'art uni à l'amour des idées, l'originalité savoureuse et la clarté du style. On a reproché à M. Lanson de s'attacher trop aux recherches de pure érudition, et il est bien vrai qu'il déclare qu'aujourd'hui « un certain nombre de connaissances exactes, positives, sont nécessaires pour asseoir et guider nos jugements », il est vrai encore qu'il n'aime guère l'impressionnisme, que les jugements hâtifs et ce qu'il appelle les « qualificatifs sentimentaux » lui sont en horreur; mais il ne méconnaît pas pour autant le caractère essentiel de la littérature qui n'est pas « objet de savoir », mais « exercice, goût, plaisir ». « Je ne comprends pas, dit-il qu'on étudie la littérature autrement que pour se cultiver, et pour une autre raison que parce qu'on y prend plaisir. » Enfin, nul n'a plus que lui insisté sur la part qui revient à « l'originalité individuelle », au génie, dans la production des œuvres littéraires.

L'attitude de M. Lanson est donc, au point de vue littéraire, très défendable : il n'en va pas de même au point de vue religieux. Quelques-unes de ses critiques, par exemple sur *L'abbé Tigrane*, sur la *Jeanne d'Arc* d'A. France, sur Louis Veuillot, sur Voltaire, etc., font songer à M. Paul Souday, qui lui-même fait songer à Homais. Je ne crois pas que ce soit parti pris haineux, mais je verrais là volontiers la preuve d'une incrédulité radicale et d'une ignorance complète de la religion. Lui-même l'avoue implicitement quand il écrit : « Sans Voltaire, Renan était impossible. Il a fallu nier avec colère avant de pouvoir nier avec sympathie. Il fallait que le pouvoir de l'Église fût détruit, pour qu'on pût rendre justice à la religion sans y croire. Il nous est facile d'honorer, parce que notre incroyance ne nous met plus en danger. Par ses indécences, ses injures, ses calomnies, son inintelligence, Voltaire nous a donné notre liberté, et a préparé notre justice. » Ces lignes indiquent bien l'esprit qui anime M. Lanson et marquent nettement les bornes précises de sa critique.

Léon JULES.

LANSPERGE avait le nom de Jean-Juste; il est connu sous le nom de Lansperge à cause de l'illustration que sa renommée donna à cette ville du duché de Bavière où il est né en 1489. Il fit ses études à Cologne, où il prit fort jeune l'habit religieux chez les chartreux. Sa piété exemplaire, sa très grande pureté en faisaient le modèle des plus parfaits religieux, il portait par mortification une cuirasse de fer sur sa chair nue; quand on lui demandait des nouvelles de sa santé toujours chancelante : « Je suis, répondait-il, comme il plaît à Dieu que je sois, que son saint nom soit béni. » Prieur de la chartreuse de Cantavie, duché de Juliers, il travailla avec beaucoup de zèle à ramener dans l'Église les fidèles qui s'étaient faits les disciples de Luther et de Calvin et à retenir ceux qui s'engageaient dans l'hérésie.

Lansperge est surtout connu comme écrivain et l'on est surpris que, donnant beaucoup de temps à la méditation et à la prière, il ait pu composer des ouvrages si considérables. On a de lui : *Paraphrases avec sermons sur toutes les épîtres et tous les évangiles de l'année; Paraphrases avec sermons sur toutes les épîtres et tous les évangiles des fêtes des saints; Panégyriques prononcés aux principales fêtes des saints.* Ces écrits rédigés en latin et imprimés à Cologne en 1554, forment 3 volumes in-folio; avec les écrits ascétiques, les ouvrages de Lansperge donnent 5 vol. in-4° dans une autre édition imprimée aussi à Cologne en 1693.

Deux au moins de ses études mystiques ont été traduites en français : *La milice chrétienne ou le combat spirituel* (1670), « recueil de diverses instructions dont il crut avoir besoin lorsque, s'étant dévoué à la vie religieuse, il s'imagina d'y entrer comme dans un champ de bataille » (préface); *Discours en forme de lettre de N.-S. J.-C. à l'âme dévote* (1657), « production de la solitude de Juliers, fruit céleste de la maturité de son jugement »; Jésus supplie l'âme qu'il appelle son épouse de ne pas s'écarter, de revenir : « Que je vous échauffe par la chaleur toute brûlante du sang que l'excès de mon amour fait encore sortir de mes blessures », p. 26. Dans *Pharetra divini amoris*, Cologne, 1590, in-16, il a des modèles admirables de prières et d'affections au Sacré-Cœur; le premier, peut-être, il a parlé d'images à en avoir. Dans l'*Exercice au très pieux et très fidèle cœur de Jésus*, p. 68 du *Pharetra*, il dit : « Appliquez-vous à honorer le cœur très tendre de Jésus, ayez la dévotion de le saluer souvent, baisez-le, entrez-y d'esprit;... ayez-y recours en toute nécessité, puisez-y consolation et secours de toutes sortes. » Puis une prière adressée au cœur de Jésus : « Absorbez mon cœur, toutes mes pensées et mes affections, toutes les forces enfin de mon âme et de mon corps. » L'*Exercice aux cinq plaies du Christ*, *ibid.*, p. 71, contient une cinquième prière adressée au cœur : « Par cette blessure, je vous prie, pardonnez-moi tout ce que j'ai fait contre vous... je vous offre mon cœur afin que vous l'unissiez au vôtre. » Un chapitre, p. 140, est intitulé *Exercice de la vie et de la passion du Christ en manière de rosaire composé de cinquante articles et d'autant de prières :* c'est un chapelet des cinq plaies : à chaque plaie, on commence par une élévation, ensuite une série de dix prières appropriées qui commencent toutes par : « O mon Seigneur Jésus, je vous adore, je vous bénis, je vous rends grâces. » Il est difficile de trouver, même encore aujourd'hui, quelque chose de plus pieux que ces prières de Lansperge aux cinq plaies et au cœur de Jésus. Il est mort à Cologne le 11 août 1539, après trente ans de vie religieuse.

Opera Joannis Justi Lanspergii spiritualia, Montreuil-sur-Mer, 1888-1890, 5 vol. in-4°; dom Boutrais, *Un précurseur de la B. Marguerite-Marie Alacoque au XVIe siècle, Lansperge le chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur*, Gre-

noble, 1878 ; Autore, *Dict. de théol. cath.*, art. *Lansperge*, t. VIII, col. 2606-2609.

A. Molien.

LAPRADE (Victor de) naquit à Montbrison en 1812. Il fit ses études classiques à Lyon, étudia le droit à Aix-en-Provence, s'inscrivit au barreau de Lyon, puis vint à Paris. En 1839, il publia un premier recueil de vers, *Les parfums de la Madeleine*, puis vinrent *La colère de Jésus* (1840) et *Psyché* (1842). On sent dans ces œuvres l'influence des théories, panthéistes alors en vogue. Le poète s'en dégage tout à fait dans *Odes et Poèmes* (1844) ; *Poèmes évangéliques* (1850) ; *Symphonies* (1855) ; *Idylles héroïques* (1858). Ce sont là de beaux vers, au rythme grave, pleins de hautes pensées et d'une inspiration noble et puissante. L'Académie française qui avait décerné le prix Montyon aux *Symphonies* (1855), donna au poète le fauteuil vacant d'Alfred de Musset (1858). En 1861, il publia dans le *Correspondant* une pièce satirique *Les Muses d'État*, qui lui valut d'être immédiatement destitué de la chaire qu'il occupait, depuis 1847, à la faculté des lettres de Lyon. Laprade supporta l'épreuve en homme de cœur et en chrétien. Il composa *Les voix du silence* (1865) et une épopée rustique, *Pernette* (1868). Le style est plus simple, moins tendu que dans les recueils précédents, le ton devient presque familier parfois, et l'inspiration, toujours élevée, se charge d'une émotion plus vive et plus pénétrante. Il en va de même pour les *Poèmes civiques* (1873), recueil composé de satires et de poèmes patriotiques inspirés par nos désastres. Laprade fut élu député de Lyon en 1871. La maladie l'obligea à démissionner en 1873. Il publia quelques années plus tard son admirable *Livre d'un père* (1876) ; puis le *Livre des adieux* (1878). On lui doit aussi quelques ouvrages en prose : *L'éducation homicide* (1867), livre vraiment prophétique ; *Tribuns et courtisans* (1876) ; *Histoire du sentiment de la nature* (1883), etc. V. de Laprade mourut chrétiennement à Lyon le 13 décembre 1883. Son œuvre est aujourd'hui tombée dans un oubli trop injuste pour être définitif. On l'a, de son temps, appelé « le Virgile des sommets », ce qui est sans doute excessif ; mais il n'en est pas moins vrai « qu'il serait au premier rang, s'il n'était pas né dans un siècle qui a donné à la France A. de Musset, Lamartine et V. Hugo ». A côté de ces grands noms, V. de Laprade mérite d'être cité comme l'un des plus nobles représentants de ceux que l'on a appelé fort justement « les poètes de la foi ».

Léon Jules.

LA SALETTE. — Humble commune et paroisse de l'Isère, composée de nombreux hameaux et située dans une immense cuvette que des montagnes limitent de toutes parts, célèbre par une apparition de la sainte Vierge et par le pèlerinage qui s'ensuivit. — I. L'Apparition. II. Les deux Secrets. III. Maximin et Mélanie après l'apparition. IV. Les miracles.

La question de La Salette a suscité de nombreuses publications. On se bornera à mentionner ici l'abbé Verdunoy, *La Salette*, Paris, 1906 ; Mgr Giray, *Les miracles de La Salette*, 2 vol. in-8°, Grenoble, 1921 ; surtout, dans la coll. *Les grands pèlerinages de France*, Louis Borel, *Notre-Dame de La Salette*, Paris, 1922.

I. L'apparition. — Mélanie Calvat et Maximin Giraud étaient nés l'un et l'autre à Corps, de familles pauvres. Comme Mélanie avait été, toute jeune, mise en service dans des localités voisines, ils ne se connaissaient pas, avant de se rencontrer, le 17 septembre 1846, gardant leurs troupeaux dans la montagne de La Salette. Mélanie avait alors presque quinze ans, et Maximin, un peu plus de onze. C'est le surlendemain, le samedi 19 septembre 1846, vers 3 heures, par un soleil radieux, que sur cette montagne, les deux petits bergers, peu « mystiques » et fort ignorants, voient dans un globe de feu une « Belle Dame », qui, au milieu de ses larmes, parlant tantôt français, tantôt patois, leur fait entendre des plaintes, des menaces et des promesses, qu'elle les charge de communiquer « à tout son peuple ». La Belle Dame insiste sur la sanctification du dimanche, le respect du nom de Dieu et l'abstinence du carême. Elle aurait de plus confié un secret à chacun des enfants.

Dès l'année 1846, quelques guérisons sont produites par la dévotion à « Notre-Dame de La Salette » et des pèlerinages ont lieu. On fait des enquêtes, des rapports. Une terrible opposition, dans laquelle figurent des prêtres, se dresse aussitôt contre la réalité de l'apparition, et elle ne tarde pas à se fortifier, en 1850, à la suite de ce qu'on a appelé « l'incident d'Ars ». Le curé d'Ars, M. Vianey, à qui on a conduit Maximin, a déclaré et répète souvent : « Si ce que l'enfant m'a dit est vrai, on ne peut pas y croire. » Y eut-il simple méprise, simple malentendu, l'enfant affirmant avoir vu une Belle Dame et le saint curé en concluant qu'il avouait n'avoir pas vu la sainte Vierge ? Ou bien y eut-il quelque chose de plus grave ? Pour éprouver la pénétration du curé d'Ars, Maximin lui aurait-il assuré n'avoir rien vu sur la montagne de La Salette ? En 1858, l'année qui précéda celle de sa mort, M. Vianey recommença de croire à la réalité de l'apparition. Mais « son incroyance momentanée fut un argument redoutable entre les mains des opposants ». Borel, p. 54. Néanmoins, le 16 novembre 1851, dans les six cents églises ou chapelles du diocèse de Grenoble, était lu le mandement doctrinal par lequel l'Ordinaire, Mgr de Bruillard, jugeait « que l'apparition de la sainte Vierge... porte en elle-même tous les caractères de la vérité et que les fidèles sont fondés à la croire indubitable et certaine ». Le 25 mai 1852, avait lieu la pose de la première pierre de la future église. L'opposition ne désarma pas, et le successeur de Mgr de Bruillard, Mgr Ginoulhiac, devait, en 1854, condamner les ouvrages dans lesquels les abbés Déléon et Cartellier prétendaient, notamment, que la personne qui avait « fait » l'apparition de La Salette n'était autre que Mlle de Lamerlière, personne aussi excentrique qu'honorable. Cette dernière affirmation des opposants, qui provoqua une citation devant le Conseil d'État et un procès devant le tribunal civil et la Cour impériale de Grenoble, ne reposait sur rien. Tout, au contraire, la démentait : la dame de l'apparition, par exemple, était grande et mince, tandis que Mlle de Lamerlière était petite, ramassée, obèse ; de plus, le jour de l'apparition, Mlle de Lamerlière se trouvait à Saint-Marcellin, c'est-à-dire à 30 lieues de La Salette. Le tribunal civil et la cour de Grenoble n'ont pas déclaré (1855, 1857), comme d'aucuns le prétendent, que Mlle de Lamerlière fut « la dame de l'apparition », mais simplement que ceux qui répandirent ce bruit n'avaient pas voulu la diffamer. L'opposition finit par s'assoupir, et le jour vint où « La Salette n'eut plus [guère] d'autres ennemis que ceux qui refusent de croire aux miracles ». Borel, p. 63.

II. Les deux Secrets. — Voici en quels termes M. Verdunoy, *op. cit.*, p. 80, résume l'histoire de ces Secrets fameux. « 1° De 1846 à 1851, malgré des obsessions multiples, Mélanie et Maximin ne livrent rien de leur Secret respectif. — 2° Le 4 juillet 1851, ils l'écrivent et cachètent leur écrit devant témoins, et on l'envoie à Pie IX. Il y a controverse sur l'accueil que le pape fit à ces Secrets. — 3° Celui de Maximin n'a pas été publié. En 1860, 1869, 1871, Mélanie publie le sien en tout ou en partie ; le texte de 1878, reconnu cependant par elle comme authentique et complet, doit être rejeté. »

C'est dans le Secret de Mélanie que, après en

avoir autorisé la publication en l'année 1858, la Belle Dame se plaint qu' « il n'y a plus personne digne d'offrir la victime sans tache à l'Éternel, en faveur du monde; » qu'elle annonce pour un avenir très prochain des calamités sans nombre, l'incendie de Paris, l'engloutissement de Marseille, etc.; qu'elle donne à la jeune bergère « la règle d'un nouvel ordre religieux »...

Que pensent de tout cela, l'Église ne s'étant pas prononcée sur les Secrets, bon nombre d'esprits pondérés et sages?

D'abord, à part peut-être quelques légères erreurs ou inexactitudes qui ont pu s'y glisser, comme il s'en est glissé dans maintes révélations privées très véritables (cf. Aug. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e édit., Paris, 1922, p. 338 sq.), la « partie publique » du discours de la Belle Dame, quoi qu'il en soit des Secrets, paraît bien devoir être attribuée à la sainte Vierge.

Puis, il semble non moins indubitable que le Secret de Mélanie — je parle de l'édition qu'elle en donna ou approuva — n'est pas, en grande partie, de la Vierge. « Ne serait-il pas étonnant, écrivait de Mélanie Mgr Ginoulhiac (mandement du 4 novembre 1854), qu'elle ne se fût pas laissé gagner par l'attachement à son propre sens, qui est un des plus grands périls que courent les âmes favorisées de dons extraordinaires? » Plus tard, ajoute M. Verdunoy, p. 104, « des lettres innombrables lui arrivaient de partout, lui répétant que, privilégiée entre toutes, elle avait un rôle à remplir dans l'Église. Ajoutez enfin les lectures de livres apocalyptiques, de visions, de biographies d'illuminées, et l'on sera moins surpris que nous distinguions deux Mélanie : la petite voyante de 1846 et la visionnaire de 1878. »

Nous n'en dirons pas davantage, nous souvenant que, « le 14 août 1880, une lettre du cardinal Caterini, secrétaire du Saint-Office, exprimait le désir que les brochures renfermant le texte du Secret fussent retirées des mains des fidèles », et que, « le 21 décembre 1915, un décret de la même Congrégation du Saint-Office ordonne à tous les fidèles, à quelque pays qu'ils appartiennent, de s'abstenir et de discuter la question du Secret de La Salette, « sous quelque prétexte ou sous quelque forme que ce soit, tels que livres, brochures ou articles signés ou anonymes, ou de toute autre manière », et cela sous les peines canoniques les plus sévères. *Annales de Notre-Dame de La Salette*, mars 1913 et janvier 1916. « Il faut donc, conclut sagement M. Borel, *op. cit.*, p. 43, en revenir, sur cette question, à l'attitude adoptée dès les premiers jours par les enfants, c'est-à-dire, à la discrétion la plus absolue. » Tout récemment, le 9 mai 1923, le Saint-Office mettait à l'Index *L'Apparition de la très sainte Vierge sur la sainte montagne de La Salette, le samedi 19 septembre 1846. Simple réimpression du texte intégral publié par Mélanie, etc. (éditeur, Société Saint-Augustin, 1922)*.

L'Église, qui a fortement encouragé le culte et le pèlerinage de Notre-Dame de la Salette, n'entend pas qu'on trouble ou qu'on égare les pieuses croyances et la piété de ses enfants.

III. Maximin et Mélanie après l'apparition. — C'est seulement en 1848, presque deux ans après l'apparition, que Mélanie et Maximin furent jugés suffisamment instruits pour faire leur première communion. On ne parvint pas ensuite à préparer Maximin au sacerdoce, ni à fixer Mélanie.

Maximin passa par les situations les plus diverses, il fut même zouave pontifical pendant six mois. Le 1er mars 1875, âgé de quarante ans, il expirait à Corps après avoir reçu avec piété les derniers sacrements. Il n'avait cessé de témoigner de la réalité de l'apparition.

Le pauvre homme, lisons-nous dans Borel, p. 70, 71, a été en butte à bien des calomnies, et il n'est pas rare d'entendre dire qu'il s'est rendu indigne de la grâce qu'il avait reçue. Un tel jugement est, non seulement trop sévère, mais véritablement injuste. Maximin n'est pas devenu un saint, c'est vrai. Il a cependant toujours été un bon chrétien, et, au point de vue de la pratique chrétienne, aurait pu servir d'exemple à bon nombre de ses détracteurs. Depuis le soir du 19 septembre 1846, il n'a jamais manqué de faire pieusement ses prières du matin et du soir. Il avait pris et a conservé toute sa vie la bonne habitude de s'approcher chaque mois des sacrements.

Il avait, cela est indéniable, un regrettable penchant pour la boisson; mais, là encore, il faut se garder de toute exagération et laisser la responsabilité de certains excès, âprement reprochés à Maximin, à ceux qui prenaient à tâche de l'enivrer pour lui arracher son secret ou quelque démenti au sujet de l'apparition. Ceux-ci en ont, d'ailleurs, toujours été pour leurs frais.

Quant à la conduite morale de Maximin, elle a été constamment au-dessus de tout soupçon, et il a proclamé plus d'une fois qu'après avoir vu la Reine des Vierges, il n'avait plus, dans le cœur, de place pour des affections terrestres.

Mélanie eut, plus encore que Maximin, une vie agitée. On la suit en France, en Angleterre, en Italie, dans diverses communautés religieuses ou sous la protection de divers prélats, s'occupant de la conversion des protestants, de l'éducation des petites filles, du soin de sa vieille mère, etc. On la voit, un jour, en démêlés avec Mgr Perraud au sujet d'une chapelle de Chalon-sur-Saône dont elle prétend asssurer le culte par la congrégation des Apôtres des derniers temps qu'elle avait fondée à l'insu du Saint-Siège (cf. Verdunoy, p. 3, 4.)... Enfin, le 15 décembre 1904, à Altamura, dans la terre de Bari, au sud de l'Italie, où elle vivait silencieuse et ignorée, on la trouve étendue, morte, sur le sol de sa pauvre cellule.

Malgré toutes les agitations de cette existence mouvementée, écrit encore M. Borel, p. 73, Mélanie resta toujours vraiment pieuse et a toujours mené une vie exemplaire. Comme Maximin, elle est demeurée jusqu'au bout ferme dans ses affirmations relatives au fait du 19 septembre.

Et comme le disait Mgr Ginoulhiac à La Salette même, le jour anniversaire de l'apparition, après que les enfants eurent livré à l'autorité ecclésiastique le message de la Belle Dame et leur secret, leur mission était finie. « Celle de l'Église commence, ajoutait le prélat; ils peuvent s'éloigner, se disperser dans le monde, devenir infidèles à une grande grâce reçue... Tout cela ne pourra réagir sur le miracle de l'apparition qui est certain, prouvé canoniquement, et ne sera jamais sérieusement ébranlé. »

IV. Les miracles. — Dieu, du reste, n'a-t-il pas confirmé par d'autres miracles, ce miracle même de l'apparition ? Qu'on lise l'ouvrage précité de Mgr Giray, et l'on constatera que des guérisons vraiment merveilleuses ont été opérées par l'emploi de l'eau de la « fontaine miraculeuse », qui n'a pourtant rien d'extraordinaire, ou par l'invocation de Notre-Dame de La Salette. Je me contente d'énoncer ici les sept cas que M. Borel en a extraits et qu'il rapporte p. 79-132 :

1. Guérison d'Antoinette Bollenat, d'Avallon, diocèse de Sens : tumeur squirreuse de l'abdomen (21 novembre 1847); 2. Guérison de l'abbé Martin, clerc minoré du grand séminaire de Verdun : rhumatisme articulaire, sciatique et atrophie d'une jambe raccourcie (1er avril 1849); 3. Guérison de Mme Bonnet, née Bibard, de Saint-Martin-de-Ré, diocèse de La Rochelle : myélite ou paraplégie organique (19 septembre 1854); 4. Guérison de Sœur Marie-François de Sales, à la Visitation Sainte-Marie de Rennes : hypertrophie du cœur (27 mars 1849); 5. Guérison de Mme Bodet, de La Tessoualle, diocèse d'Angers : paralysie presque générale et permanente, avec lésion du cerveau (8 août 1854); 6. Guérison de Marguerite Guillot, de Lyon, devenue Mère Marguerite du Saint-Sacrement : fièvre muqueuse aggravée d'autres

complications (8 septembre 1848); 7. Guérison de Thérèse Nicolas, de Châteaurenard, diocèse d'Aix : maladie de la colonne vertébrale avec paralysie des membres inférieurs (8 septembre 1873).

Notre-Dame de La Salette, comme Notre-Dame de Lourdes, mérite donc d'être invoquée et pieusement visitée : elle aussi a droit à notre confiance.

J. Bricout.

LAS CASAS (Barthélemy de). — Missionnaire dominicain célèbre par son zèle à défendre les Indiens contre la cupidité et la cruauté de ses compatriotes, né à Séville (1474) d'un père d'origine française (Casaüs) qui avait accompagné Christophe Colomb dans ses deux premiers voyages. Licencié en droit de Salamanque, il prit part (1498) à l'expédition dans laquelle on découvrit la Trinité et le continent du Sud. En 1502, il retourne à Saint-Domingue, est ordonné prêtre à la Véga et chante la première messe qu'eût entendue le Nouveau Monde. Il est chargé de l'intendance de plusieurs *Répartitions* ou *Commanderies* d'Indiens. Dès qu'il eut constaté que c'était l'esclavage dans toute son horreur, il se hâta de résigner sa charge. Il se décide en 1515 à venir en Espagne (il fera cette traversée douze fois) pour plaider leur cause auprès de Ximénès qui le nomme « Protecteur général des Indiens ». Retourné en hâte pour faire exécuter les décisions royales, il se heurta à des résistances acharnées. Le courageux champion dut lutter contre Jean de Quevedo, évêque de Darien, et Lope de Conchillos, secrétaire d'État, et obtint de nouveaux décrets. C'est alors, à 48 ans, qu'il entre dans l'Ordre des Prêcheurs, à la Véga (1522). En 1530, il va au Pérou communiquer à Pizarre et à Almagro un décret obtenu de Charles-Quint, puis parcourt le Mexique, Guatemala, Nicaragua. En 1540, nouveau voyage en Espagne; il y restera quatre ans pour agir sur Charles-Quint, il y rédigera plusieurs traités, *Relation abrégée de la destruction des Indes par les Espagnols*, *Remèdes aux maux causés dans les Indes*. On frémit en lisant le récit des cruautés commises contre les Indiens.

En entrant dans les villes, les Espagnols immolaient à leur rage femmes, enfants, vieillards, tuant à coups de lance et d'épée ceux qui travaillaient paisiblement dans la campagne et réservant pour les gens de condition élevée le supplice du feu, comme plus honorable. J'ai vu étendre sur des grils et brûler lentement cinq caciques et d'autres seigneurs. Le capitaine espagnol, indigné de ce que leurs cris troublaient son sommeil, ordonna qu'ils fussent étranglés pour ne plus les entendre. Mais l'alguazil, que je connaissais ainsi que sa famille, plus cruel que l'officier, refusa de mettre un terme à leur supplice; il leur enfonça des bâtons dans la bouche pour les empêcher de crier, et fit attiser le feu afin de redoubler leurs souffrances... Ayant remarqué qu'à leur approche, bon nombre d'Indiens se retiraient dans les bois et sur les montagnes, les Espagnols dressèrent des levriers pour faire la chasse aux fuyards; ces animaux devinrent si adroits dans ce genre d'exercice et tellement féroces qu'en un moment ils avaient mis un Indien en pièces et dévoré ses chairs... Les Espagnols arrachaient les enfants des bras de leurs mères et, les prenant par une jambe, leur brisaient la tête contre un roc ou les lançaient dans une rivière en leur disant par ironie : « Allez vous rafraîchir... » Aux uns ils coupaient le nez, les oreilles, les bras, les jambes, et, en cet état, les faisaient lutter contre des chiens exercés. Pour une bagatelle, ils pariaient à qui d'un coup de sabre couperait le mieux un homme en deux ou lui abattrait le mieux la tête. Un jour, on massacra 4 000 Indiens qui venaient de déposer les armes sur promesse de vie sauve; quand les bourreaux furent las de tuer, restaient 700 personnes que l'on précipita d'une roche à pic, en sorte que l'atmosphère était obscurcie par les corps de ces malheureux tombant pêle-mêle et se brisant contre les pierres en saillie... On garantit comme chose certaine que les Espagnols ont fait mourir par leur atroce politique douze millions de personnes; j'en estime le nombre à plus de quinze millions. Je proteste sous la foi du serment que je n'exagère rien; pendant quarante-deux ans, j'ai connu par moi-même les actes des colons en Amérique...

Charles-Quint tint à lui donner le riche évêché de Cuzao (Pérou); l'humble moine refusa, mais ne put éviter celui de Chiapa (Yucatan) ; sacré dans la cathédrale de Séville (1544), il retourna aussitôt et lutta résolument contre l'esclavage. Son opuscule intitulé *Confesonario*, qui obligeait les Espagnols à remettre leurs esclaves en liberté s'ils voulaient recevoir l'absolution, provoqua une émeute, et l'évêque dut se retirer à Nicaragua. Un concile réuni à Mexico adopta ses conclusions. Néanmoins, l'opposition resta telle que le saint évêque dut résigner sa charge et rentrer en Espagne (1547).

Jean-Genès de Sépulveda, historiographe de l'empereur et réputé l'un des premiers jurisconsultes de l'État, ayant préparé un traité, *De justis belli causis*, pour justifier la conduite des conquérants du Nouveau Monde, le Père empêcha la publication du manuscrit à Salamanque et à Alcala, mais l'auteur le fit imprimer à Rome et répandre en Espagne. Las Casas obtint une joute publique avec Sépulveda devant le Conseil des Indes. Dominique Soto, confesseur de Charles-Quint, fut choisi comme arbitre pour diriger le débat. Las Casas eut gain de cause et obtint de nouveaux règlements, qui ne furent pas mieux appliqués que les précédents. A soixante-treize ans, il composa une *Histoire générale des Indes* utilisée par Herrera. Il mourut à Madrid, âgé de quatre-vingt-douze ans (1566).

On lui a reproché : 1° d'avoir révélé des forfaits qu'il aurait mieux valu cacher; mais il l'a fait pour les empêcher de se perpétuer, estimant que son silence eût été une complicité; 2° d'avoir exagéré les nombres des atrocités; mais il mettait ses adversaires au défi de le convaincre d'erreur, ce qu'ils n'ont jamais essayé; 3° d'avoir proposé en 1517 au Conseil royal d'introduire en Amérique des nègres africains pour soulager les Indiens, disant qu'un seul de ces nègres équivalait comme travail et vigueur à quatre Indiens; mais cette accusation résulte d'un anachronisme manifeste, car des nègres d'Afrique avaient été transportés à Saint-Domingue avec l'assentiment du gouvernement espagnol dès 1503, date à laquelle Las Casas n'avait encore aucune influence sur les affaires des Indes.

René Hedde.

1. LASSERRE (Henri de Monzie-) naquit à Carlux dans la Dordogne en 1828. Il fit son droit, mais quitta bientôt le barreau pour le journalisme. Il écrivit au *Réveil*, puis au *Pays*. En juin 1862, il fut atteint d'une maladie des yeux. Tout ce que les médecins tentèrent ne servit à rien. Il était menacé de cécité à bref délai, quand, sur les instances d'amis protestants, — M. et Mme de Freycinet, — il fit venir de l'eau de Lourdes. La guérison fut instantanée, radicale et durable. En reconnaissance, il entreprit d'écrire l'histoire du célèbre pèlerinage. Ce fut d'abord *Notre-Dame de Lourdes* (1869), qui eut un succès aussi retentissant que justifié et qui est encore lu et admiré dans le monde entier; puis : *Les guérisons miraculeuses de N.-D. de Lourdes* (1870), le *Mois de Marie de N.-D. de Lourdes* (1872), *Bernadette, Sœur Marie-Bernard* (1879), *Les épisodes miraculeux de N.-D. de Lourdes* (1883), *Nouveau mois de N.-D. de Lourdes* (1892), *Le curé de Lourdes, Mgr Peyramale* (1897). Par ailleurs, Henri Lasserre publiait des ouvrages de doctrine, de défense religieuse ou de littérature : *L'Esprit et la chair* (1859); *Serpents et sophistes* (1861); *La Pologne et la catholicité* (1861) ; *Les Serpents* (1863); *L'Évangile selon Renan* (1863); *L'auteur du Maudit* (1864); *Les épopées françaises* (1866); *Le treizième apôtre* (1866), etc.; enfin *Les Saints Évangiles, traduc-*

tion nouvelle (1887). Ce dernier livre était déjà parvenu à la douzième édition quand un décret de l'Index le condamna (19 décembre 1887). Henri Lasserre n'était pas un exégète très sûr, mais c'était un chrétien convaincu. Il retira immédiatement son livre de la circulation. A ce moment, il avait déjà quitté Paris pour les Bretoux en Dordogne. C'est là qu'il passa les vingt dernières années de sa vie, donnant « des témoignages irrécusables de la simplicité de sa foi, de la droiture de son âme, de l'unité, de l'intégrité de sa vie morale et religieuse ». Et c'est là qu'il mourut en 1900. M. le chanoine Bruzat a publié sous le titre de *Henri Lasserre, son testament spirituel* (1906), un recueil intéressant et pieux de méditations et de prières.

Léon Jules.

2. LASSERRE Pierre. — Né à Orthez en 1867, il commença ses études classiques au collège de sa ville natale, les continua au collège Saint-Louis de Gonzague à Bayonne, passa une année au séminaire de Laressore, prit une inscription à la Faculté de droit de Toulouse, puis vint à Paris, au collège Stanislas, et prépara son admission à l'École normale. Après un échec, il entra comme étudiant libre à Henri-IV, se fit recevoir licencié ès-lettres en 1891 et agrégé de philosophie en 1892. De 1894 à 1896, il voyagea en Allemagne. L'affaire Dreyfus l'amena à l'*Action française*. En 1899, il publia dans cette revue la *Morale de Nietzsche;* puis, chez divers éditeurs, *Le romantisme français* (1907), thèse de doctorat qui eut un grand retentissement et qui demeure plus solide, plus nourrie de faits et d'idées, plus vraie que toutes les réfutations qu'on en a tentées; *Henri de Sauvelade* (1909) et *Le crime de Biodos* (1912), deux romans très discutables; *La doctrine officielle de l'Université* (1912); *Portraits et discussions* (1913); *Le germanisme et l'esprit humain* (1915); *Frédéric Mistral* (1919); *Les chapelles littéraires* (1921); *Cinquante ans de pensée française* (1922), livres de haute et ferme critique qui méritèrent à leur auteur le grand prix de littérature (1922). Depuis quelques années, M. Pierre Lasserre a quitté l'*Action française* et s'est voué à l'étude de Renan. Il a publié : *La Jeunesse d'Ernest Renan, histoire de la crise religieuse au* XIX^e^ *siècle*. I. *De Tréguier à Saint-Sulpice*. II. *Le drame de la métaphysique chrétienne* (1924). Un troisième tome est en préparation. M. P. Lasserre se montre là, comme toujours, historien parfaitement informé et consciencieux, critique averti, logicien puissant et loyal, écrivain brillant et vigoureux; mais son incroyance aussi radicale que celle de Renan, bien qu'elle soit moins agressive et surtout plus franche, l'entraîne à des appréciations, à des jugements, à des théories qui heurtent le dogme et blessent plus ou moins profondément la conscience.

Léon Jules.

LASSUS (Orlande de). — Il naquit à Mons, vers 1530-1532, et mourut à Munich le 14 juin 1594. Ce « prince » de la musique, comme on le nomma, et le plus illustre de la lignée des grands compositeurs belges, est souvent appelé du prénom de *Roland*, qui est une autre forme du sien : mais lui-même s'est toujours désigné sous la forme *Orlande*, qui était la plus commune de son temps, et il resta célèbre sous ce nom pendant deux siècles; pareillement, un annaliste a prétendu que son nom patronymique aurait originairement été *de Lattre :* bien qu'on lui donne souvent ce nom, il ne faut appeler ce musicien ni « Roland », ni « de Lattre », mais bien *Orlande de Lassus* (italianisé parfois en « Orlando di Lasso »). Enfant de chœur à l'église Saint-Nicolas de Mons, qui possédait une maîtrise remarquable, Orlande de Lassus y fit ses premières études musicales; doué d'une voix superbe, qu'il maniait avec un art étonnant, ses parents durent par deux fois le disputer à de riches amateurs qui étaient parvenus à l'enlever de l'école de chant où il était élevé. Mais, une troisième fois, d'un consentement unanime, il fut accordé à Fernand de Gonzague (le père du futur saint Louis de Gonzague), et attaché au service de ce vice-roi de Sicile, qui commandait une partie des armées de Charles-Quint. La fortune de l'enfant était désormais assurée : de 1544 à 1554, il suivit son protecteur en Italie, en Angleterre, passa par la France, tout en travaillant sous la conduite d'excellents maîtres, et s'établissait enfin à Anvers où sa renommée de compositeur commença. Bientôt, cette renommée grandissante, et sans doute l'influence de Fernand de Gonzague, le firent demander par le duc de Bavière, dont la chapelle de Munich était l'une des plus importantes de l'Europe : Orlande de Lassus y entra comme ténor en 1558, épousa peu après l'une des dames d'honneur de la cour, et devint maître de cette chapelle en 1563, poste qu'il conserva jusqu'à sa mort. Le service en était très important, et regardait aussi bien les offices religieux que les divertissements profanes de la cour : Orlande avait à y diriger et fournir de musique vingt à trente chanteurs et autant d'instrumentistes, organiste, luths et violes, joueurs de cornets et de trombones, etc. C'est là qu'il donna la mesure complète de son intarissable fécondité. Orlande de Lassus fut un génie vraiment européen, et le musicien le plus universel du XVI^e^ siècle. Messes, motets et psaumes; cantiques spirituels; madrigaux et chansons profanes, depuis le duo ou les compositions à voix égales jusqu'aux pièces à double chœur, traitées tour à tour sur des textes latins, français, italiens, allemands, avec une égale maîtrise, sont là pour attester son talent. Sachant exprimer les sentiments les plus variés, mais avant tout musicien profane, il exprime, dans ses compositions religieuses, surtout le côté humain ou descriptif du texte qu'il met en musique. Mais, supérieur par la forme souvent, par la peinture toujours, il n'atteint jamais la mysticité d'un Victoria, la franche naïveté d'un Josquin, et n'a pas l'habileté de Palestrina pour tirer partie d'un thème grégorien. Néanmoins, ainsi que le dit excellemment son plus récent biographe, « le motet est, en conclusion, le genre dans lequel il fait preuve de l'inspiration la plus haute et la plus personnelle, celui qui, plus que tout autre, témoigne de ce génie altier et pénétrant qui fait de lui l'un des sommets de l'histoire musicale. » (Ch. Van den Borren.)

Orlande de Lassus laissa trois fils, comme lui musiciens et compositeurs, et deux filles. L'un de ses fils, Ferdinand de Lassus, devait quelques années plus tard recueillir sa succession à la direction de la chapelle de Munich (1600-1609).

De nombreuses compositions religieuses et profanes d'Orl. de Lassus ont été rééditées de notre temps, principalement par Van Maldeghem, par Ch. Bordes et par H. Expert; de plus, on a commencé à Leipzig, en 1894, la publication de l'édition complète des œuvres de ce maître, dont vingt volumes ont paru. Parmi les nombreux livres qui lui sont consacrés, signalons l'excellente étude de M. Ch. Van den Borren, qui fait partie de la collection des *Maîtres de la musique*.

A. Gastoué.

LATEAU Louise. — Née le 29 janvier 1850 et décédée le 25 août 1883 à Bois-d'Haine (Belgique). On lit sur le souvenir pieux écrit à sa mémoire : « Elle fut stigmatisée le 11 janvier 1868 et porta jusqu'à sa mort les stigmates de Notre-Seigneur Jésus-Christ aux pieds, aux mains, à la tête, au côté, à l'épaule droite. Pendant 800 vendredis consécutifs, les stigmates donnèrent du sang. Les extases, qui avaient lieu tous les vendredis, se manifestèrent pour

la première fois le 17 juillet 1868, et des témoins dignes de foi assurent que, depuis le 26 mars 1871, Louise vécut sans nourriture, sans boisson et sans sommeil. Elle reçut chaque jour la sainte Eucharistie. » La sainte Eucharistie était son unique aliment. Louise confiait au P. Séraphin, son directeur, que lorsqu'elle allait à l'église pour communier, son corps avait je ne sais quoi de pesant, de faible, et qu'au retour, après la communion, cette pesanteur, cette faiblesse avait disparu. La nuit comme le jour, elle jouissait de la divine contemplation et vaquait aux besognes quotidiennes ou aux œuvres de charité. Pendant ses sept ans de maladie, elle souffrit atrocement, le sourire sur les lèvres. « Vous avez une sainte dans votre paroisse, » disait le cardinal Dechamps au curé de Bois-d'Haine.

« Le fait de Bois-d'Haine, affirmait d'autre part Léon XIII, est un fait merveilleux. » La commission envoyée par l'Académie Royale Belge, qui comprenait des incroyants aussi bien que des catholiques, se livra à des expériences minutieuses et en conclut que « la stigmatisation et l'extase de Louise sont des faits réels, purs de toute fraude. La science médicale, continuait-elle, n'en fournit pas l'explication rationnelle. » Aux faits de stigmatisation et d'extase s'en ajoutèrent fréquemment d'autres, non moins extraordinaires, de lévitation, d'hiérognose, etc.

Rappelons toutefois, que, comme le P. Roure l'écrivait ici même, t. III, col. 733, jamais l'autorité ecclésiastique n'a porté au sujet de Louise Lateau un jugement canonique définitif.

J. Bricout.

LATIN (Prononciation romaine du). — I. Il en a été du latin comme des autres langues, tant qu'elles sont *vivantes :* il fut soumis aux lois de l'évolution, et sa prononciation a varié selon les époques. Mais il faut remarquer que la diction actuelle du latin à Rome ne semble pas différer sensiblement de celle qui était en usage vers l'an 600 de notre ère. D'autre part, le Saint-Siège ayant préconisé la coutume romaine actuelle comme base de la réforme de la prononciation du latin en France et ailleurs, les catholiques n'ont, en pratique, qu'à se conformer à ce désir, dans la liturgie principalement, et aussi, s'ils s'y décident, dans leurs conversations avec les fidèles d'autres pays.

Le cardinal Gasparri, en 1920, dans une lettre à M. l'abbé J. Delporte, de Roubaix, écrivait :

Le jour où les membres de la grande société qu'est l'Église parleront tous vraiment la même langue, ce n'est point seulement sur le terrain liturgique, c'est partout où ils se rencontreraient que seraient assurées à leurs relations avec une agréable facilité les fécondités les plus opportunes.

Par cette unité de prononciation d'une langue déjà si largement connue, les peuples d'aujourd'hui, comme la chrétienté de jadis, posséderaient enfin cette langue unique et universelle, que l'on a si souvent et plus ou moins vainement cherchée ailleurs. Cette plus grande possibilité de rapports mutuels serait un attrait et un lien de plus pour cette Société des nations que font si ardemment souhaiter le désir et le souci de la paix durable.

L'adoption d'une prononciation internationale uniforme, de la prononciation romaine, très connue et vraiment usitée, est bien, en effet, la première condition nécessaire pour le succès du latin comme langue parlée. La seconde condition serait, comme l'écrit Ch. Dumaine, *Conversations latines* (*texte et traduction*), 2e édit., p. VII, que l'on s'en tînt « à l'emploi d'un latin facile, bien que toujours correct, se rapprochant de l'ancien latin vulgaire qui n'a jamais cessé d'être à Rome le langage courant de la conversation ». Cf. Paul Monceaux, *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1891. Même ces deux conditions remplies, le latin ne deviendrait peut-être pas la langue auxiliaire internationale que nous rêvons, à cause de la complexité de ses déclinaisons, de ses conjugaisons, de sa syntaxe, et aussi, il faut bien le dire, parce que les nations non latines ou non catholiques et la franc-maçonnerie ne manqueront pas de s'y opposer. Mais, du moins, il pourrait devenir notre langue internationale, à nous, prêtres et fidèles qui avons fait des études classiques, dans nos entretiens indispensables avec les catholiques étrangers. Ce serait déjà quelque chose de très appréciable.

II. Quelles sont les règles de la prononciation romaine du latin?

1° Avant tout, il faut *accentuer* comme il convient. Accentuer n'est pas allonger ni traîner, c'est prononcer sur un ton plus élevé et mettre ainsi en relief la syllabe dite accentuée.

Dans les mots de deux syllabes, l'accent se place sur la première. Ex. : *pâter.* — Dans les mots de trois syllabes et plus, l'accent se place sur l'avant-dernière, si celle-ci est longue, ou sur celle qui la précède, si l'avant-dernière est brève. Ex. : *benedíctus, dóminus.*

2° Pour ce qui est de la *valeur des lettres*, nous ne signalerons que les voyelles, diphtongues et consonnes pour lesquelles la prononciation romaine du latin diffère de la prononciation du français.

1. Voyelles et diphtongues. — E n'est jamais muet : *bènè.* — U se prononce toujours *ou* : *Deus* = *Dèouss.* — On doit toujours conserver à chaque voyelle son timbre propre, quelle que soit la consonne qui la suive; en d'autres termes, on ne doit pas « nasaliser » : *infans* = *innfanns.*

AE, OE se prononcent comme *e* simple : *aevum* = *èvoum, poena* = *pèna.* — Dans les diphtongues AU et EU, U se prononce *ou* : *laudem* = *laoudemm; neuter* = *nèouter.* — OU et AI ne sont jamais diphtongues; *o* et *u*, *a* et *i* se prononcent séparément : *coutuntur* = *co-outountour; ait* = *a-it.*

2. Consonnes. — Toutes doivent être articulées séparément. — Devant les sons *e* et *i*, C se prononce *tch* : *cedo* = *tchèdo.* CC se prononce *ttch* : *ecce* = *ettché.* SC se prononce *ch* : *descendo* = *dèchenndo.* Partout ailleurs, C se prononce *k* : *credo* = *krèdo.* — CH se prononce *k* : *brachia* = *brakia.* — H se prononce *k* dans *mihi* et *nihil* qui, au Moyen Age, se sont longtemps écrits *michi* et *nichil*, et dans leurs composés. — G devant les sons *e* et *i* se prononce *dj* : *cogere* = *codjèrè.* Ailleurs, il se prononce comme le *g* français dans *garde.* — GN se prononce d'une seule articulation comme dans notre mot *agneau* : *agnus* = *agnouss.* — J se prononce *i* et forme une seule syllabe avec la voyelle qui suit : *Jesus* = *Ièçouss.* — M et N sont, comme il a été dit, articulés, sans nasale : *semper* = *semmper.* — S se prononce *ç* comme dans le français *savoir* : *Jesus* = *Ièçous.* — T dans le groupe *ti* suivi d'une voyelle et précédé d'une lettre autre que *s*, *x*, ou *t*, se prononce *tç* : *tristitia* = *tris-ti-tcia.* — XC devant les sons *e* et *i* se prononce *kch* : *excelsus* = *ekchelsous.* — *Z* se prononce *ds* : *zelus* = *dzèlouss.*

Cardinal Dubois, *Le plain-chant grégorien et la prononciation romaine du latin*, Paris, 1921; Ch. Dumaine, *Conversations latines à l'usage des prêtres ou laïques catholiques en voyage à l'étranger*; du même, *Conversations latines* (*texte et traduction*), etc., Paris, s. d.

J. Bricout.

LA TOMBELLE (F. de). — Né à Paris le 3 août 1854, il est l'un des plus féconds parmi les maîtres modernes de la musique religieuse, dans tous les genres de laquelle, cantiques, motets, messes, pièces d'orgue, cantates, oratorios, il a écrit de nombreuses compositions qui le classent au tout premier rang de ces maîtres. Doué pour toutes les recherches de l'esprit, F. de La Tombelle, muni d'une culture générale étendue, est de plus excellent conférencier et critique de valeur : il écrit souvent les poèmes de ses compositions vocales. Son premier professeur, au piano, fut sa mère, élève de Thalberg et de Liszt; lui-même tra-

vailla l'harmonie et l'orgue avec Guilmant, et, avec Th. Dubois, le contrepoint, la fugue et la composition. Enfin, sous la direction de Saint-Saëns, il parcourut les divers domaines de la production musicale. Dans sa jeunesse, il se fit surtout connaître comme exécutant organiste et pianiste, chef d'orchestre ou de chœur, compositeur de musique profane et de théâtre, de chœurs pour orphéons. De cette époque date entre autres sa *Légende de la glèbe*, collection goûtée, à juste titre, par les sociétés chorales françaises et belges. F. de La Tombelle fut alors récompensé d'un prix de composition de l'Institut de France et du prix Pleyel. En 1878, il fut un aide actif de Guilmant lors de la fondation des Concerts d'orgue du Trocadéro. En 1895, il accourait, à la demande de son maître, prêter son concours fervent et désintéressé à Ch. Bordes, pour la fondation de la *Schola Cantorum :* il y resta pendant une dizaine d'années professeur d'harmonie et inspecteur des études et, dès lors, se tourna principalement vers la musique d'église. Il serait difficile de citer toutes les pièces de valeur écrites par F. de La Tombelle, et qui jouissent d'un succès mérité : ses motets « a cappella », l'*O gloriosa*, à 2 voix, le *Benedicta es tu*, à 3, l'*Ave verum* et l'*Adoro te*, sa messe en l'honneur de saint Jean-Baptiste, comptent parmi les plus appréciées. De ses cantates et oratorios, *Crux* tient le premier rang et est très certainement la plus belle des productions modernes en ce genre; citons encore *Les sept paroles de Notre-Seigneur en croix*, sur un plan très original, *Jérusalem*. Quant à ses pièces d'orgue et d'harmonium, elles sont entre les mains de tous les organistes et leur nombre imposant n'exclut jamais la qualité, du fond comme de la forme.

A. Gastoué.

LA TOUR DU PIN (Marquis de). — C'est un des maîtres de l'école sociale catholique du XIXe siècle.

1. Il naquit en 1834 à Arrancy (Meuse), propriété de sa famille. Soldat dans l'âme, à vingt ans il est officier et fait les campagnes d'Algérie, de Tunisie et d'Italie. Quand la guerre de 1870 éclate, il est aide de camp du général Ladmirault. Le 16 août, il prend part à la bataille de Rezonville. Hélas! quelques mois après, il est emmené en captivité à Aix-la-Chapelle avec son ami, qui sera désormais son inséparable, le comte Albert de Mun (Voir ce mot). C'est pendant ces tristes jours que tous deux recherchèrent les causes profondes de nos malheurs. Ils lurent et méditèrent deux ouvrages qui façonnèrent leur esprit : *L'Encyclique de 1864 et les principes de 1789* de M. Keller, et *L'avenir de l'Europe* du comte de Blome, sociologue autrichien. La Tour du Pin rentre en France, et, après les jours douloureux de la Commune, s'unit à de Mun, Roquefeuil, Parseval, Récamier, Langalerie, pour se consacrer d'abord, non pas aux œuvres ouvrières, mais bien à un mouvement social chrétien, ce qu'ils appellent tous alors « la Contre-Révolution ». Le cercle Montparnasse, dont M. Maignen était l'âme, fut adopté par eux comme une forme et un moyen d'action, non comme l'expression totale de leur programme. Il ne faut pas confondre « la hampe du drapeau », dira plus tard La Tour du Pin, avec le drapeau lui-même et tout ce qu'il porte dans ses plis.

Bientôt, sans doute sous l'influence de Léon Harmel, la forme du cercle fit place à la forme syndicale, et une nouvelle période commença, période de contradiction et de luttes pénibles contre « une laborieuse ignorance acquise dans les classiques de l'école libérale. » (R. Meyer.) Le travail qu'accomplit alors La Tour du Pin fut prodigieux et le *Recueil des Avis du Conseil des études* est un véritable monument, sinon de science sociale complète, du moins des principes essentiels de la restauration du monde du travail. Ces principes sont rangés sous trois grands titres : régime du travail, régime de la propriété, régime de l'échange. — Dès 1884, il assiste à l'Union de Fribourg et il en est l'un des meilleurs artisans, avec Henri Lorin. A la session de 1891, le comte de Blome lui rendra même ce bel hommage « La Tour du Pin est le véritable fondateur de notre Union. c'est lui qui en a conçu l'idée, c'est lui qui l'a organisée; c'est lui encore, sans qu'il y paraisse, qui soutient et maintient sa création. Il en est l'âme par la sympathie universelle qu'il inspire, et comme le trait d'union entre les divers groupes nationaux dont se compose notre société. » — En 1888, il organise le centenaire des États du Dauphiné où l'on pose les fondements et la clef de voûte de l'édifice social : le régime *corporatif*, groupement des associations professionnelles, non des individus, et le régime *représentatif* qui, fleur du précédent, veut faire représenter des intérêts, et non des partis. — Avec Delalande et de Gailhard-Bancel, il travaille au développement des syndicats agricoles et des caisses de crédit.

En 1914, quand la guerre éclata, La Tour du Pin, lieutenant-colonel en retraite, demanda de reprendre du service. Mais l'invasion allemande vint le surprendre à Arrancy et le condamna à subir cet horrible martyre de trente-quatre mois d'occupation. Arrancy détruit, La Tour du Pin alla terminer ses jours à Lausanne, où il mourut en décembre 1924, à l'âge de 91 ans. Il fut ramené et inhumé à Arrancy, dans la terre de ses pères.

2. La Tour du Pin fut le penseur de l'Œuvre des Cercles catholiques comme le P. de Pascal en fut le théologien averti, et de Mun l'incomparable interprète et la bouche d'or.

Il a raconté lui-même le point de départ intime de sa pensée sociale : ce fut une parole que son père lui dit un jour en parcourant avec lui ses propriétés d'Arrancy où il vivait avec ses fermiers et ses ouvriers : « Rappelle-toi toujours, mon fils, que tu ne seras que l'administrateur de cette terre pour ses habitants. » Toutes ses idées sociales découlèrent de cette parole et des exemples qui lui donnaient valeur et autorité.

Il constate que « deux siècles de césarisme monarchique et un siècle de césarisme révolutionnaire » ont désarticulé la nation, laissant le travail sans droits et la propriété sans charges et sans devoirs. Le monde du travail est devenu un marché où tout se vend et une arène où l'on se bat. « A une organisation sociale qui fait, non pas seulement des indigents, mais le paupérisme, il faut apporter, non pas seulement les palliatifs de la charité, mais les réformes de la justice. »

La Tour du Pin est dur parfois envers les catholiques français (il est vrai que c'était en 1885 et qu'ils ont fait depuis quelques progrès) : « La plupart sont un peu pires que nuls vis-à-vis de la question sociale. » Ils n'aiment pas le mot de justice. Pourquoi ? « Pourquoi, quand on prononce ce mot de justice, cela fait-il l'effet du tricorne du gendarme apparaissant au braconnier ? » « Ce n'est pas avec un trou pour programme qu'on saisit l'opinion, ni avec une infusion de libéralisme charitable qu'on restaure le corps social. » « Le péril n'est pas dans le socialisme, il est plus près de nous, dans le prolétariat... et le prolétariat est l'œuvre du libéralisme. »

Ce qu'il faut faire, c'est donc un travail, non d'embellissement ou d'adoucissement, mais de vaste reconstruction. Comme disait Balzac, « on a besoin de maçons et l'on nous envoie des tapissiers ! » Il faut stimuler partout l'esprit d'association, établir les cahiers des professions, constituer des chambres permanentes de travail, obliger les candidats à les consulter, fina-

lement introduire cette obligation dans la loi elle-même pour faire de la corporation une institution publique et juridique. Au désordre social païen : individus isolés, grandes compagnies financières, État absolu, il faut substituer l'ordre social chrétien : l'homme dans la famille chrétienne, le travailleur dans sa corporation, des lois justes protégeant le travail. Le régime corporatif, tel est le premier et le dernier mot de son programme et comme le leitmotiv de tous ses écrits.

On trouve toutes ces idées développées dans un grand nombre d'articles de *L'Association catholique* et dans les deux livres, *Vers un ordre social chrétien* et *Aphorismes de politique chrétienne*, Paris, 1907, 1909. On sait qu'il publia aussi la traduction de quelques études importantes de Vogelsang, *Morale et Économie sociales*, et *Politique sociale*, Paris, 1908.

A cause sans doute de la tournure de son esprit trop porté vers les déductions et les constructions synthétiques, çà et là certaines idées paraissent excessives, soit sur le capital et sur l'économie dite capitaliste, confondue avec la ploutocratie, soit sur la propriété des instruments de travail, soit sur la Révolution française ont il fait un bloc totalement maudit, soit sur le mouvement démocratique souvent assimilé à la démagogie. Mais l'ensemble de la doctrine est fortement charpenté et profondément pénétré de christianisme. « Logicien subtil et incoercible, a écrit de lui Henri Lorin, il alla tout de suite, dans le secret de ses réflexons provoquées par l'étude de l'histoire et l'observation de son temps, jusqu'aux extrêmes conséquences du *credo* social; il ressaisit l'antagonisme entre la théorie païenne de la propriété, appliquée par la civilisation moderne, et la religion chrétienne; il s'éleva jusqu'à la conception d'une rénovation sociale profonde et complète. »

Reconnaissons d'ailleurs que son intransigeance doctrinale ne l'empêchait pas d'être généralement conciliant dans les applications. Un interlocuteur devant qui il avait manifesté ses inquiétudes sur les autonomies syndicales actuelles, lui fit remarquer que, grâce à la commission paritaire, cette unité plus réelle, moins fictive, se réalisait à l'échelon supérieur. « Soit, concédait La Tour du Pin, pourvu que l'unité reste ! — Pas seulement *pourvu que*, mais c'est *pour que* l'unité reste. » Cette réponse le satisfit. (*Dossiers de l'Action populaire*, 10 janvier 1925.)

Un jour que M. de Gailhard-Bancel exposait, à la Chambre des députés, un projet de représentation professionnelle qui s'inspirait directement des idées de La Tour du Pin, M. Millerand, siégeant alors sur les bancs de l'extrême-gauche, interrompit l'orateur par ces mots : « Cela, c'est l'avenir. » On peut appliquer ce mot — et c'est un bel éloge — à beaucoup d'idées de La Tour du Pin. Mais plaise à Dieu que cet avenir devienne vite le présent!

Paul Six.

LAUNOY (**Jean de**), théologien et critique français, naquit au Val-de-Lis (Manche), le 21 décembre 1603, et mourut à Paris le 10 mars 1678. Prêtre et docteur de Sorbonne, il se rendit célèbre par ses études historiques et critiques, surtout par la hardiesse avec laquelle il attaqua les légendes pieuses des martyrologes, ce qui lui valut le surnom de « dénicheur de saints ». Ses œuvres, qui se composent de nombreux écrits de polémique, la plupart en latin, de travaux sur la théologie et la discipline, d'histoire du collège de Navarre, des écoles pendant et après le règne de Charlemagne, des vicissitudes de la doctrine d'Aristote dans l'Université de Paris, etc., ont été réunies après sa mort. Genève, 1731-1732, 10 vol. in-folio. Un bon nombre de publications furent mises à l'Index, de 1662 à 1704. Nous noterons en particulier *Dissertationes tres, quarum una Gregorii Turonensis de septem episcoporum adventu in Galliam; altera Sulpicii Severi de primis Galliæ martyribus locus defenditur; tertia quid de primi Cenomanorum antistitis epocha sentiendum sit, explicatur* (à l'Index, décret du 21 novembre 1689); et encore : *De Simoni Stochii viso, de Sabbatinæ bullæ privilegio, et de scapularis Carmelitarum sodalitate dissertationes quinque* (à l'Index, décret du 18 avril 1689). Benoît XIV ratifia, le 23 décembre 1757, les divers décrets de l'Index qui le concernaient. Ce même pape accusa même Launoy d'avoir « impudemment menti », à propos d'un décret du concile de Trente. Les auteurs du *Nouveau traité de Diplomatique* rendent pourtant « justice aux talents et à la probité de M. de Launoy »; ils expliqueraient volontiers ses erreurs par « la nouveauté des sujets qu'il traitait, dans un temps où les règles de la bonne critique et la science des diplômes étaient presque inconnues. »

Si le nom de Launoy a eu un regain de célébrité au début du xx^e^ siècle, c'est surtout à cause des polémiques soulevées par Mgr Duchesne sur ce qu'on appelle « les traditions provençales ». Launoy a laissé une dissertation sur « la venue en Provence de Lazare et Maximin, de Madeleine et Marthe » : *Dissertatio de commentitio Lazari et Maximini, Magdalenæ et Marthæ in Provinciam appulsu*, 2^e^ édit., 1660. Mgr Duchesne et l'abbé Vacandard ont repris le sujet et ont abouti aux mêmes conclusions que Launoy, sans avoir d'ailleurs ni l'un ni l'autre consulté sa dissertation.

E. Vacandard.

LAURE (*Laura*). — D'une noble famille de Cordoue au ix^e^ siècle, Laure fut mariée à un gentilhomme, dont elle eut deux filles. Devenue veuve, elle se retira au monastère de Sainte-Marie de Cuédor et en devint abbesse. Elle fut un modèle de vertu et de sainteté, mais en 864 on la dénonça comme chrétienne au chef des Sarrasins qui la fit plonger dans une chaudière de poix bouillante. Elle y expira au bout de trois heures. Diverses églises d'Espagne possèdent de ses reliques et la vénèrent comme martyre.

J. Baudot.

LAURENCE (*Laurentia*). — Esclave d'une dame d'Ancône, nommée Palatiate, elle convertit sa maîtresse au christianisme. Toutes deux furent martyrisées en 302 durant la persécution de Dioclétien. On conserve leurs reliques à Fermo, et leurs noms sont inscrits au martyrologe romain le 8 octobre.

J. Baudot.

1. LAURENT (*Laurentius*). — Laurent serait d'origine espagnole d'après les Actes de son martyre. Ces Actes, fort connus, datent vraisemblablement de la fin du v^e^ siècle et ne sont pas considérés comme un document absolument sûr. On trouve Laurent à Rome sous le pape saint Sixte II, qui l'ordonna diacre et lui confia les charges importantes d'assister le pontife romain dans la célébration des saints mystères, de soigner les vases sacrés, de garder et administrer les trésors de l'Église, de faire la distribution des aumônes. Valérien, après son décret contre les chefs de la chrétienté, envoya au supplice le pontife Sixte avec quelques-uns de ses ministres; au dire de saint Ambroise, Laurent demeuré libre rencontra Sixte au moment où celui-ci était conduit à la mort et en reçut l'annonce du sort qui l'attendait sous peu. Laurent s'empressa de distribuer aux pauvres les sommes dont il pouvait disposer. Le préfet de Rome qui convoitait cet argent fit arrêter l'archidiacre, lui enjoignit de lui remettre dans un délai fixé les trésors de l'Église. Laurent réunit le cortège des pauvres, et des infirmes et les présentant au préfet : « Voici, lui dit-il, les richesses de l'Église. » Furieux, le préfet

ordonna de brûler l'archidiacre, qui fut aussitôt étendu sur un gril rougi au feu. Laurent subit avec joie ce tourment, il eut la force de dire en souriant à ses bourreaux : « Ce côté est assez cuit, tournez et mangez ! » En même temps, les yeux levés au ciel, il priait pour la conversion de Rome. Il rendit doucement son âme au Seigneur (10 août 258). On a remarqué que ce supplice cruel fut infligé aussi au diacre Vincent d'Espagne, et que les hagiographes espagnols ont voulu revendiquer pour leur pays le grand archidiacre de l'Église romaine.

Quoi qu'il en soit, Laurent est bien un saint romain. Sur son tombeau fut bâtie une église qui est l'une des grandes basiliques de Rome, Saint-Laurent-hors-les-murs, qui remonte à l'époque de Constantin. D'autres églises encore lui furent dédiées : Saint-Laurent *in Damaso*, dont le *Liber Pontificalis* attribue la fondation au pape saint Damase († 384); Saint-Laurent *in Lucina*, désignée sous ce titre dès 595, on y conserve une partie du gril instrument du supplice de Laurent; Saint-Laurent *in miranda* qui aurait été dédiée au VII^e^ siècle; Saint-Laurent *in panisperna*, bâtie au VIII^e^ siècle à l'endroit où l'on plaçait le supplice de Laurent, etc. Au palais du Latran, un oratoire désigné sous le nom de *Sancta Sanctorum* était dédié à notre saint martyr. — Dès le IV^e^ siècle, le culte de ce saint était célèbre dans tout l'Occident : saint Augustin, dans un de ses sermons, parle d'une église dédiée à saint Laurent à Ravenne; saint Grégoire de Tours en signale une autre à Milan. — A Constantinople, on voulut avoir de ses reliques : elles furent placées, avec celles de saint Étienne et de sainte Agnès, dans une église sous le vocable de Saint-Laurent. — Les plus anciens calendriers romains, celui de Carthage, le martyrologe hiéronymien et, à sa suite, tous les martyrologes du Moyen Age, ont la fête de saint Laurent au 10 août; cette fête a une vigile. Enfin le nom de ce saint martyr est inscrit au canon de la messe.

J. Baudot.

2. LAURENT JUSTINIEN. — De la noble famille des Justiniani, Laurent vit le jour à Venise, en 1381. Il entra à dix-neuf ans chez les chanoines réguliers de Saint-Georges, qui habitaient l'île d'Alga, à deux milles de Venise. Il édifia ses frères par son obéissance, son humilité, sa douceur : ses délices étaient d'aller mendier dans les lieux les plus fréquentés de Venise, pour y recueillir des injures. Devenu prieur, il donna aux religieux chanoines une nouvelle organisation. Eugène IV le nomma au siège épiscopal de Grado, et Nicolas V, ayant transféré ce siège à Venise avec le titre de patriarcat, Laurent en devint le premier titulaire. Laurent n'avait presque pas étudié, il a laissé cependant des écrits remplis d'une doctrine simple et sublime. Sa mort arriva le 8 janvier 1455. Alexandre VIII l'a canonisé en 1690, et Innocent XII a fixé sa fête au 5 septembre, jour anniversaire de la prise de possession de son siège.

J. Baudot.

LA VALLIÈRE (Duchesse de). — Louise de La Baume Le Blanc, la future duchesse de La Vallière, naquit, en 1644, d'un petit gentilhomme tourangeau. En 1661, elle devenait une des filles d'honneur de Madame Henriette d'Angleterre, duchesse d'Orléans, belle-sœur de Louis XIV, et bientôt, la même année, elle était la maîtresse du roi. Elle en eut quatre enfants. A partir de 1670, elle était éclipsée par l'altière et voluptueuse Mme de Montespan. A deux reprises, elle s'enfuit au couvent de Chaillot et en sortit pour revenir à la cour, qu'elle ne quitta définitivement qu'en 1674 pour entrer au carmel du faubourg Saint-Jacques. Même après leur rupture, le roi lui témoigna une vive tendresse. Elle-même, semble-t-il, ne désespérait pas de ramener l'infidèle. « Elle s'est, écrit Louis Bertrand, *La vie amoureuse de Louis XIV*, Paris, 1924, p. 57, 58, butée à cette idée insensée, jusqu'au moment où, n'en pouvant plus d'un tel supplice, elle a fini par se décider à franchir pour de bon la grille du cloître. Comment a-t-on pu se tromper sur ses sentiments... ? » M. Louis Bertrand va jusqu'à dire qu'elle espérait peut-être ramener le roi par la peur du scandale. « Ainsi s'expliquent, continue-t-il, p. 67, ses deux fuites de la cour, lesquelles firent un grand tapage. Le roi se doutait bien que tout cela n'était qu'une feinte et qu'elle reviendrait au premier mot de tendresse tombé de ses lèvres. C'est pourquoi il n'avait aucune confiance dans sa vocation religieuse et mit tant d'obstacles à son entrée au couvent. Il craignait toujours de la voir revenir, — et revenir avec fracas. Lorsque la résolution de la désespérée fut devenue définitive, elle entoura sa pénitence d'une mise en scène agressive qui dut déplaire profondément à Louis XIV. Par cette pénitence publique, ce désaveu de son amour, elle entendait infliger un blâme à sa rivale et à son complice, à ce couple doublement adultère. Les contemporains ne s'y trompèrent pas... »

Quoi qu'il en soit, la duchesse de La Vallière devenait, à l'âge de trente ans, Sœur Louise de la Miséricorde, et, le 4 juin 1675, Bossuet, qui, non moins que Bourdaloue, avait travaillé efficacement à sa conversion prononçait, en présence de la reine, le sermon pour sa profession. Les mondains en furent désappointés. « Ils avaient espéré des peintures qui auraient fait revivre les désordres du passé; l'orateur les écarta à dessein, et sut tout dire en une phrase aussi discrète qu'éloquente : *Qu'avons-nous vu et que voyons-nous ? Quel état et quel état !...* » *Œuvres oratoires de Bossuet*, éd. Lebarq, Urbain et Levesque, t. VI, p. 132, 133, Et Bossuet dépeignait, selon le mot de saint Augustin. d'abord l'amour de soi-même poussé jusqu'au mépris de Dieu, puis l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi-même.

Quelques années plus tard, Mme de Montespan, disgraciée à son tour, venait, au carmel du faubourg Saint-Jacques, chercher auprès de son ancienne rivale, consolation, force et repos. Elle allait, elle aussi, sans quitter le monde, passer ses dernières années dans la charité et la pénitence. La peur de la mort et de l'enfer, qui l'avait, toute sa vie, si continuellement troublée, se dissipa, après qu'elle eut reçu les derniers sacrements. Elle était née en 1641; elle mourut, à Bourbon, en 1707.

Sœur Louise de la Miséricorde lui survécut de trois années : elle avait passé trente-six ans au Carmel, de 1674 à 1710. Elle serait, à ce que l'on croit communément, l'auteur du pieux opuscule : *Réflexions sur la miséricorde de Dieu.*

J. Bricout.

LAVEDAN Henri est né à Orléans en 1859. Son père, Léon Lavedan, d'abord journaliste, fut directeur du *Correspondant*. Il fit donner à son fils une excellente éducation chrétienne, mais le jeune homme n'en tira pas tout le profit que l'on était en droit d'attendre. Non pas qu'il ait donné jamais dans l'anticléricalisme ou l'impiété notoire, mais, comme le lui disait lors de sa réception à l'Académie (1899) le marquis de Beauregard, il est allé « promener son esprit sur les pires marécages », il s'est complu « à peindre des âmes pourries », « son sourire a fait des cadavres ». D'aucuns trouvèrent que cette verte critique dépassait la mesure, c'est donc qu'ils n'avaient pas lu *Le nouveau jeu* (1892), *Leur cœur* (1893), *Le lit* (1894), *Le vieux marcheur* (1895), *La Haute* (1896), etc., ou c'est qu'ils n'y avaient rien compris; ou c'est, hélas ! que le libéralisme, la camaraderie, le respect humain avaient oblitéré leur conscience et imposé silence à leur foi. Au théâtre, M. H. Lavedan remportait des succès qui

ne légitimaient également que trop la cinglante semonce de M. Costa de Beauregard. *Le prince d'Aurec*, (1892), *Viveurs* (1895), *Le nouveau jeu* (1898), *Le vieux marcheur* (1899), *Le marquis de Priola* (1902), ce sont bien là « des œuvres d'un joli cynisme » et ce n'est que cela. *Varennes* (1904) marque une orientation nouvelle. Ce n'est pas un chef-d'œuvre, mais c'est propre. *Le Duel* (1905) atteint à la haute comédie ou plutôt au drame à la fois psychologique et religieux. *Servir* (1913) est une noble et émouvante tragédie. Entre temps, M. H. de Lavedan revenait à ses errements avec *Le goût du vice* (1911) et *Fêtard* (1914). Puis c'était la guerre. M. H. Lavedan publiait dans l'*Illustration* et réunissait en volume des chroniques intéressantes certes, mais plus encore bienfaisantes : *Les grandes heures* (6 séries), *Dialogues de guerre*, etc. Enfin, en 1920, il commençait la publication d'un roman en quatre parties : *Le chemin du salut*. Ce roman, terminé en 1925, est « une grande fresque sociale » où se détachent en haut relief des descriptions animées du vieux Paris, des fêtes populaires, de la guerre, des milieux ouvriers et bourgeois. Les personnages principaux sont un peu stylisés, conventionnels, symboliques, mais ils conservent assez de substance pour paraître vivants et attirer la sympathie. Quelques pages, ici et là, rappellent de trop près la première manière de M. Lavedan, l'ensemble pourtant est d'une belle tenue morale et littéraire. M. H. Lavedan a encore publié un poème en prose : *La Belle histoire de Geneviève* (1920), qui, dit M. Alfred Poizat, « n'est pas seulement un chef-d'œuvre, mais son chef-d'œuvre ». Quand on a lu ce livre et aussi *Les grandes heures* et même *Le chemin du salut*, on se prend à regretter que M. H. Lavedan ait gaspillé si longtemps en des œuvres faisandées, malsaines et, somme toute, très superficielles, les admirables dons de poète, de conteur, de penseur et d'écrivain qu'il avait reçus de Dieu. Je sais bien que d'aucuns tentent de l'excuser en disant qu'il a voulu combattre le vice en l'exposant dans toute sa laideur, mais cette « morale de l'ilote ivre » n'a jamais, que je sache, donné de résultats bien brillants et, en tout cas, elle n'apparaît guère plus dans le *Nouveau jeu* ou *Le Marquis de Priola* que dans *L'Assommoir* ou *La Garçonne*. C'est donc dire qu'on ne peut pas plus excuser M. H. Lavedan que Zola ou V. Margueritte, bien que tout de même il ne descende pas aussi bas dans l'immoralité.

Léon Jules.

LAVEILLE Auguste-Pierre. — Né en 1856 au Val-Saint-Pair (Manche), prêtre de l'Oratoire, vicaire général de Meaux, protonotaire apostolique. Parmi ses ouvrages, il faut mentionner : *Un La Mennais inconnu*, *Jean-Marie de La Mennais*, *Le bienheureux Grignion de Montfort*, *Chesnelong*, *Le frère Cyprien*, *Madame Carré de Malberg*, *L'abbé Henri Chaumont*, *Le vénérable Père Champagnat*, *Vie de l'abbé Debrabant*, *Gabriel Deshayes et ses familles religieuses*, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, etc. « Mgr Laveille, a écrit la *Revue des lectures*, 1925, p. 143, est, depuis la mort de Mgr Baunard, le biographe le plus en vue, et comme le peintre officiel de nos gloires catholiques. »

J. Bricout.

LAVIGERIE Charles-Martial-Allemand, né à Bayonne en 1825 et mort à Alger, en 1892. Il commença ses études au petit séminaire de Laressore et les continua à Saint-Nicolas du Chardonnet, où il eut la chance d'être élève de Dupanloup, entra en 1845 au séminaire de Saint-Sulpice, y resta deux ans, puis fut envoyé à l'école des Carmes que Mgr Affre venait de fonder. Il prit son doctorat ès-lettres en Sorbonne; parmi les professeurs se trouvait Frédéric Ozanam. Il enseigna quelque temps la quatrième au séminaire de Notre-Dame des Champs, puis devint en 1854 professeur de Sorbonne, à la demande de Mgr Maret qui voulait renouveler la vieille faculté de Paris. Il y enseigna pendant six ans l'histoire de l'Église, selon la mode du temps, « avec plus d'ampleur que d'érudition minutieuse ». Il s'occupait en même temps de l'œuvre des Écoles d'Orient et sut lui communiquer une vitalité nouvelle. Aussi parut-il tout désigné pour être envoyé en Syrie et pour y diriger les distributions d'aumônes à la suite des massacres et des pillages des Druses (1860). A son retour, il fut nommé auditeur de Rote, mais ces délicates fonctions ne lui convenaient guère et il fut désigné pour l'évêché de Nancy (1863). Il y donna aussitôt toute la mesure de sa prodigieuse activité, créant une caisse de retraite pour les vieux prêtres, renouvelant les études ecclésiastiques, exigeant des examens de capacité pour les religieuses enseignantes.

Sa renommée attire l'attention du gouverneur d'Algérie, qui lui offre la succession de Mgr Pavy sur le siège d'Alger. Comme il refuse le programme timoré de renonciation à tout prosélytisme religieux envers les Arabes, il excite la défiance de Mac-Mahon, qui lui fait proposer la coadjutorerie du cardinal de Bonald à Lyon. Lavigerie refuse avec dignité et fait nommer son ami, le futur cardinal Foulon. Il part aussitôt pour Alger qui vient d'être érigé en archevêché pour compenser les amputations d'Oran et de Constantine. Ne pouvant évangéliser directement les adultes disciples de Mahomet, il crée sans tarder des orphelinats pour enfants musulmans, et, comme cette œuvre le met en conflit avec le maréchal, il ne craint pas d'intervenir auprès de l'empereur et finit par obtenir gain de cause. Pour avoir des ouvriers actifs dans son œuvre d'évangélisation, il fonde la congrégation des Pères Blancs (1868), qu'il considère comme des moines agriculteurs chargés de donner aux Arabes l'exemple moralisateur du travail; les Sœurs missionnaires d'Afrique (1869), qui leur donneront l'exemple de la charité chrétienne.

Au concile du Vatican, il évitera tout rôle de premier plan; sur la question de l'opportunité de la définition de l'infaillibilité pontificale il joue surtout le rôle de conciliateur ayant des amis dans les deux camps; le concile se disperse avant d'avoir pu traiter la question des missions. La guerre franco-allemande étant déclarée, il met aussitôt la moitié de ses prêtres à la disposition du pays comme aumôniers, et autorise ses fabriques à donner leurs cloches pour en faire des canons.

L'insurrection de la Kabylie vient un instant paralyser ses espoirs et détruire ses œuvres naissantes. La paix revenue, il obtient de la France les subsides nécessaires, construit la basilique de Notre-Dame d'Afrique, et se met à créer des villages d'Arabes chrétiens avec des orphelins et des orphelines qu'il a baptisés et mariés. Il réunit en 1873 un concile d'Afrique. Ses visées conquérantes le portent vers le désert qui le hante. Il envoie trois Pères Blancs vers Tombouctou (1875), ils sont massacrés par les Touareg. Alors il lance ses Pères Blancs vers l'Afrique équatoriale, Ouganda, Nyanza, Tanganiga; là ils auront plus de succès et fonderont des missions remarquablement prospères qui fourniront d'admirables martyrs. Il établira également ses fils à Jérusalem, et dans la maison que la tradition donne comme celle de sainte Anne, il établira un séminaire pour grecs-melchites. Il tourne alors ses regards vers la Tunisie et rêve de l'annexer à la France et à l'Évangile. En 1880, il s'installe sur la colline de Carthage et fait revivre les souvenirs de saint Cyprien. Aussitôt après le traité du Bardo (1881) qui place la Tunisie sous notre protectorat, il est nommé par le pape admi-

nistrateur du vicariat apostolique de Tunisie; il commence à construire la basilique d'Hippone à la glorieuse mémoire de saint Augustin. En 1885, il obtient la création de l'archidiocèse de Carthage, uni en sa personne à l'archidiocèse d'Alger.

Il apparut à tous comme le métropolitain d'Afrique. Il était cardinal depuis 1882. Il obtint des subsides de la part de Gambetta qui lui avoua que « l'anticléricalisme n'était pas un article d'exportation », de la part de Freycinet et même de Ferry, subsides d'ailleurs mesquins et accordés par voie détournée, car le gouvernement d'alors ne soutenait qu'avec hésitation cet apôtre de génie que l'Europe nous enviait.

Son influence devait grandir encore dans sa croisade contre l'esclavagisme, plaie honteuse que la civilisation du XIXe siècle essayait de dissimuler plus que de guérir. Il dénonce sans relâche ces bandes venues de l'Égypte, du Maroc ou de Zanzibar pour razzier les nègres de l'Afrique équatoriale et qui dépeuplent systématiquement ces contrées. L'Europe entend avec surprise sa voix indignée qui dénonce de pareils crimes contre l'humanité, l'Amérique s'en émeut à son tour. Il n'a pas de peine à montrer par des faits indiscutables que les promesses du Congrès de Berlin (1885) « de concourir à la suppression de l'esclavage et surtout de la traite des noirs » sont restées lettre morte de par l'ignoble cupidité des uns et la lâche complicité des autres. Il recourt à la plus haute autorité morale du monde et obtient de Léon XIII l'investiture solennelle pour la croisade qu'il va prêcher. Il parcourt l'Europe, et chacun de ses discours à Paris, à Londres, à Bruxelles, à Naples, à Rome, à Milan est un événement. Puisque les nations refusent de faire leur devoir, il demande des volontaires qui, par la force, contraindront cinq cents musulmans de renoncer à leur odieux trafic. Il obtient des adhésions en grand nombre, mais les chancelleries s'inquiètent, suspectent ses intentions désintéressées, redoutent une annexion et le contraignent à licencier ses Frères Pionniers ; il est d'ailleurs mollement soutenu par le gouvernement français, qui redoute d'utiliser ses services.

Il eut du moins la consolation de voir se réunir à Bruxelles une Conférence pour la suppression de l'esclavage (1889). Il avait envoyé à Léopold II un mémoire important qui servit de guide aux travaux de la Conférence; celle-ci tint à préconiser l'établissement graduel, à l'intérieur du continent noir, de stations fortement occupées, la construction de routes et de voies ferrées reliant les stations à la côte, l'installation de bateaux à vapeur sur les grands fleuves et les lacs, la restriction de l'importation des armes à feu et des munitions, l'organisation d'expéditions et de colonnes mobiles. Elle admettait le concours des sociétés antiesclavagistes pour la formation de corps volontaires destinés, sous l'autorité des puissances, à réprimer les violences et la continuation de la traite; pour un rôle de charité auprès des victimes de l'esclavage, particulièrement des femmes et des enfants; pour le développement et la protection de toutes les missions; pour éclairer l'opinion indépendante.

Lavigerie réunit alors un congrès à Paris (1890), qu'il inaugure par un discours à l'église de Saint-Sulpice. Léon XIII sanctionne ce mouvement en prescrivant une quête annuelle dans l'univers entier en faveur de l'abolition de l'esclavage.

Lavigerie était alors au comble de la renommée. Léon XIII voulut utiliser ce prestige pour lui faire sonner le ralliement aux institutions républicaines que la France s'étaient données depuis quinze ans déjà et qu'elle ne savait pas par quoi remplacer. Lavigerie s'exécuta comme un chef qui sait obéir aussi bien qu'il sait commander. Ce fut son fameux « toast d'Alger », qui surprit comme un coup de tonnerre; il n'y distinguait pas nettement entre la Constitution et la législation, mais un toast n'est pas un traité de théologie, et l'on n'est pas obligé de tout y dire. Certains lui en voulurent et l'on assure que le budget de ses œuvres subit une diminution de 300 000 francs. Le vieil archevêque dut souffrir dans son cœur de père en voyant ses orphelins condamnés à de dures privations, victimes innocentes d'injustes rancunes, mais il ne regretta certainement pas d'avoir obéi à la plus haute autorité qui eût le droit de lui commander.

Il mourut peu après, laissant le souvenir d'un apôtre prodigieux par la hardiesse de son imagination, la puissance de sa parole, la force de sa volonté, la justesse de ses vues et de ses prévisions, la netteté de ses desseins et le rare bonheur de ses entreprises. Ses œuvres lui ont survécu et n'ont fait que prospérer. Les Pères Blancs se pressaient nombreux aux fêtes splendides qui ont commémoré le centenaire de la naissance du « grand Africain » qui créait au lieu de détruire, celui qui a relevé Carthage et répandu sur tout le continent noir une gloire nouvelle.

Parmi les ouvrages qui ont été écrits sur le cardinal Lavigerie, il faut avant tout mentionner ceux de Mgr Baunard (1896) et de M. Georges Goyau (1925). A lire également l'article de Mgr Julien dans le *Correspondant* du 10 novembre 1925.

René HEDDE.

LAVISSE Ernest naquit à Nouvion-en-Thiérache (Aisne), en 1842. Historien de mérite, politique avisé, il a fait une brillante carrière dans l'Université. En 1878, il était déjà maître de conférences à l'École normale; en 1892, il entrait à l'Académie française; en 1904, il était nommé directeur de l'École normale. En même temps, il publiait des travaux historiques qui obtenaient toujours la faveur du public et l'agrément du pouvoir : *Études sur l'une des origines de la monarchie prussienne : la Marche de Brandebourg* (1875); *Études sur l'histoire de Prusse* (1879); *Essais sur l'Allemagne impériale* (1889); *Trois empereurs d'Allemagne, Guillaume Ier, Frédéric III, Guillaume II* (1888); *La jeunesse du grand Frédéric* (1891); *Le grand Frédéric avant l'avènement* (1893); *Vue générale de l'histoire politique de l'Europe* (1893), etc.; il partageait avec A. Rambaud la direction d'une *Histoire générale du IVe siècle à nos jours* (12 vol., 1892-1899); puis, avec de nombreux collaborateurs, il entreprenait la publication d'une *Histoire de France des Origines à la Révolution* (18 vol., 1900-1911, enfin l'*Histoire contemporaine* (10 vol., 1911-1922). Tous ces travaux témoignent, cela est évident, d'une grande puissance de travail et révèlent un érudit, mais cet érudit a des œillères que lui met la politique. Ne s'avisait-il pas, en 1903, lui qui avait étudié de près l'histoire du peuple allemand, de déclarer solennellement aux élèves de son pays natal, que l'ère des guerres était close! Il est vrai qu'en 1914 il se souvint d'avoir été longtemps l'un des docteurs les plus écoutés du patriotisme. Mais ce patriote n'admettait pas que la France fût une nation catholique, et son anticatholicisme a déteint sur sa science d'historien. Un maître éminent, M. Jean Guiraud, a bien jugé sa méthode et son esprit : « Inclinant de plus en plus la science devant la politique, dit-il, il mit sa renommée d'historien au service de l'école laïque et il composa ces manuels d'histoire pour l'enseignement primaire, dont les éditions, s'épuisant par centaines, firent de lui l'historien en quelque sorte patenté de la République laïque. » Les catholiques laisseront ces manuels et aussi les autres ouvrages de M. E. Lavisse aux disciples patentés de ladite République laïque. E. Lavisse est plus habile que H. Martin, moins poétique que Miche-

let, mais aussi peu sûr que tous les deux. Il mourut en 1922.

Léon Jules.

1. LAZARE ou **LADRE.** — Saint Luc, xvi, 19-31, dans la parabole du mauvais riche, parle du mendiant couvert d'ulcères qui avait nom Lazare et qui, couché à la porte de l'homme riche, n'en recevait absolument rien. Tandis que le riche à sa mort fut enseveli dans l'enfer, le mendiant fut porté par les anges dans le sein d'Abraham. Les documents hagiographiques ne font pas mention de ce Lazare; mais Benoît XIV et avec lui quelques écrivains ont pensé que les maisons désignées sous le nom de *ladreries* (hôpitaux où l'on recueillait les lépreux) reçurent ce nom à cause du mendiant nommé Lazare. Le sentiment le plus commun est que le patron de ces maisons était saint Lazare de Béthanie : on a donné pour raisons que ce saint aurait employé ses biens principalement à faire soigner les lépreux, que les malades affligés de la lèpre allaient à Autun solliciter leur guérison, surtout à l'occasion de la fête du 1er septembre, jour où se célébrait en Bourgogne l'anniversaire du martyre de saint Lazare.

J. Baudot.

2. LAZARE, MARTHE et **MARIE.** — I. D'après l'Évangile. II. D'après la Légende.

I. D'après l'Évangile. — Le frère et les deux sœurs appartenaient, semble-t-il, à une famille juive d'une condition assez élevée. Tous trois habitaient Béthanie, petite bourgade située sur le versant oriental du mont des Oliviers, entre Jérusalem et Jéricho. Jésus, qui les honorait de son amitié, s'arrêtait volontiers sous leur toit, pour se reposer de ses courses apostoliques. Marthe paraît avoir été l'aînée, car elle est toujours citée avant sa sœur et, dans la scène racontée par saint Luc, x, 38, c'est elle qui fait à Jésus les honneurs de la maison pour remplir les devoirs de l'hospitalité; Marie, d'une nature moins agissante, paraît dans cette circonstance comme une contemplative. On s'arrête ici à l'opinion traditionnelle qui identifie la sœur de Lazare avec la pécheresse dont parle saint Luc, vii, 36-50, et Marie-Madeleine la possédée délivrée par Jésus, Luc., viii, 2, qui accompagna ensuite le Sauveur dans ses prédications et jusque sur le Calvaire. Le surnom de Madeleine lui fut donné parce qu'elle était originaire du bourg de Magdala en Galilée. Au moment où le message lui apportait la nouvelle de la maladie de Lazare, Jésus se trouvait en Pérée; mais, tout affectionné qu'il fût aux membres de cette famille, il ne s'en émut pas outre mesure, Dieu devait se servir de cette maladie pour manifester la gloire de son envoyé. Après un délai de deux jours pendant lesquels eurent lieu la mort et la sépulture de Lazare, Jésus se décida à rentrer en Judée pour tirer son ami du sommeil de la mort et fournir à tous ses disciples un nouveau motif de croire à sa divine puissance. La rencontre avec Marthe d'abord, puis avec Marie, n'eut pas d'autre objet que de les affermir dans cette même disposition. Témoin des larmes de Marie et des Juifs qui l'accompagnent, Jésus en ressent une profonde émotion, il se fait conduire devant le tombeau; lui-même verse des larmes. « Voyez donc comme il l'aimait ! » disent les Juifs témoins de cette scène. Et quelques-uns d'ajouter aussitôt : « Ne pouvait-il pas, lui qui a ouvert les yeux d'un aveugle-né, faire que celui-ci ne mourût point ? » Cependant, Jésus s'approche du tombeau, ordonne d'enlever la pierre qui en ferme l'entrée. « Seigneur, dit Marthe, il sent déjà mauvais, étant là depuis quatre jours. » Mais le Seigneur la rassure : « Ne vous ai-je pas dit que, si vous croyez, vous verrez la gloire de Dieu ? » Et après une prière adressée à son Père céleste, il donne cet ordre d'une voix forte : « Lazare, sors! » Et aussitôt, le mort, entouré de ses bandelettes, le visage couvert d'un suaire, obéit. Jésus dit à ceux qui l'entourent : « Déliez-le et laissez-le aller. » Et c'est ainsi qu'en présence de nombreux témoins, Lazare fut rendu à la vie. L'effet de ce miracle fut considérable. Beaucoup de Juifs crurent en Jésus. Mais, à cette nouvelle, pontifes et pharisiens ne se possédèrent plus; réunis chez Caïphe, ils déclarent que le Sauveur doit mourir, si l'on ne veut pas voir tout le peuple marcher à sa suite. La vue de Lazare assistant au festin de Béthanie, six jours avant la Pâque, ne fait qu'augmenter l'enthousiasme de la foule. Ici s'arrêtent les renseignements que les Livres saints donnent sur la personne de Lazare ressuscité.

II. D'après la Légende. — 1° Jacques de Voragine, dans sa notice sur sainte Marie-Madeleine, écrit : « Après l'Ascension du Seigneur... saint Pierre confia Marie-Madeleine à saint Maximin, l'un des soixante-douze disciples du Seigneur. Alors saint Maximin, Marie-Madeleine, Lazare, Marthe, Martille et avec eux saint Cédon, l'aveugle-né guéri par Jésus, ainsi que d'autres chrétiens encore, furent jetés par les infidèles sur un bateau et lancés à la mer, sans personne pour diriger le bateau. Les infidèles espéraient que, de cette façon, ils seraient tous noyés à la fois. Mais le bateau, conduit par la grâce divine, arriva heureusement dans le port de Marseille. Là, personne ne voulut recevoir les nouveaux venus, qui s'abritèrent sous le portique d'un temple. Et lorsque Marie-Madeleine vit les païens se rendre dans leur temple pour sacrifier aux idoles, elle se leva, le visage calme, se mit à les détourner du culte des idoles et à leur prêcher le Christ... » (Suivent des détails sur l'apostolat de Marie-Madeleine). Les habitants de Marseille, convertis, nommèrent d'un consentement unanime Lazare leur évêque. Puis Marie-Madeleine et ses disciples se rendirent à Aix, où, par de nombreux miracles, ils convertirent le peuple à la foi du Christ; et saint Maximin y fut élu évêque. Cependant Marie-Madeleine, désireuse de contempler les choses célestes, se retira dans une grotte de la montagne (la Sainte-Baume), que lui avait préparée la main des anges, et pendant trente ans elle y resta à l'insu de tous... Assistée par l'évêque Maximin, son âme s'envola vers le Seigneur... Marthe, pendant ce temps, évangélisait les bords du Rhône, délivrait la région d'un monstre auquel on donnait le nom de Tarasque et terminait ses jours dans la pénitence au lieu qui plus tard fut nommé Tarascon. Sa vie aurait été écrite par sa servante Martille, qui alla mourir en Esclavonie. Une autre tradition assure que Lazare, après trente ans de travaux, fut arrêté par des païens, enfermé dans une prison, et, comme il refusait de sacrifier aux idoles, il subit plusieurs tortures et fut enfin décapité. Vers 1147, son corps fut transporté de Marseille à Autun, où l'église construite en son honneur devint plus tard la cathédrale. Tel est, en résumé, ce que l'on désigne sous le nom de *traditions provençales* ou *tradition des Saints de Provence.*

2° Avant d'aborder la question des « Saints de Provence » où il semble bien que le rôle principal est dévolu à sainte Marie-Madeleine, Lazare et les autres passant au second plan, il paraît utile de présenter quelques explications sur ce qu'on a nommé avec une certaine emphase *nos traditions apostoliques.* Il y a là une confusion à l'aide de laquelle il est facile de donner le change. Ces traditions sont d'ordre purement local; il y a la tradition provençale, la tradition bourguignonne, etc., et ces traditions, dont on peut, en bien des cas signaler l'éclosion tardive, ne sont pas toujours d'accord : elles n'ont donc rien de commun avec ce que nous nommons *tradition,* dont le premier caractère est d'être universelle quant à l'espace et quant au temps. Voici comment les apprécie l'auteur d'un article récemment paru : « Il est établi aujour-

d'hui que toutes les « traditions » relatives à des origines apostoliques de telle ou telle église de France relèvent uniquement de la légende. Il semble même que l'on puisse retracer les étapes de leur genèse. La *première étape* est marquée par la formation de celle qui concerne Trophime d'Arles au début du ve siècle... Dans la première moitié du vie siècle apparaît une transformation légendaire chez saint Césaire d'Arles qui, associant Saturnin de Toulouse, ainsi que Paul de Narbonne, à Trophime, les fit aussi personnages de l'époque apostolique. A ce cycle de transformations qui marque une *seconde étape*, se rattache celle de Denis de Paris transformé en personnage apostolique... Alors a commencé l'utilisation générale des noms d'apôtres et de disciples pour l'histoire de la fondation des églises (vers la fin du vie siècle). La *troisième étape* est marquée par le déchaînement des pieuses ambitions locales; il commence vers le milieu de l'époque carolingienne, et c'est alors, ou à partir d'alors, que saint Denis de Paris devient l'Aréopagite converti par saint Paul, que l'abbaye de Saint-Martial réclame pour son patron, premier évêque de Limoges, le titre de disciple des apôtres, que la Provence se met au premier rang des contrées favorisées d'une évangélisation précoce par la revendication des amis du Christ comme messagers chez elle de la Bonne Nouvelle. » J. Zeiller, *Les origines chrétiennes en Gaule*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, janvier-mars 1926.

Parmi les défenseurs de ces traditions, quelques-uns semblent croire volontiers qu'elles jouissaient d'une quasi-immémoriale possession d'état, quand une critique, comme celle de Mgr Duchesne, est venue la troubler. Mais déjà, au xviie siècle, elles avaient subi, de la part d'érudits, un assaut tel que plusieurs avaient succombé. Pour justifier au xixe siècle leur résurrection, à laquelle contribua plus que tout autre dom Guéranger, on a flétri le jansénisme de Tillemont et répété à satiété que Launoy était un « dénicheur de saints ». Mais ce sont leurs arguments, non leur mémoire, qu'il eût fallu essayer de démolir. Or, ces arguments se ramenaient généralement à montrer que les traditions n'étaient pas aussi anciennes qu'on voulait bien le dire (v. même article). En tenant compte de ces observations, voyons maintenant ce qu'il faut penser de la tradition des saints de Provence, d'après les données de l'histoire.

3° Le culte rendu à sainte Marie-Madeleine et à saint Lazare en Provence est basé en grande partie sur la *possession de leurs reliques en ce pays* ; sainte Marie-Madeleine à Saint-Maximin, saint Lazare à Marseille. Or, il se trouve que l'Orient a des titres sérieux et bien plus anciens pour revendiquer la possession du tombeau de ces deux saints : du vie au xie siècle s'échelonnent des témoignages pour attester que Madeleine finit ses jours à Éphèse et y fut inhumée, tandis que Lazare son frère avait été évêque d'Éphèse selon les uns, ou évêque de Citium (aujourd'hui Larnaca) en Chypre selon les autres. Il serait mort en Chypre. C'est de Citium que le corps de Lazare fut tiré en 899 par l'empereur Léon VI pour être transporté à Constantinople, tandis que le corps de Madeleine était rapporté d'Éphèse pour lui être réuni. Sans doute les Provençaux se récrient en disant que la Madeleine d'Éphèse n'est pas la Madeleine de l'Évangile, que des incertitudes planent sur l'endroit où mourut Lazare : il n'en reste pas moins que des attaches traditionnelles fort sérieuses relient ces deux saints à l'Orient. Et ce que la Provence oppose ne paraît pas de nature à rompre ces attaches. On a fait grand état de ce que l'antique église Saint-Victor de Marseille possédait le tombeau d'un évêque nommé Lazare : or, il se trouve qu'un évêque d'Aix, portant ce nom et vivant au début du ve siècle, résigna sa charge et se retira auprès de l'évêque de Marseille, Proculus, son consécrateur et son ami; c'est lui qui fut enterré à Saint-Victor; l'on se figura ensuite qu'il avait été le premier évêque de Marseille et le ressuscité de Béthanie. Quant au tombeau de Saint-Maximin où l'on s'imagina au Moyen Age avoir trouvé Marie-Madeleine, c'est un sarcophage du ive siècle.

La question se complique quand il s'agit de la translation des saints de Provence : ce n'est plus seulement en Orient, mais en France , que Marseille et Saint-Maximin trouvent des églises qui leur contestent la possession des précieuses reliques.

Pour Marie-Madeleine, Vézelay, sous le gouvernement de son abbé Geoffroy, installé en 1037, devint le sanctuaire de Sainte-Madeleine et le corps de la sainte fut censé reposer dans l'église du monastère. Comment y était-il venu ? Les moines eurent bien de la peine à l'expliquer; en moins de soixante ans, ils fournirent jusqu'à quatre récits différents : le corps leur était venu de Jérusalem; puis de terres païennes où trois moines étaient allés le prendre sur la foi d'une vision; puis le frère de leur abbé était allé dans la région d'Arles le soustraire aux Sarrasins; enfin, s'arrêtant à cette supposition que le tombeau de la sainte était vraiment en Provence, ils avouèrent un pieux larcin et mêlèrent à cette aventure leur protecteur Gérard de Roussillon. La popularité du culte de sainte Madeleine à Vézelay ne faisait pas le compte des Provençaux. Le pèlerinage de la Sainte-Baume fut, au xiiie siècle, présenté comme rappelant la pénitence de Madeleine. Puis en 1279, voulant contester le transfert de sainte Madeleine à Vézelay, on prétendit que le corps était resté à Saint-Maximin. D'après le franciscain Salimbene, le corps de la bienheureuse Marie-Madeleine y fut découvert au complet, sauf une jambe : à côté il y avait une épitaphe si ancienne qu'on eut de la peine à la déchiffrer; à partir de 1295, les dominicains, chargés de desservir le sanctuaire, développèrent la dévotion aux reliques provençales de sainte Madeleine. De cet exposé il résulte que, si la Bourgogne et la Provence tombent d'accord à un moment donné pour affirmer que Marie-Madeleine était venue en Provence et y avait été enterrée, elles n'en sont pas moins en contradiction l'une avec l'autre au sujet de la possession du corps.

En ce qui concerne les reliques de saint Lazare, c'est encore à Gérard de Roussillon que la Légende attribue le transfert à Autun : ce seigneur passait au xiiie siècle pour avoir enrichi de reliques la cathédrale d'Autun, Saint-Maurice et Saint-Lazare d'Avallon (J. Bédier, *Légendes épiques*, t. II, p. 81). Au xiie siècle, on croyait à Autun posséder les reliques de saint Lazare : cette croyance n'était pas très ancienne; Honorius d'Autun parle de Lazare comme ayant été pendant trente ans évêque en Chypre, mais il ne trahit pas la moindre idée d'un séjour de ce personnage en Gaule ou d'une translation de ses reliques en Bourgogne. La cathédrale d'Autun était sous le vocable de saint Nazaire : de *Nazarius*, semble-t-il, on passa à *Lazarus*. Comme elle était trop étroite, on en commença une autre vers 1120; en 1147, on y transférait les restes du saint dont elle devait à l'avenir porter le vocable. Le récit de la translation, fait par un témoin oculaire, est absolument muet sur la provenance des reliques; l'épiscopat de Lazare n'est indiqué que par la circonstance des gants et de la crosse trouvés dans la châsse; on ne dit pas où Lazare avait été évêque. Ceci explique le laconisme dans lequel se sont tenues les leçons du bréviaire d'Autun à diverses époques. (V. Devoucoux, *Du culte de saint Lazare à Autun*, dans *Mémoires de la Société Éduenne*, Autun, 1856.) F. Pequegnot, l'auteur du *Légendaire*, s'appuyant sur Fail-

lon dans son *Essai sur l'apostolat de saint Lazare*, estime que les reliques furent apportées de Marseille à Autun par Gérard de Roussillon. Ce sentiment a été combattu, dans ces dernières années, par J. Rietsch, dans son *Étude sur la relique de saint Lazare à Andlau*, diocèse de Strasbourg (Strasbourg, 1902). Mettant à néant la thèse insoutenable du séjour de Marie-Madeleine, de Marthe et de Lazare dans le sud de la France, il attribue l'acquisition de la relique de saint Lazare à sainte Richarde, abbesse d'Andlau, qui l'aurait rapportée de Constantinople. Comme on le voit, pour les reliques de Lazare comme pour celles de Marie-Madeleine, la tradition provençale est battue en brèche par d'autres traditions locales.

La conclusion de ce pâle résumé d'une controverse qui a suscité tant de volumes, nous l'emprunterons à l'article récent de M. Vacandard, *De la venue de Lazare en Provence*, dans *Revue des Questions historiques*, avril 1924 : « Les conclusions de la critique n'ont qu'une valeur négative, et ne peuvent impressionner ceux qui estiment qu'une tradition orale a pu se transmettre, pendant mille ans et plus, sans le secours des documents. Aussi n'avons-nous pas la prétention d'influencer les partisans convaincus des traditions provençales : nous les laissons à leur bonne foi. Mais nous croyons avoir démontré que leur bonne foi a été surprise. En tout état de cause, nos conclusions ne sauraient porter atteinte au culte de sainte Marie-Madeleine en Provence. Que la sœur de Lazare soit venue ou non en Gaule, qu'on y ait pris pour ses restes les restes d'une autre personne inhumée à Saint-Maximin, ce n'en est pas moins à la sainte elle-même que la foi des populations, des souverains ou même des papes a toujours adressé ses hommages et ses prières. »

Bibliographie. — Elle est vraiment trop considérable pour figurer dans cet article. Jusqu'à 1903, A. Houtin l'a donnée très complète dans son ouvrage: *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIX^e siècle*, Paris, 1903.

Depuis cette date, ont écrit en faveur des traditions provençales : A. Escudier, *L'évangélisation primitive de la Provence*, Paris, 1913, et *A propos de la venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Provence*, Réponse à M. Vacandard, dans *Revue des questions historiques*, octobre 1925; A. Pissier, *Le culte de sainte Marie-Madeleine à Vézelay*, Saint-Père (Yonne), 1923; M. Sicard, *Sainte Marie-Madeleine*, 3 vol., Paris, 1904-1910.

Ont écrit contre les traditions provençales : L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 vol., Paris, 1894, 1900 et 1915 (une édition corrigée du t. I a paru en 1907); du même, diverses recensions du *Bulletin critique*, Paris, 1881 et suiv., lesquelles ont eu un grand retentissement; E. Vacandard, *De la venue de Lazare et de Marie-Madeleine en Provence*, dans *Revue des Questions historiques*, avril 1924; *Réponse à l'abbé Escudier*, même Revue, octobre 1925.

Consulter de plus les *Analecta Bollandiana*, revue trimestrielle des Bollandistes de Bruxelles, sur les questions hagiographiques qui touchent de près à celles de nos origines chrétiennes.

J. Baudot.

LAZARISTES — I. Le point de départ de l'institut. II. Le développement. III. L'idéal. IV. La destinée.

I. Le point de départ. — En résignant la cure de Clichy pour entrer, en qualité de gouverneur, dans la famille de Gondi, Vincent de Paul avait paru fuir les responsabilités du ministère pastoral. En réalité, ce détour apparent allait l'amener, à temps voulu, au point culminant de sa destinée : la régénération du clergé de France.

On était au début de l'année 1617. Il y avait quatre ans déjà que M. Vincent vaquait à ses nouvelles fonctions. A Gannes, non loin du château de Folleville en Picardie, un paysan se mourait. Il avait la réputation d'un parfait honnête homme. Or, à l'issue d'une visite du prêtre précepteur, le mourant déclara de son propre mouvement que, sans la confession générale qu'il venait de faire, il était damné. Mme de Gondi en conclut l'état de perdition de nombreuses âmes tenues pour sauvées. Elle supplia Vincent d'évangéliser les gens de ses terres. Il y consentit avec l'aide d'un autre prêtre. Mais l'affluence des fidèles fut tellement compacte que, pour l'administration du sacrement de pénitence, il fallut faire appel aux jésuites d'Amiens. De cette mission paroissiale le premier sermon fut donné le 25 janvier 1617, en la fête de la conversion de saint Paul. Cette date reste chère aux lazaristes, à l'égal d'un anniversaire de naissance.

La générale de Gondi applaudit à ce succès. Non sans raison elle y discerna l'opportunité de tels exercices spirituels. Elle chargea M. Vincent d'obtenir de la Compagnie de Jésus, puis de l'Oratoire, enfin de M. Bourdoise, l'engagement de les renouveler périodiquement, de cinq ans en cinq ans. A cette fin, elle offrait une fondation de 16 000 livres. Mais la proposition n'aboutit pas. Quant à Vincent de Paul, il songeait alors à toute autre chose qu'à souscrire à ce contrat. En dépit d'efforts sincères, il ne parvenait pas à s'acclimater parmi le grand monde. En secret, il aspirait à se retirer dans une cure de campagne. Un jour, avec l'approbation de M. de Bérulle qui le dirigeait depuis son arrivée à Paris, il quitte subrepticement les Gondi. Il part pour la Bresse. Le 1^er août 1617, il était installé curé de Châtillon-les-Dombes.

Cinq mois plus tard, sur l'ordre de l'évêque de Paris et de son père spirituel, il lui fallut reparaître auprès de ses élèves. Mais pour lui faciliter la tâche reprise, M. de Gondi la restreignit à la haute direction, avec un subalterne aux ordres du gouverneur. Le zèle de l'aumônier y trouva son compte. Avec le soin spirituel des galères dont M. de Gondi était le général, et l'établissement de confréries de la charité sur le modèle de celle de Châtillon, Vincent se préoccupait de renouveler, en faveur des paysans, le bienfait de la mission de Gannes. De plus en plus, l'importance capitale de ce ministère s'imposait à son attention. Il devenait urgent de suppléer à l'insuffisance du clergé rural dont l'incapacité, l'incurie, la vie facile ou criminelle, le mettaient hors d'état de distribuer aux fidèles les secours indispensables de la religion. Qu'on y songe : certains pasteurs ignoraient jusqu'à la formule de l'absolution. La messe était célébrée avec une variété de rites qui en rendait l'assistance ingrate autant que peu édifiante. En 1620, à Montmirail où les Gondi séjournaient alors, M. Vincent eut la consolation de recevoir l'abjuration d'un hérétique notable touché de voir enfin « l'Église romaine... prendre soin de l'instruction et du salut des pauvres villageois. »

Quatre ans après, toujours soucieuse de la fondation manquée de 1617, Mme de Gondi eut une inspiration. Elle en fit d'abord approuver le bien fondé à son mari ainsi qu'à son beau-frère, Jean-François de Gondi, le premier archevêque de Paris. De concert, ils résolurent tous les trois de s'employer à obtenir de Vincent de Paul la création d'une société de missionnaires voués spécialement à l'évangélisation des populations de la campagne. A leur grande surprise et sans qu'il fût besoin d'un siège en règle, la résistance prévue ne se produisit point. C'est que la proposition cadrait de tous points avec un projet que le serviteur de Dieu roulait dans sa tête depuis quelque temps déjà. Au cours d'une retraite faite à Soissons, il venait précisément d'en arrêter les grandes lignes. Tout de go, il acquiesça donc aux avances qui lui étaient faites. Du prélat il accepta un immeuble inoccupé, proche de la porte Saint-Victor, appelé collège des Bons-Enfants. Il s'y retira après la mort de la comtesse de Gondi.

De là, avec les deux premiers compagnons dont l'avait pourvu la Providence, il circulait à travers les agglomérations de la banlieue et au delà. Les nouveaux apôtres prêchaient surtout la crainte de Dieu. Le Ciel bénissait visiblement leurs labeurs. D'autres ecclésiastiques sollicitèrent bientôt la faveur de se joindre à eux.

En 1633, une bulle du pape Urbain VIII approuva l'œuvre de M. Vincent sous le nom de *Société des Prêtres de la Mission*. La même année, la petite communauté émigra du collège des Bons-Enfants au prieuré de Saint-Lazare, plus tard prison de Saint-Lazare. D'où le nom, en langue vulgaire, de lazaristes. En France, il ne tarda pas à prévaloir.

II. Le développement. — A trois ou quatre ans de là, l'humble institut se vit par la force des choses amené à dilater son zèle hors des limites primitivement tracées. Au ministère des missions paroissiales il ajouta tour à tour les exercices des ordinands, les conférences et les retraites ecclésiastiques, enfin l'œuvre des séminaires.

1. Si préoccupé qu'il fût du salut des fidèles, le fondateur ne perdait pas de vue le triste état du clergé d'alors. Il recherchait les causes de cette déchéance. Il les ramenait volontiers à ce vice initial : le défaut de préparation aux ordres majeurs. Or, un jour qu'il voyageait avec l'évêque de Beauvais, après un silence prolongé le bon prélat s'ouvrit à lui de ses réflexions et de ses projets. Il s'agissait d'inviter désormais au palais épiscopal les futurs ordinands, en vue de les disposer, par quelques jours de leçons et de recueillement, à l'exercice des fonctions sacrées. Le *socius* applaudit avec joie à « cet excellent moyen pour remettre petit à petit en bon ordre le clergé de ce diocèse ». Il accepta même d'inaugurer à Beauvais la première retraite d'ordination. Inédit, le fait ne passa pas inaperçu. L'exemple fut suivi. En 1631, l'archevêque de Paris promulgua que, à l'avenir, les aspirants aux saints ordres seraient astreints, dix jours à l'avance, à se retirer chez les Prêtres de la Mission pour se préparer à recevoir avec plus de fruits les grâces du sacrement de l'ordre. De Paris l'innovation rayonna peu à peu à travers la France. Elle pénétra même à l'étranger. Le Saint-Siège devait la consacrer, en 1659, par une approbation laudative du pape Alexandre VII.

Toutefois, ce succès ne faisait point illusion à son promoteur. Sans doute, les réflexions, les impressions, les résolutions, suggérées par la mise en relief des responsabilités et des grandeurs du sacerdoce mettaient les âmes en d'excellentes dispositions. Mais pouvait-on compter indéfiniment sur leur persévérance ? N'était-il pas à propos de favoriser cette fidélité par des moyens à longue portée ?

2. Or, à l'issue d'une retraite d'ordination, « un vertueux ecclésiastique » partit de cette appréhension pour solliciter l'institution d'une « sorte d'union entre les clercs qui auraient la volonté de vivre conformément à la sainteté de leur vocation. A cet effet, il demandait que [M. Vincent] trouvât bon de les faire assembler quelquefois à Saint-Lazare pour conférer ensemble des vertus et des fonctions propres à leur ministère ». A cette requête le serviteur de Dieu acquiesça sans hésitation. Vers le 24 juin 1633, la première des célèbres *Conférences du mardi* réunit chez les Prêtres de la Mission un certain nombre d'ecclésiastiques, parmi lesquels on compterait quelque jour M. Olier, le fondateur de Saint-Sulpice, Abelly, le biographe de saint Vincent, Bossuet lui-même. Cinquante ans plus tard, au procès de béatification, l'aigle de Meaux devait témoigner en termes émus de l'édification qu'il emportait de ces réunions où le prestige du serviteur de Dieu s'exerçait même avant qu'il ouvrît la bouche.

Cette nouvelle initiative partie de Saint-Lazare eut du retentissement. D'autres diocèses s'en inspirèrent pour le plus grand bien du clergé de France.

3. En sus des exercices préparatoires aux ordinations et des conférences ecclésiastiques, les premiers prêtres de la Mission s'adonnèrent encore à l'œuvre des séminaires.

Avant saint Vincent de Paul, avant son contemporain M. Olier, il existait en France des séminaires. Ces séminaires avaient d'ailleurs fourni d'assez piètres résultats. Par une fausse interprétation du concile de Trente — décret du 15 juillet 1563 — l'on groupait en famille dans le même local, et, qui pis est, l'on assujettissait au même régime de vie, les enfants faisant leurs humanités et les graves étudiants en théologie. Ce fut le mérite de M. Vincent de discerner les inconvénients de cet amalgame et de préluder à la séparation sans précédent entre grands et petits séminaires. A l'épreuve, ce procédé donna les meilleurs résultats. L'expérience ne devait pas tarder à être utilisée par de nombreux diocèses de France et de l'étranger.

A la veille de la Révolution, les lazaristes avaient, dans notre pays, la direction de neuf petits et de cinquante-trois grands séminaires. Ils y préparaient aux fonctions du saint ministère, non seulement d'après les indications d'un programme d'études déterminé, mais encore selon telle formation inculquée par le fondateur. Car M. Vincent avait pris la peine d'élaborer un règlement, auquel devrait s'astreindre à l'avenir son personnel d'éducateurs. De son vivant, il avait manifesté en maintes circonstances l'importance qu'il attachait à ces fonctions de choix. Il n'estimait « aucun emploi au monde plus nécessaire et plus désirable » que celui « d'élever [les séminaristes] dans le véritable esprit de leur condition qui consiste particulièrement en la vie intérieure et en la pratique de l'oraison et des vertus. Car ce n'est pas assez de leur montrer le chant, les cérémonies et un peu de morale. Le principal est de les former à la solide piété et dévotion. »

III. L'idéal. — Pour l'œuvre de régénération sacerdotale qu'il avait rêvée, Vincent de Paul comptait aussi sur la puissance victorieuse de l'exemple. Il l'attendait des siens. Aux Prêtres de la Mission il avait imparti les avantages et les obligations de la vie religieuse, mais sans leur laisser prendre le titre de religieux. Ainsi, par la dignité de leur vie, ils convaincraient plus aisément les prêtres déchus ou relâchés de la possibilité de se sanctifier et de sanctifier dans le monde.

Avec la maturité qu'il apportait en toutes choses, toujours désireux « de côtoyer et non pas d'enjamber la Providence », il mit trente-trois ans à rédiger ses constitutions. Quelles en étaient les caractéristiques ? Tâchons de les saisir sur le vif en parcourant ce que l'on nomme à Saint-Lazare « l'abrégé des constitutions ou règles communes de la congrégation de la Mission ».

M. Vincent établit d'abord que le Christ est le modèle à suivre, plus spécialement le Christ de la vie publique, évangélisant les pauvres d'après une méthode bien à lui. L'on y voit intervenir tour à tour le désintéressement, la pureté, l'obéissance, la charité, la modestie, la vertu de religion, l'esprit de prosélytisme (ch. I). Il adjure ses missionnaires de régler leur conduite sur les maximes de l'Évangile, non d'après celles du monde maudit par Jésus. Il attire leur attention sur les vertus chrétiennes qu'il désire pour les siens. Leur ensemble composera à l'institut son signalement : la simplicité, la douceur, la mortification, l'humilité, le zèle pour le salut des âmes (ch. II). Il insiste ensuite sur l'esprit de pauvreté. Dans la compagnie on ne voue pas le détachement effectif, à la manière des religieux. Mais le fondateur réclame

qu'on s'y affectionne (ch. III). Il supplie que l'on se soumette aux précautions les plus sévères en vue de sauvegarder la chasteté. A tout prix l'on épargnera à la congrégation le moindre soupçon malveillant sur ce chapitre (ch. IV). Il prescrit l'obéissance ponctuelle au pape, aux archevêques, aux supérieurs, au règlement. Il conseille en outre la pratique très sage en matière de docilité, de ne rien demander, de ne rien refuser (ch. V). Comment Vincent de Paul aurait-il oublié de faire mention des indigents et des malades ? A la charité de ses fils il recommande aussi les hôtes et les serviteurs (ch. VI). Il condamne l'affectation, la dissipation, la légèreté, qu'il estime de graves défauts pour un missionnaire (ch. VII). Il préconise la cordialité des relations entre confrères au temps des récréations. Il prohibe la médisance avec sévérité, qu'il s'agisse d'ailleurs du dénigrement des individus ou des collectivités (ch. VIII). Il règle que les rapports avec les étrangers se borneront à la nécessité. On y veillera à édifier toujours. On s'y désintéressera des questions de testaments, de procès, de mariages (ch. IX). Vient ensuite l'énumération des exercices de piété auxquels le législateur astreignit les siens : une heure quotidienne d'oraison mentale, la confession hebdomadaire, la célébration quotidienne de la sainte messe, chaque jour la lecture du *Novum* et la lecture spirituelle, la retraite annuelle de huit jours, la direction de conscience, la pratique de l'union à Dieu, la dévotion à l'Eucharistie et à Notre-Dame (ch. X). Dans les missions, on ne fera rien sans l'approbation de l'évêque ni l'avis du curé. En guise de rétribution, on n'acceptera que le gîte (ch. XI). En chaire, on s'abstiendra de la singularité, de la vanité, de la nouveauté. Partout on se gardera des atteintes de l'ambition ou de la jalousie, de l'abattement dans l'échec, de la vaine complaisance dans le succès, de tout désir de prééminence pour soi ou pour la Compagnie (ch. XII).

Au bref, « la vie d'un chartreux à la maison et d'un apôtre à la campagne » : tel était l'idéal entrevu et fixé par saint Vincent de Paul.

IV. La destinée. — A parcourir les *Mémoires* multiples rédigés tour à tour par les supérieurs généraux, successeurs de M. Vincent à la tête de la compagnie, on se rend compte d'un zèle ardent à sauvegarder, à travers les vicissitudes des temps, la lettre et l'esprit des constitutions.

Pour eux, au service de Dieu, il n'est point de petites choses. Tantôt ministres de l'intérieur, tantôt ministres des affaires extérieures, ils envisagent le prêtre de la Mission ou résidant ou en campagne. Le moindre détail consacré par la tradition revêt à leurs yeux de l'importance. L'uniformité du vêtement, dans l'espèce le costume ecclésiastique, l'exclusion des instruments de musique, l'appellation de « Monsieur » *sine addito* à l'adresse des confrères, la lecture des gazettes, les abus à réfréner à table ou au vestiaire, l'administration du temporel : tout cela est traité avec la même gravité de ton que la réception des postulants, la conduite des paroisses et des séminaires, le maintien de « la petite méthode » en prédication, l'expansion de l'institut en Europe et en Barbarie. Est fréquemment rappelée l'obligation de la méditation en commun et de la récitation collective du bréviaire. Il est aussi question de la rédaction du cérémonial et de la cause en cour de Rome du vénéré fondateur. On y trouve mentionnées la condamnation des *Maximes des saints* et du *Cas de conscience*, une sage mise en garde du personnel contre le quiétisme et le jansénisme, une profession de soumission à la bulle *Unigenitus*. On y annonce la suppression de la Compagnie de Jésus et son remplacement, en pays de missions étrangères, par l'institut des lazaristes. On y lit, à temps voulu, des allusions aux contre-coups des guerres et des révolutions sur « la petite Compagnie ».

Daté du 15 janvier 1661, signé de M. Alméras qui prit les rênes du gouvernement après la mort du fondateur, le premier mémoire renseigne sur le mode d'élection du supérieur général. Il ouvre ainsi quelques perspectives sur le régime politique de Saint-Lazare.

L'*assemblée générale* chargée d'élire le supérieur général sera précédée d'une *assemblée domestique* et d'une *assemblée provinciale*. La première désignera, à la pluralité des voix, par scrutin secret, le *socius* du supérieur local : est de droit candidat tout prêtre appartenant depuis huit ans à la congrégation. Pour la seconde, les supérieurs locaux et les députés des diverses maisons seront invités par le *visiteur* à procéder à l'élection de deux prêtres de la province, en vue de l'accompagner à Paris quatre ou cinq jours avant la tenue des assises.

Dans la suite, M. Alméras facilitait les rapports par correspondance entre les inférieurs et les supérieurs majeurs. Il rappelait l'obligation pour chaque supérieur local « d'écrire, au moins de six mois en six mois, au général ou au visiteur pour les informer de sa conduite et de l'état de chaque particulier de sa famille, afin qu'il puisse avoir la consolation de savoir en quelles dispositions sont toutes choses ». Enfin il délimitait l'exercice de l'autorité et prévoyait les abus de pouvoir de la part des Ordinaires : « Nous sommes entièrement soumis à nos seigneurs les évêques quant à nos fonctions qui regardent le prochain, mais... un supérieur particulier ne peut consentir à la visite de sa maison ni de ses inférieurs si elle n'est faite par l'ordre et de la part du général. »

Cependant, un certain relâchement avait fini par s'introduire à Saint-Lazare. A la veille de la Révolution, une réforme s'imposait là comme ailleurs. Les événements s'en chargèrent violemment. Le 13 juillet 1789, la maison mère fut pillée de fond en comble. Puis ce fut le désarroi de la dispersion. Pendant la Terreur, de nombreux fils de saint Vincent subirent le massacre ou la déportation.

Après la mort de M. Cayla, le général d'alors réfugié à Rome, le pouvoir suprême fut exercé par deux vicaires généraux dont l'un n'avait autorité que sur les sujets français et sur les Filles de la Charité. Venu en France pour le sacre de Napoléon Ier, le pape Pie VII avait obtenu le rétablissement de l'institut. Par un décret en date du 27 mai 1804, l'existence légale lui fut restituée en considération des missions françaises de Chine et du Levant. Puis, par un bref du 19 juin 1807, le Saint-Siège rendit à la compagnie l'unité du gouvernement.

L'élu de la situation, M. Hanon, eut bientôt mailles à partir avec l'empereur désireux de soumettre les Filles de la Charité à la direction administrative des évêques. Aux protestations émises par lui, Napoléon répondit, le 26 septembre 1809, par la suppression de l'institut, suivie de l'enlèvement et de l'incarcération de M. Hanon qui demeura en prison jusqu'à la chute de l'Empire.

Une ordonnance royale datée du 3 février 1816 restitua les droits civils. Les tiraillements s'apaisèrent. Tout commençait à rentrer dans l'ordre lorsque M. de Wailly présida à la restauration officielle de l'institut, à titre de supérieur général.

Un de ses successeurs fut moins heureux. A la suite d'opérations financières malhabiles, suivies de procès retentissants, la compagnie fut menacée de la ruine. A l'assemblée sexennale de 1841, M. Nozo demanda pour lui l'assistance d'un vicaire général. Cette solution n'en fut pas une. Alarmées, certaines provinces de l'étranger esquissèrent un mouvement séparatiste. Elles in-

tervinrent en ce sens auprès du Saint-Siège qui réclama la démission de M. Nozo. Grâce aux négociations habiles de M. Étienne parti de Paris pour Rome avec M. Aladel, « la compagnie sortit de cette lutte terrible non seulement victorieuse, mais encore sans y avoir reçu la moindre blessure ». L'assemblée générale qui suivit élut M. Étienne supérieur général. Il s'employa aussitôt « à rétablir et conserver dans toute son intégrité l'œuvre du saint fondateur ». Et en effet, au cours des trente-trois ans de son généralat, les vocations se multiplièrent et l'extension de l'institut y gagna.

D'après les derniers recensements, la Compagnie des Prêtres de la Mission dénombre aujourd'hui 16 provinces en Europe; 4 provinces, 11 vicariats apostoliques, 1 préfecture apostolique en Asie; 2 provinces en Afrique; 10 en Amérique; 1 en Océanie. Dans les missions étrangères on travaille sous l'égide d'illustres devanciers : Jean Le Vacher, mis à mort, en Alger, à la bouche d'un canon, en 1683, pour avoir refusé de coiffer le turban; le bienheureux François-Regis Clet, étranglé en Chine en haine de la foi, vers 1830; le bienheureux Jean-Gabriel Perboyre, martyrisé lui-même en Chine, en 1839. Quant aux diocèses organisés, par les séminaires et les retraites ecclésiastiques, par les exercices spirituels donnés dans les paroisses, ils bénéficient eux aussi du zèle sans apprêt ni prétention, mais cordial, mais prévenant, qui voue les prêtres de la Mission *ad salutem pauperum* et *ad cleri disciplinam*. Ici et là, chacun selon ses aptitudes, des frères coadjuteurs fournissent à l'institut l'apport de leurs suffrages, de leurs talents, de leur dévouement.

Monographies. — E. Mott, *Saint Vincent de Paul et le sacerdoce*, Lille et Paris, 1900; P. Coste, *Saint Vincent de Paul, Correspondance, Entretiens, Documents*, 14 vol. in-8°, Paris, 1920-1924; P. Coste, *Lettres choisies de saint Vincent de Paul*, coll. « Science et Religion », Paris, 1911; P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. III, 1re partie, Paris, 1925; *Annales de la Congrégation de la Mission et de la Compagnie des Filles de la Charité*, t. LXXXIX-XC, Paris, 1925.

Biographies. — Outre les vies de saint Vincent de Paul, du bienheureux Clet, du bienheureux Perboyre mentionnées ailleurs, Larigaldie, *Le vénérable Justin de Jacobis*, Paris; L. Brétaudeau, *Pierre-René Rogue*, Paris et Lille, 1908; R. Gleizes, *Jean Le Vacher*, Paris, 1914; M. Collard, *Une rose empourprée, l'esclave martyr Pierre Bourgoin*, Annecy, 1925; Un prêtre de la Mission, *Une âme de prêtre, Georges Hachiti, missionnaire lazariste*, Paris, 1925; M. *Dillies, directeur au séminaire académique de Lille*, Souvenirs, Lille, 1925.

Périodiques de langue française. — *Bulletin de l'archiconfrérie de la Sainte-Agonie*, paraît tous les deux mois, Paris; *Bulletin des missions des lazaristes français*, paraît tous les deux mois, Paris; *Une Mission de Chine*, paraît tous les deux mois, Évreux; *Les Rayons*, bulletin marial d'étude, d'action et d'information, paraît tous les deux mois, Gentilly; *La Réparation sacerdotale*, organe des prêtres réparateurs, avec un tirage à part pour une section laïque d'auxiliaires, trimestriel, Paris.

Élie Maire.

LÉA (*Lœa* ou *Lœta*). — Lea ou Lée, dame romaine, d'un rang distingué, s'imposa d'austères pénitences après la mort de son mari. Elle portait constamment un cilice, consacrait une grande partie de ses nuits à la prière et fut un parfait modèle d'humilité. Elle mourut en 384. Saint Jérôme qui la dirigeait en a fait un bel éloge dans sa lettre à sainte Marcelle.

J. Baudot.

LÉANDRE (*Leander*). — Fils aîné de Severianus, émigré de la province de Carthagène, Léandre naquit à Séville, ou peut-être à Carthagène. Il fut d'abord moine et travailla à convertir au catholicisme le fils aîné du roi Léovigild, nommé Hermenegild, vers 579. Un peu après, il devint évêque de Séville, fut l'un des personnages les plus considérables de l'église wisigothique. Il prépara la grande manifestation à laquelle donna lieu la conversion de Reccarède, dirigea le concile de Tolède de mai 589 où toute la nation, représentée par son roi, abjura officiellement l'arianisme et se déclara catholique. Il fut jusqu'à la fin le conseiller et l'ami du roi Reccarède : sa mort arriva le 27 février, vers 600. Saint Isidore, son frère et son successeur, lui a attribué trois traités contre l'arianisme, des écrits liturgiques et de nombreuses lettres; il faut noter parmi ses écrits un opuscule à sa sœur Florentine sur l'*Institution des vierges et le mépris du monde*.

J. Baudot.

LEBARQ, LEVESQUE, URBAIN. — Ces trois noms sont désormais inséparables, tous trois, comme on l'a dit, s'éclairant d'un reflet de la gloire de Bossuet. L'abbé Lebarq, né en 1844, à Hautot-Saint-Sulpice (Seine-Inférieure), est mort en 1897; aumônier de l'orphelinat des Saints-Anges et directeur de l'œuvre des Tabernacles dans le diocèse de Rouen. Devenu aveugle, il vécut encore dix-huit mois de la vie la plus précaire. Son *Histoire critique de la prédication de Bossuet* (1889) et son édition critique des *Œuvres oratoires de Bossuet* l'ont rendu justement illustre.

« Après Deforis, le grand bénédictin, écrit A. Delplanque, *Vie catholique*, 17 avril 1926, p. 5, il restait beaucoup à faire pour l'édition des œuvres oratoires et sermons de Bossuet. Deforis avait rangé les sermons, non d'après l'ordre chronologique, mais d'après l'ordre liturgique. Beaucoup de ces sermons n'étant pas datés, étant incomplets, Deforis les a rangés, mis bout à bout suivant son ordre à lui, a composé des sermons de plusieurs pièces, rédigées à des dates très diverses, dans une carrière oratoire de cinquante-quatre ans. Il a voulu faire une œuvre achevée là où Bossuet n'a fait et n'a voulu faire qu'une ébauche et un brouillon. C'était un heureux commencement. C'est l'honneur du XIXe et du XXe siècles d'avoir fait le reste. C'est l'honneur de l'abbé Lebarq et de MM. Urbain et Levesque, qui ont repris l'œuvre de M. Lebarq et l'ont portée à sa perfection. » Dans l'édition en 7 tomes, que ceux-ci viennent d'achever (1926), nous avons maintenant, dans leur ordre chronologique et dans leur pureté originelle, les *Œuvres oratoires de Bossuet*, avec tous les compléments de nature à en rendre l'étude plus commode et plus utile.

MM. Urbain et Levesque ont, en outre, publié, en 15 volumes, la monumentale *Correspondance de Bossuet*, dans la Collection des Grands écrivains de la France. Les notes abondantes qu'ils y ont ajoutées, en font un document historique de premier ordre, non seulement sur Bossuet lui-même, mais sur son siècle tout entier.

M. Levesque, né à Angers en 1855, professeur d'Écriture sainte au séminaire Saint-Sulpice, Paris, avait déjà travaillé, avec M. Touzard, à la *Petite Bible de Crampon*, et publié *Nos quatre Évangiles*. Quant à M. Urbain, né en 1852 à Doulevant-le-Château (Haute-Marne), vicaire général honoraire de Tarentaise, professeur libre après avoir été professeur à Langres et à Oullins, il était bien connu pour son travail sur *Nicolas Coeffeteau*, évêque de Marseille, dominicain, l'un des fondateurs de la prose française, comme pour ses nombreuses et savantes études d'histoire littéraire de la France. Ses chroniques trimestrielles et ses articles de la *Revue du Clergé français* « lui ont permis, ainsi que le disait René Aigrain, *Vie Catholique*, 18 avril 1925, p. 10, d'intervenir dans toutes les discussions soulevées depuis trente ans sur Bossuet et sur Pascal, et il est armé là-dessus autant que personne. » Depuis 1925, il est chevalier de la Légion d'honneur : ce grand et modeste lettré méritait bien une telle distinction.

J. Bricout.

LEBLANC Maurice est né à Rouen en 1864. Héritier d'Edgar Poë et de Ponson du Terrail,

émule de Conan Doyle, il a passionné la foule des désœuvrés et des naïfs avec les aventures follement ingénieuses de son Arsène Lupin : *Arsène Lupin, gentleman-cambrioleur; Arsène Lupin contre Herlock Sholmès; L'aiguille creuse;* « 813 »; *Les trois crimes d'Arsène Lupin; Le bouchon de cristal; Les confidences d'Arsène Lupin.* En dehors de cette littérature policière, — qui n'est qu'à peine de la littérature et qui ne vaut pas grand'chose au point de vue moral, bien que pourtant elle évite les histoires malpropres, — M. M. Leblanc a publié un recueil de nouvelles intéressantes : *La robe d'écailles roses* (1913); un roman patriotique greffé sur une histoire scabreuse, *La Frontière* (1911); un roman de mauvaises mœurs bourgeoises, *Une femme* (1913).

Léon Jules.

LE BRAZ Anatole est né à Duault dans les Côtes-du-Nord en 1859. Il se consacra à l'enseignement, conquit le grade de docteur en 1904 avec un *Essai sur l'histoire du théâtre celtique* qui fait autorité, et fut nommé titulaire de la chaire de littérature française à la Faculté de Rennes. Il a donné de nombreuses conférences à Paris et à l'étranger, des articles de revues, des livres. On cite de lui principalement : *La chanson de la Bretagne*, poésies (1892); *La légende de la mort en Basse-Bretagne* (1893, nouvelle édition en 1904); *Au pays des pardons* (1895); *Pâques d'Islande* (1897); *Vieilles histoires du pays breton* (1897); *Le sang de la Sirène* (1901); *Les contes du soleil et de la brume* (1905); *Ames d'occident* (1906), etc. M. A. Le Braz est un conteur délicat et un gracieux poète. Ses légendes présentées avec un art à la fois très savant et discret ont un charme extraordinaire, un peu comme la mystérieuse lande bretonne qu'elles évoquent avec une rare puissance. A. Le Braz est mort en 1926.

Léon Jules.

LEBRETON Jules, de la Compagnie de Jésus, professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris, est né à Tours en 1873. Il collabore aux *Études*, aux *Recherches de science religieuse*, à la *Revue apologétique*. Ses *Origines du dogme de la Trinité*, 1910 (4e édition entièrement refondue, 1919), doivent figurer dans toute bibliothèque sérieuse de théologie historique. L'opuscule *Le Dieu vivant* est à la portée de tous les fidèles. Le P. Lebreton doit publier prochainement un ouvrage sur la résurrection de la Pologne.

J. Bricout.

LE BRUN Charles (1619-1690) fut le peintre attitré de Louis XIV, et son nom reste attaché aux grandes décorations entreprises pour le fastueux monarque. Fils d'un sculpteur, il développa de bonne heure son goût du dessin et fut un véritable enfant prodige. Il avait onze ans quand le chancelier Séguier le prit sous sa protection et le confia à Simon Vouet; quinze ans quand il peignit *Hercule assommant les chevaux de Diomède*. Son caractère jaloux, orgueilleux, rancunier, lui fit bientôt quitter l'atelier de Vouet, où il souffrait de n'être qu'un collaborateur et de voir se développer à côté de son talent celui d'un Mignard et d'un Le Sueur. Parti à Fontainebleau, il y étudia les maîtres, puis il visita l'Italie (1642), où il travailla près de Poussin dont il sut s'assimiler la technique, et d'où il revint au bout de six ans pourvu d'un bagage d'érudition et de documents sur l'Antiquité.

La protection de Séguier lui fit obtenir la charge de valet de chambre du roi et les commandes lui vinrent en foule. Portraits, décoration des églises, des couvents, des somptueux hôtels qui s'élevaient, ses productions furent extrêmement nombreuses; mais si l'on en peut louer la composition habile et souvent gracieuse, il faut reconnaître que dans les scènes religieuses il se montre froid et sans âme, ce qui ne l'empêcha nullement de les multiplier et de voir grandir ses succès.

Avec Séguier, après Richelieu qu'il avait adroitement flatté, avec Mazarin passionné de peinture, Fouquet se fit son protecteur. Il lui confia la décoration du fameux château de Vaux-le-Vicomte, qui fut réellement splendide, et la direction des fêtes qui s'y donnaient. Le Brun, malgré ce labeur considérable, trouva encore moyen d'installer pour le compte du surintendant la manufacture de tapisserie de Maincy.

Cependant Fouquet fut emprisonné. Son peintre ne s'embarrassa pas d'une fidélité peut-être dangereuse; il sut se faire un ami de Colbert et obtenir la bienveillance du roi. Dès 1648, il avait reçu de celui-ci l'autorisation de fonder l'Académie de peinture, qu'il régentait en despote; il fit disgracier le peintre Mignard, resté son seul rival après la mort de Le Sueur. La *Reine des Perses aux pieds d'Alexandre*, aujourd'hui au Louvre, fut peinte à Fontainebleau presque sous les yeux de Louis XIV qui goûta l'œuvre à tel point, malgré son coloris et son dessin un peu lourds, qu'il anoblit l'artiste et le nomma son premier peintre, avec pension de 12 000 livres. De plus, Le Brun devenait directeur de la manufacture de Maincy transférée à Paris dans la propriété des frères Gobelin, et où ne furent pas seulement créées les magnifiques tapisseries dont il donnait les cartons, comme l'*Histoire du roi*, l'*Histoire d'Alexandre*, l'*Histoire de Constantin*, l'*Histoire de Méléagre*, etc., mais encore les meubles, orfèvreries, objets d'art de toutes sortes où se retrouve le goût grand et noble mais pompeux qui était à la fois celui du roi et celui de son peintre.

En même temps que celui-ci peignait les batailles d'Alexandre, ces immenses toiles où la vigueur et le mouvement atteignent à une sorte de poésie farouche, il était chargé de terminer la décoration de la Grande Galerie du Louvre et de peindre la Galerie d'Apollon qu'il ne put achever, mais qui porte la marque de son génie. Il dirigea aussi des travaux à Saint-Germain, mais c'est surtout à Versailles qu'il donna sa mesure et où sa direction s'affirma, maintenant entre les peintres, les sculpteurs, les architectes cette harmonieuse unité de conceptions qui fait du palais une merveille. Il y exécuta personnellement la décoration de l'Escalier des Ambassadeurs, détruit par Louis XV, et celle de la Grande Galerie, des salons de la Guerre et de la Paix. Grandes compositions, tableaux, médaillons, avec leurs allégories à la gloire de Louis XIV, dénotent le grand maître et à la fois l'habile courtisan.

La situation de Le Brun était prépondérante. Il avait décidé le roi à fonder l'École française de peinture de Rome; il était chancelier de l'Académie de Paris; l'Académie de Saint-Luc de Rome l'avait choisi pour prince pendant deux années, il avait fait triompher sa dictature artistique à la cour, à l'exclusion de tout artiste indépendant; il était fort riche et comblé d'honneurs. Mais Colbert mourut. En haine de son souvenir, Louvois, son successeur, décida la perte de ses créatures. A Lebrun il fit substituer Mignard dans les commandes officielles. C'est de chagrin plus encore que de maladie que mourut le premier peintre du roi.

Voici quelques-unes de ses peintures religieuses aujourd'hui au Louvre : *Sainte Famille* dite *le Benedicite; Sainte Famille* dite *le Silence; Martyre de saint Étienne; Crucifix aux anges; Christ mort sur les genoux de la Vierge; La Madeleine; Christ servi par les anges; Entrée du Christ à Jérusalem; Christ élevé en croix; Christ portant sa croix; L'adoration des Bergers; La descente du Saint-Esprit.* Beaucoup d'autres ornent encore églises et couvents ou sont partagées entre les musées de province ou de l'étranger et les collections particulières.

Carletta Dubac.

LECANUET Édouard, né à Domjean (Manche) en 1854, entré dans la congrégation de l'Oratoire en 1874, fut ordonné prêtre en 1879 et chargé d'enseigner l'histoire au collège de Juilly. Au moment de la dispersion de l'Oratoire, il fut nommé aumônier de l'asile de la Providence à Paris, où il mourut le 31 octobre 1916. Il a écrit *Berryer, sa vie et ses œuvres*, in-8°, 1893; *Montalembert d'après son journal et sa correspondance*, 3 vol. in-8°, 1895-1901; et *L'Église de France sous la troisième République*, t. I, Pontificat de Pie IX, in-8°, 1907; t. II, Pontificat de Léon XIII, in-8°, 1910. Le tome III, laissé par l'auteur en manuscrit, n'a pas paru : seuls, quelques chapitres détachés en ont été publiés par la *Revue du Clergé français* et par le *Correspondant*. Le P. Lecanuet était un libéral (au sens orthodoxe de ce mot), mais ce fut aussi un historien d'une louable probité et ses ouvrages se lisent avec le plus vif intérêt.

J. Bricout.

LE CARDONNEL Louis est né à Valence dans la Drôme en 1862. Élève du petit séminaire, puis du collège de Valence, il termina ses études à Paris. La littérature le tentait. Il fréquenta au « Chat Noir », fit partie du groupe de jeunes poètes qui devint plus tard « le groupe symboliste » et écrivit dans les revues d'avant-garde. En 1886, il entra au séminaire d'Issy, mais son heure n'était pas venue. Huit ans plus tard, il allait au Séminaire français de Rome reprendre et terminer ses études de théologie. Mgr l'évêque de Valence l'ordonnait prêtre en 1896 et lui confiait un poste dans le ministère paroissial. En 1899, il se retirait au monastère de Ligugé, puis bientôt revenait à Valence mais comme prêtre auxiliaire du clergé paroissial. Il prêchait, étudiait, faisait des vers. Il voyageait aussi, visitait l'Italie, se fixait pendant quelque temps à Assise, revenait à Valence, allait à Fribourg, à Rome. En 1904, il acceptait de tenir au *Mercure de France* la rubrique « Questions morales et religieuses ». C'est d'ailleurs, il convient de le remarquer, au *Mercure de France* qu'ont été publiées la plupart de ses poésies et c'est là qu'ont été édités ses recueils : *Poèmes* (1904); *Carmina sacra* (1912); *De l'une à l'autre aurore* (1924). Le prix Lasserre de littérature lui fut attribué en 1924; et c'était justice. Peu de poètes, en effet, ont su, à l'égal de ce prêtre, unir le souci de l'art pur au souci non moins impérieux de la beauté morale. M. l'abbé Le Cardonnel est un vrai poète lyrique, un grand poète lyrique, et un poète catholique. Il fond, comme on l'a dit, « l'orphisme et le platonisme avec le pur mysticisme chrétien ». Les thèmes préférés de son inspiration sont les mystères de la foi, les beaux paysages de Provence ou d'Italie, les calmes jardins d'Assise sur lesquels plane le souvenir du séraphique François, l'amitié, la reconnaissance, les élans d'une âme ardente et noble vers l'Infini de la Beauté et de l'Amour. Et ces thèmes sont harmonieusement développés, avec une parfaite justesse de ton et de rythme, en de beaux vers dont la musique enchante l'oreille cependant que des images exquisement choisies évoquent avec un rare et délicieux bonheur le mystère profond des choses. Dans un de ses poèmes il prêtait à Dieu ces paroles :

> En moi tu sentiras s'épanouir ton âme,
> Pénétrée à la fois de sagesse et d'amour;
> Et tes chants monteront ardents comme la flamme,
> Harmonieux comme le jour.

A la lettre, cela s'est réalisé pour lui-même; il a puisé dans sa foi, dans sa piété, dans son amour de Dieu et des œuvres de Dieu la matière précieuse que son art puissant et fier a transformée en hymnes d'une rare et haute beauté.

Léon Jules.

LECIGNE Constantin naquit à Pernes-en-Artois dans le Pas-de-Calais, le 4 octobre 1864. Il fut élève, puis professeur au collège Sainte-Marie à Aire-sur-la-Lys. Une étude très intéressante sur *Brizeux* lui mérita le titre de docteur ès lettres en 1897. Il devint maître de conférences, puis professeur de littérature française aux Facultés catholiques de Lille. Doué d'une facilité prodigieuse et d'une grande puissance de travail, il multiplia par l'article et par le livre les leçons de son brillant enseignement. Il collabora régulièrement à la *Croix*, à l'*Univers*, à diverses revues et, en 1913, assuma la direction de l'*Univers*. La guerre ne lui permit pas de donner toute sa mesure. Il était à Lille, en 1914, quand les armées allemandes s'en emparèrent. Déjà malade, il ne put supporter la douleur que causait à son âme délicate le deuil de la patrie. Il mourut en janvier 1915.

Il laissait une œuvre considérable, dont une partie seulement avait été recueillie en volumes : *Ceux de chez nous; Arthur Guillemin; Le fléau romantique; Du dilettantisme à l'action* (3 séries parues de 1907 à 1912); *Madame Swetchine; La duchesse d'Abrantès; Louis Veuillot* (1913); *Joseph de Maistre*, achevé au printemps 1914, publié seulement en 1921; *Un père de la jeunesse : Timon-David*, ouvrage inachevé par l'auteur et terminé par un disciple de l'abbé Timon-David (1923).

De son vivant, M. l'abbé Lecigne fut très discuté dans les milieux catholiques. Les uns lui reprochèrent de faire de la critique impressionniste, d'amuser plus que d'instruire. D'autres, au rebours, se plaignirent qu'il affichât des principes trop arrêtés, trop rigides : n'exigeait-il pas, par exemple, qu'une œuvre d'art fût morale et ne s'avisa-t-il pas un beau jour de condamner la doctrine de l'art pour l'art ? D'autres encore ne lui pardonnèrent pas d'avoir fait rire à leurs dépens ou aux dépens de leurs amis, de n'être ni libéral, ni démocrate, ni moderniste, ni rien d'autre que catholique. Aussi, depuis sa mort a-t-on pris soin de faire le silence sur son œuvre et sur son nom. C'est une injustice. M. Lecigne demeure, comme le disait l'*Ami du Clergé*, le 29 janvier 1921, « le plus pénétrant, le plus averti, le plus perspicace des critiques de chez nous, et tout ensemble le plus indulgent et le plus attentif à discerner les pierres d'attente que la miséricorde de Dieu se réservait en des âmes prodigues ».

Léon Jules.

LECLERCQ Henri est né à Tournai (Belgique), le 4 décembre 1869, de parents français. Sous-lieutenant au 241e de ligne en 1893, bénédictin en 1895. Il a publié les ouvrages suivants : *Monumenta Ecclesiæ liturgica* (en collaboration avec dom Cabrol), 4 vol. in-4°; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (codirection avec dom Cabrol; articles nombreux et importants); *Manuel d'archéologie chrétienne*, 2 vol. in-8°; *L'Afrique chrétienne*, 2 vol. in-8°; *L'Espagne chrétienne*, 1 vol. in-8°; *Les martyrs*, 15 vol. in-12; *Histoire des Conciles* (Hefele, traduit et copieusement annoté), 16 vol. in-8°; *L'église Sainte-Marguerite au faux-bourg Saint-Anthoine*, 1 vol. in-8°; *Saint-Benoît-sur-Loire. Les reliques, le monastère, l'église*, 1 vol. in-12. Dans une direction différente de recherches et d'études, cet infatigable et fécond auteur a déjà publié : *Histoire de la Régence pendant la minorité de Louis XV*, 3 vol. in-8°; *Les journées d'Octobre et la fin de l'année 1789*, 1 vol. in-8°.

J. Bricout.

LEÇON (dans la liturgie). — Le mot latin *lectio*, leçon, est le terme dont se sert la liturgie pour annoncer la lecture du fragment d'un livre : *lectio Isaiæ prophetæ, lectio epistolæ beati Pauli Apostoli ad Romanos, lectio sancti Evangelii secundum Matthæum.*

Dès les premières réunions chrétiennes, on lit,

comme dans la synagogue, les livres de l'Ancien Testament. Les écrits des apôtres reçurent bientôt le même honneur, qu'on accorda aussi à quelques saints personnages; Denys de Corinthe, répondant à une lettre du pape Soter (166-175), lui dit : « Aujourd'hui même nous avons célébré le saint jour du dimanche, pendant lequel nous avons lu votre lettre; nous continuerons à la lire toujours comme un avertissement ainsi que du reste la première que Clément nous adressa. » Cité par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, IV, XXIII. Ainsi les écrits des Pères s'introduisirent dans les lectures publiques. Quant aux *Gesta martyrum*, écrits où la légende se mêle pour beaucoup à l'histoire, on les lut de bonne heure, à la messe même, dans certaines Églises des Gaules; on le voit par le lectionnaire de Luxeuil. Rome tout d'abord en interdit la lecture et le décret pseudo-gélasien *De recipiendis et non recipiendis libris* approuve cette interdiction, fondée et sur les singularités de la rédaction et sur l'ignorance où l'on est des auteurs. Mais, au VIIIe siècle, Rome s'était relâchée de cette sévérité : les *Gesta martyrum*, à défaut d'actes authentiques, envahissaient l'office.

La messe romaine, dans sa partie préparatoire, semble avoir comporté d'abord au moins trois lectures, une lecture prophétique empruntée à l'Ancien Testament, l'épître et l'évangile. La lecture prophétique avait disparu dès le commencement du VIe siècle. Elle se maintint cependant à certains jours, par exemple aux Quatre-Temps. La messe du samedi des Quatre-Temps comportait encore douze leçons au temps du pape Hadrien; elle porte ce titre ou un semblable : *Sabbato ad Sanctum Petrum XII lectiones. Sacramentaire grégorien*, Quatre-Temps de l'Avent.

La messe gallicane garda plus longtemps ses trois leçons, qu'on appelait le Prophète, l'Apôtre et l'Évangile. Nous avons déjà dit qu'on y lisait aussi parfois les passions des martyrs et des Actes apocryphes : au jour de la fête des apôtres, sous ce titre général qui annonce les trois leçons : *Legenda in festo sanctorum Petri et Pauli*, et à la place de la première leçon ou Prophète, le lectionnaire de Luxeuil donne un texte d'une passion apocryphe des Apôtres : *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli*.

On lisait parfois les leçons dans les livres mêmes d'où elles étaient extraites. Mais de bonne heure on fit des *lectionnaires*, recueils de fragments disposés en ordre pour la lecture publique. Ces lectionnaires sont précieux aujourd'hui et comme témoins de l'état des textes sacrés et comme témoins de la liturgie.

Pierre PARIS.

LECONTE DE LISLE **Charles-Marie-René** naquit à la Réunion en 1818. Son père, chirurgien militaire, imbu d'idées philosophiques, l'éleva selon la méthode de Rousseau. Il le destinait au commerce. Le jeune homme fit quelques voyages dans l'Inde et aux îles de la Sonde, mais ne réussit à rien. On l'envoya faire son droit à Rennes, car sa famille était originaire de Bretagne. Il y fit surtout du grec, de l'histoire, des vers et de la politique. Il revint à la Réunion, n'y fit rien de bien et obtint de s'établir en France. Il se fixa à Paris en 1846, et tout de suite se lança dans le mouvement révolutionnaire. En même temps, il étudia la littérature et la civilisation grecques sous la direction du poète Louis Ménard. La révolution de 1848 excita son enthousiasme, mais une campagne électorale qu'il entreprit en Bretagne et qui fut malheureuse, le coup d'État du 2 décembre 1851 et l'avènement de l'Empire lui ôtèrent tout espoir de réaliser de sitôt son idéal politique. D'autre part, sa famille, ruinée par le décret de l'Assemblée abolissant l'esclavage aux colonies et furieuse qu'il eût applaudi à ce décret, lui supprima toute pension. Il dut, pour vivre, s'atteler à des besognes de librairie et donner des leçons. Déjà, il avait publié quelques pièces de vers en divers journaux et revues. Il consacra désormais tous ses moments libres à la poésie. Les *Poèmes antiques* parurent en 1852 (nouvelle édition en 1872); *Poèmes et poésies* en 1855; les *Poèmes barbares* en 1862 (nouv. éd. 1874, 1880); *Les Érinnyes*, tragédie tirée de l'*Orestie*, en 1873; les *Poèmes tragiques* en 1884; l'*Apollonide*, drame lyrique, en 1888. Entre temps il donna une série de traductions : *Odes anacréontiques* (1861); l'*Iliade* (1866); l'*Odyssée* (1867); *Hésiode* (1869); *Théocrite* (1869); *Eschyle* (1872); *Horace* (1873); *Sophocle* (1877); *Euripide* (1885). Ces traductions furent très discutées : elles ont au moins le mérite de rendre avec force le texte original, mais il est vrai qu'elles ne sont bien comprises et goûtées que par ceux qui savent un peu de grec et de latin. On lui doit aussi une *Histoire populaire du christianisme* (1871), une *Histoire populaire de la Révolution française* (1871) et un *Catéchisme populaire républicain* (1872), qui n'ont d'autre valeur que de nous renseigner sur les convictions révolutionnaires et impies de l'auteur. En 1864, Leconte de Lisle, que ses travaux et ses livres laissaient dans une pauvreté voisine de la gêne, accepta une pension de l'empereur. En 1872, il fut nommé bibliothécaire du Sénat. En 1886, il fut élu à l'Académie française à la place de Victor Hugo. Il mourut le 18 juillet 1894.

Son nom ne fut guère connu de la foule; en revanche, les poètes admiraient son œuvre presque sans réserve et le tenaient pour un maître au moins égal à Victor Hugo. Il était le chef incontesté du « Parnasse », et certes, il le méritait puisqu'il avait, comme l'a très bien montré Brunetière, rénové de fond en comble la poésie lyrique. Les romantiques, et Victor Hugo le premier, se complaisaient aux exhibitions indiscrètes de leurs aventures passionnelles, de leur « ivresse » ou de leur « mal ». La « plèbe carnassière » aimait cela. Leconte de Lisle lui signifia rudement qu'il ne plierait pas sa muse à ses exigences malsaines.

> Promène qui voudra son cœur ensanglanté
> Sur ton pavé cynique, ô plèbe carnassière...
> Je ne livrerai pas ma vie à tes huées,
> Je ne danserai pas sur ton tréteau banal
> Avec tes histrions et tes prostituées.

Cela était parfait. Il était grand temps qu'on débarrassât notre littérature de toutes ces confessions libertines, de tout ce cabotinage ignoble dont le romantisme l'avait encombrée. Leconte de Lisle veut que la poésie s'élève au-dessus des passions et des sens, qu'elle atteigne la région des idées, qu'elle se spiritualise; il veut qu'elle soit la sœur de la science et rivalise avec elle de puissance, d'ampleur, de netteté et de vérité : cela grâce à la « combinaison complexe, savante, harmonique, des lignes, des couleurs et des sons. »

De là découlent plusieurs règles pratiques que, pour sa part, Leconte de Lisle a rigoureusement observées. La première est de s'instruire. Si vous voulez parler de la Grèce, commencez par étudier la Grèce, informez-vous auprès des érudits les plus compétents des mœurs et de la civilisation de la Grèce, et n'allez pas, comme Victor Hugo ou Gautier, inventer de toutes pièces une Grèce ridiculement fausse. En second lieu, s'il s'agit de peindre la nature, commencez d'abord par la bien connaître et ne lui prêtez pas surtout vos sentiments humains; puis, montrez-la telle que vous l'avez vue; et enfin, puis que vous êtes doué de pensée, tirez de votre description, si vous le voulez, une vue philosophique ou ajoutez-y un symbole, mais que l'on sente bien que cela est ajouté, que vous ne tombez pas dans l'anthropomorphisme. En troisième lieu, que votre art soit impeccable par le choix judicieux du rythme, par la précision et la propriété des termes, par la correction parfaite du style, par sa logique et sa

clarté, par sa richesse et son harmonie. Et il est bien vrai que Leconte de Lisle a donné de merveilleux exemples de ce lyrisme savant, qu'il y a telle et telle page des *Poèmes barbares*, des *Poèmes antiques* et des *Poèmes tragiques* qu'on ne se lasse pas d'admirer et qui défient le temps; mais aussi qu'il y a peu de lecteurs capables de comprendre, de goûter un art si impersonnel et si haut!

Parmi ceux qui s'y montreraient sensibles beaucoup s'en détournent et à juste titre à cause des idées qui inspirent Leconte de Lisle. A ce point de vue, Leconte de Lisle encourt à peu près la même disgrâce qu'Anatole France et pour les mêmes raisons. Ceux qui partagent ses idées sont, pour la plupart, incapables de sentir les finesses, la puissance et la beauté de son art, et ceux qui les sentiraient ont, pour la plupart, ses idées en horreur. En effet, dans la moitié à peu près de ses poèmes, Leconte de Lisle fait du syncrétisme naturaliste avec autant de rigueur au moins que Renan, et le reste du temps il attaque âprement le catholicisme, il invective contre Dieu, il exalte le paganisme grec ou lance des appels désespérés au « néant divin ». C'est l'œuvre d'un très grand artiste certes, mais aussi d'un révolutionnaire haineux, d'un nihiliste passionnément athée, d'un païen et d'un sectaire. Si brillante qu'elle soit, c'est une œuvre néfaste.

Léon Jules.

LECTURES. — Plusieurs fois déjà, il a été question, dans ce dictionnaire, du sujet, si grave et si pratique, des lectures : voir Écrivains et lecteurs, Index, etc. Nous n'en reparlons ici que pour signaler l'œuvre, éminemment bienfaisante, de M. l'abbé Bethleem.

I. Genèse et but. — Cette œuvre, 77, rue de Vaugirard, Paris (6e), est née du contact du prêtre avec des réalités. Ce n'est pas un savant dans sa chaire qui en a inspiré la création, ni un lettré dans son cabinet, ni un journaliste, c'est le prêtre mis à même par son ministère de constater la gravité du mal et l'insuffisance des remèdes.

Le fondateur (l'abbé Louis Bethleem, né à Steenwerck, au diocèse de Lille, le 7 avril 1869, successivement vicaire au Cateau, à Lille et à Cambrai, chargé de créer une paroisse à Sin-le-Noble, déchargé en 1911 de tout ministère paroissial pour se consacrer complètement à son œuvre, dont le siège est à Paris depuis 1923) a été particulièrement frappé par les faits suivants : 1° la diffusion, la généralisation, la commercialisation de la pornographie; 2° l'aveuglement du public, même catholique, en ce qui concerne le livre, le journal et la lecture; et pratiquement, la facilité scandaleuse avec laquelle on achète, on met en bibliothèque, on lit et on préconise les ouvrages impies et libertins; 3° la perversion de la jeunesse par les images que la rue lui impose et par les publications qu'on lui destine; 4° l'ignorance dans laquelle les catholiques sont laissés, du fait surtout de la presse, à l'égard des bons livres, de leur valeur et de leur influence.

C'est pour remédier à ces maux et pour combler ces lacunes que l'œuvre a été créée. Elle a pour but de guider les familles et en général les personnes de bonne volonté dans le choix de leurs lectures, de les mettre en garde contre les mauvaises, de leur signaler et recommander les meilleures.

II. Moyens d'action. — 1° Sa vaste information. — Pour qu'une œuvre de ce genre remplisse sa mission avec autorité et succès, il faut qu'elle possède d'abondants renseignements. A cet égard, la *Revue des Lectures* est en mesure de répondre à tous les besoins : grâce aux dossiers considérables qu'elle a réunis depuis quinze à vingt ans, et qu'elle enrichit tous les jours, sur les livres, les écrivains, les journaux, les pièces de théâtre, etc., elle peut fournir des renseignements documentés et une direction utile.

2° Ses éditions. — L'œuvre a publié jusqu'ici : l'ouvrage de l'abbé Bethleem intitulé *Romans à lire et Romans à proscrire*, et qui a atteint son 100e mille en 1926; *Les Pièces de Théâtre*, et *Les opéras, les opéras-comiques et les opérettes*, du même auteur, ouvrages qui étudient ces délicates matières en fonction des enseignements de la morale catholique; la brochure *Les illustrés pour enfants* du P. de Parvillez; des brochures sur des grands journaux de Paris; des tracts et des affiches, dont l'une a valu aux éditeurs des poursuites judiciaires qui ont tourné à leur avantage, etc. Les trois volumes de M. Bethleem devraient se trouver dans toutes les bibliothèques ecclésiastiques et être sans cesse consultés par les laïques eux-mêmes.

3° Son service de correspondance. — Ces correspondances individuelles constituent un excellent moyen d'apostolat; elles procurent aux familles, aux prêtres, aux hommes d'œuvres, aux journalistes, etc., des avis et une direction très appréciés.

4° La *Revue des lectures* elle-même. — En raison de son intérêt, de son indépendance et de l'esprit qui l'anime, elle contribue principalement à réaliser le but de l'œuvre. Elle n'en est cependant qu'un élément, un organe. Comme un pilier dans une cathédrale. Auprès de ce pilier, des catholiques et des prêtres trouvent un appui et une lumière. Mais outre ce pilier, il y a d'autres piliers, il y a des centres qui exercent sur les âmes leur action : l'œuvre est un ensemble de forces qui ne demandent qu'à être utilisées.

Si elle était plus connue et plus soutenue, elle exercerait sur les éditeurs, les auteurs, sur la presse et tout le mouvement intellectuel de notre pays une influence décuplée, elle défendrait une multitude d'âmes contre ce que le souverain pontife, dans une lettre du 7 mars 1919 adressée à l'abbé Bethleem, appelait « le flot toujours montant de l'incrédulité et du vice ».

J. Bricout.

LÉGATS DU SAINT-SIÈGE. — Le souverain pontife a le droit, indépendant du pouvoir civil, d'envoyer des représentants, avec ou sans juridiction ecclésiastique, dans n'importe quelle partie du monde. Can. 265. Il est superflu d'ajouter que, dans l'exercice de ce droit, le souverain pontife n'a pas à obtenir l'agrément des évêques de la région où il envoie ses représentants. On donne à ces représentants le nom générique de *légats du Saint-Siège*.

I. Historique. — C'est par application de ce droit que nous voyons les souverains pontifes envoyer des *légats* aux conciles (dès le IVe siècle), des ambassadeurs ou *apocrisiaires* à la cour de Constantinople (du Ve au VIIIe siècle); désigner certains évêques résidentiels comme leurs vicaires (Thessalonique, au Ve siècle; Arles, au VIe; Metz, au IXe; Lyon, au XIe). Dès la fin du XIe siècle, Rome envoie en différents pays de la chrétienté, pour promouvoir la réforme, des légats, cardinaux ou non. Les premiers sont appelés (fin du XIIe siècle) *legati a latere*, les seconds, *legati missi*. Enfin nous trouvons, au déclin du XVe siècle, des représentants diplomatiques du Saint-Siège aux cours de Venise, puis de Madrid, Paris, Vienne, Lisbonne, etc.; et, au XVIe siècle, des nonciatures apostoliques dans les pays catholiques menacés par le protestantisme (Lucerne, 1578; Cologne, 1584; Bruxelles, 1596). Ce trop court aperçu historique nous permettra de comprendre la discipline actuelle.

II. Discipline actuelle. — On distingue, dans la discipline actuelle, les *legati nati*, les *legati a latere*, et les *legati missi*.

1° Les *legati nati* (légats-nés du Saint-Siège) sont

des évêques auxquels, en raison de leur siège, est attribué ce titre d'honneur, sans qu'ils aient de ce chef aucun droit spécial. Can. 270. Sont légats-nés du Saint-Siège en France les archevêques de Reims, Lyon, Bourges et Bordeaux.

2° Les *legati a latere* sont des cardinaux envoyés par le pape avec ce titre spécial, pour le représenter comme un autre lui-même. Can. 266. Leur mission est essentiellement transitoire, et leurs pouvoirs sont restreints aux limites de leur mandat.

3° Les *legati missi* ont une mission stable de sa nature. Ils représentent le pape soit auprès des gouvernements civils soit seulement auprès des églises particulières d'une région déterminée.

a) Ceux qui représentent le Saint-Siège auprès des gouvernements civils s'appellent *nonces* ou *internonces*. Leur rôle n'est pas exclusivement diplomatique : car, s'ils ont à entretenir, suivant les règles que leur trace le cardinal secrétaire d'État, les relations diplomatiques entre le Saint-Siège et les gouvernements auprès desquels ils sont accrédités, ils ont aussi, dans le territoire qui leur est assigné, à veiller sur l'état des églises particulières, et à en informer le Saint-Siège. Can. 267. En outre, de ce double pouvoir ordinaire (d'ordre diplomatique et d'ordre religieux), ils ont aussi le plus souvent de très nombreux pouvoirs délégués.

Il y a actuellement 5 nonciatures de première classe (France, Espagne, Autriche, Portugal, Brésil). Les titulaires de ces nonciatures sont habituellement promus au cardinalat, et s'ils doivent, une fois cardinaux, demeurer provisoirement en fonction, ils prennent le titre de pro-nonces. Les autres nonciatures sont : Allemagne, Bavière, Belgique, Chili, Colombie, Hongrie, Paraguay, Pérou, Pologne, Roumanie, Suisse, Tchécoslovaquie, Yougoslavie. Il y a des internonces dans les pays suivants : Amérique centrale (Costa-Rica, Nicaragua, Honduras et Salvador), Argentine, Bolivie, Haïti, Hollande, Luxembourg, Panama, Venezuela.

b) Ceux qui ne représentent le Saint-Siège qu'auprès des églises particulières, et non auprès des gouvernements civils, s'appellent *délégués apostoliques*. Ils ne dépendent pas de la Secrétairerie d'État, comme les premiers, car ils n'ont aucun caractère diplomatique, mais de la Consistoriale (pour les pays de droit commun), de la Propagande (pour les pays de mission) ou de l'Église orientale. Voir CURIE ROMAINE. Leur seul pouvoir ordinaire est de veiller à l'état des églises dans la région qui leur est assignée, et d'en informer le Saint-Siège. Le Saint-Siège leur accorde aussi de très nombreux pouvoirs délégués. Ceux qui voudraient connaître les pouvoirs habituellement accordés par le pape aux nonces, internonces et délégués apostoliques en trouveraient la formule dans l'*Epitome juris canonici* du P. Vermeersch, t. I (éd. 1924), p. 480-486. Les délégations apostoliques actuelles dépendant de la Consistoriale sont : Canada et Terre-Neuve, Cuba et Porto-Rico, États-Unis d'Amérique, Lettonie-Lithuanie et Esthonie, Mexique, Philippines; les suivantes dépendent de la Propagande : Afrique du Sud, Albanie, Australasie, Chine, Grèce, Indes Orientales, Japon; enfin, il y en a cinq qui dépendent à la fois de l'Église orientale et de la Propagande : Constantinople, Égypte et Arabie, Mésopotamie-Kurdistan et Arménie mineure, Perse, Syrie.

Pendant la vacance du Saint-Siège, tous les légats conservent leurs fonctions et tous leurs pouvoirs, à moins de déclaration contraire expresse. Leur mission ne cesse que lorsque leur mandat est accompli, ou lorsqu'ils sont révoqués et que la révocation leur a été notifiée, ou lorsque le souverain pontife a accepté leur démission volontaire. Can. 268.

Les légats doivent laisser aux Ordinaires des lieux le libre exercice de leur juridiction. Même s'ils n'ont pas le caractère épiscopal, ils ont la préséance sur tous les Ordinaires non cardinaux. S'ils ont le caractère épiscopal, ils peuvent, sans la permission des Ordinaires, bénir le peuple, et officier, même pontificalement, et en se servant du trône et du baldaquin, dans toutes leurs églises, à l'exception de la cathédrale. Can. 269.

F. CIMETIER.

LÉGER (*Leodegarius*). — Léger naquit vers 616 et fut élevé sous la direction de son oncle Didon, évêque de Poitiers. Devenu archidiacre de cette ville à vingt ans, Léger se trouva aux prises avec les difficultés de l'administration d'un diocèse : il apporta à les résoudre un zèle prudent et plein de décision. Vers 653, il devint abbé de Saint-Maixent où il introduisit la règle de saint Benoît, soignant avant tout le spirituel. Six ans plus tard, sainte Bathilde, régente des Francs, l'appela à la cour et, de concert avec saint Ouen de Rouen et Chrodobert de Paris, Léger put maintenir la paix entre la Neustrie, la Bourgogne et l'Austrasie En 663, la reine le nommait évêque d'Autun.

Le nouvel évêque fit reconstruire et embellir la cathédrale, alors dédiée à saint Nazaire. En 670, il réunit dans sa ville épiscopale un concile qui eut les allures d'un concile national : 54 évêques s'y trouvèrent. Ils affirmèrent nettement les dogmes de l'Incarnation et de la maternité divine de Marie, promulguèrent en Gaule le symbole dit de saint Athanase, dressèrent des canons disciplinaires visant les séculiers, les clercs et surtout les moines. Léger fut assidu à enseigner à son peuple les choses divines. Charitable envers les pauvres, il fit par testament une fondation en leur faveur : son institution charitable, dite de l'Aumône, vécut dix siècles (670-1668).

Ayant protesté contre certaines mesures du maire du palais Ébroïn, Léger eut en lui un adversaire irréductible, surtout quand Childéric II l'eut pris pour conseiller : il fut chassé de son siège et relégué au monastère de Luxeuil. Sous le règne de Thierry III, le saint évêque, qui avait été rendu à son peuple et l'avait encouragé pendant un siège que la ville d'Autun dut subir, tomba entre les mains de ses ennemis. Ébroïn assouvit contre lui sa vengeance, tout d'abord en lui faisant crever les yeux et en lui infligeant des traitements barbares. Le comte Guérin, frère de Léger, fut lapidé le 25 août 676 par ordre du maire du palais; Léger était réservé pour de nouveaux supplices, condamné à marcher pieds nus sur des pierres aiguës et tranchantes; il fut enfin décapité (2 octobre 678).

Son corps, enterré au diocèse de Poitiers, fut transféré ensuite à Saint-Maixent.

P. Camerlinck, *Saint Léger, évêque d'Autun*, Paris, 1910; dom J.-B. Pitra, *Histoire de saint Léger et de l'Église des Francs au VII^e siècle*, Paris, 1846.

J. BAUDOT.

LÉGION FULMINANTE. — C'était sous Marc-Aurèle, en l'an 175, pendant la campagne de Germanie. L'empereur, établi dans un camp fortifié, au pays des Quades, probablement dans la région du Gran, s'était laissé envelopper par les barbares. On était en plein été, lisons-nous dans F. de Champagny, *Les Antonins*, t. III, p. 115, 116. « L'eau manquait. Le soldat romain, dévoré par la soif, devenait incapable de combattre. On eut recours aux dieux. Marc-Aurèle pria comme sa philosophie lui permettait de prier, et fit faire des incantations par les magiciens, compagnons inévitables des armées. La douzième légion, surnommée Fulminante, recrutée dans le district chrétien de Métilène en Cappadoce [Asie-Mineure], était chrétienne en totalité. Les soldats se donnèrent rendez-vous hors du camp, s'agenouillèrent et prièrent le

vrai Dieu comme priaient les chrétiens. Ces six mille hommes en prière et les bras étendus formaient un spectacle si étrange, que les barbares s'arrêtèrent surpris. » Bientôt ils reprenaient l'offensive. « C'est alors, ajoute F. Mourret, *Les origines chrétiennes*, Paris, 1914, p. 277, 278, qu'une pluie abondante commença à tomber sur l'armée. Les soldats romains tendent leurs casques et leurs boucliers pour la recevoir et repoussent les ennemis tout en se désaltérant. Mais voici que tout à coup la foudre et la grêle tombent sur l'armée barbare avec une telle impétuosité que ses soldats se débandent dans une panique indicible. L'armée romaine est sauvée. » La foi des chrétiens fut fortifiée par ce miracle. Mais il n'arrêta pas les persécutions, et sur le monument commémoratif des victoires de Marc-Aurèle en Germanie, qui fut élevé au Champ-de-Mars, c'est à Jupiter Pluvius qu'on fit honneur du prodige.

J. Bricout.

LÉGISTES. — Le droit, c'est l'ensemble des lois qui régissent une société. Les deux sociétés, civile et religieuse, ont chacune leur droit. Ceux qui s'occupent de droit ecclésiastique s'appellent *canonistes;* ceux qui s'occupent de droit civil se nomment tout simplement *légistes*. Au XIe siècle, on voit des canonistes, un Anselme de Lucques, par exemple, et un Yves de Chartres, réunir les lois (ou *canons*) tirés des Pères, des conciles et des papes. Vers la même époque, en Italie, se fondait l'école de Bologne. Là, des savants réunissaient les lois des empereurs romains Constantin, Théodose et Justinien, et les interprétaient. Ce sont les légistes. Le droit romain était pour l'Église une vieille connaissance et presque un vieil ennemi. Au fond, il était animé d'un esprit encore païen. Il grandissait trop l'autorité de l'État, celle des empereurs romains, héritiers du premier César tout-puissant, souverain pontife.

Aussi lorsque, à la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe, les empereurs germaniques, en lutte contre l'Église, eurent fait alliance avec les légistes de Bologne, et réclamé l'héritage des anciens empereurs de Rome, ils marquèrent la prétention de dominer la papauté. Quand les papes parlaient de *justice*, les légistes répondaient en parlant de la *loi*, qui est la volonté du prince. L'entente devenait impossible. On le vit bien, au mois de mars 1118, quelques années avant le concordat de Worms. L'empereur Henri V était venu à Rome pour traiter avec le pape Gélase II, ou plutôt pour le maltraiter, comme il avait fait à Pascal II, sept années auparavant. Le pape put s'enfuir. Là-dessus, sous le portique de Saint-Pierre, l'empereur tint conseil avec les légistes qu'il avait amenés de Bologne. Ceux-ci assurèrent l'empereur qu'il avait le droit de déclarer la déchéance du pape et d'en nommer un autre. Ensuite le cortège entra dans Saint-Pierre et fit nommer l'antipape Grégoire VIII... C'était un triste début pour les légistes.

Le concordat de Worms (1122) fut une sorte de transaction entre la doctrine des canonistes et celle des légistes. L'autorité du pape y fut du moins sauvegardée. L'empereur Frédéric Barberousse (1152-1190) essaya de ressaisir ce que les canonistes avaient enlevé au despotisme impérial. Il vivait entouré de légistes et aurait voulu canoniser en quelque sorte l'autorité impériale au détriment de l'autorité papale. Il entendait surtout être maître de l'élection des pontifes romains. Il fut battu (paix de Venise, 1177). Deux ans plus tard, le concile œcuménique de Latran décrétait : « Le pape doit être élu par les seuls cardinaux et réunir les deux tiers des suffrages; le collège électoral des cardinaux est souverain et n'a pas de supérieur. » Ce décret a enfin délivré complètement l'élection des papes de l'intervention tyrannique des empereurs.

Un peu plus tard, Frédéric II (1215-1250) reprit la politique de Barberousse. Il était à peine chrétien. Il regrettait le temps où les empereurs étaient dieux et se faisaient adorer. Il déclarait « terre bénie » la ville où il était né, « cette Bethléem où César a vu le jour ». S'il se compare ainsi à Jésus-Christ, son chancelier Pierre de La Vigne devient le « saint Pierre du nouveau dieu ». Ses médailles étaient copiées sur celles des empereurs romains. Il vivait entouré de légistes qui canonisaient sa volonté. Dans sa lutte contre la papauté, il devait toutefois finir par être vaincu.

En France aussi, les légistes avaient une grande importance. Avec les gens d'Église et les gens de guerre, ce sont eux qui ont fait la France. Le peuple et l'Église eurent pourtant à souffrir de leur ingérence. C'est au profit de l'autorité royale qu'ils interprétaient les lois de Justinien. On le vit surtout au temps de Philippe le Bel. Ce roi (1285-1314) était le petit-fils de saint Louis; mais il n'avait pas hérité du sens chrétien de son grand-père. Il n'avait pas médité le testament du saint roi, qui recommandait à sa postérité la soumission au souverain pontife. Il avait appris la politique dans le païen Aristote. C'était un légiste sur le trône. Aussi bien, il était entouré de légistes qui se montrèrent fort irrespectueux pour l'autorité papale : tels un Jean de Paris, un Nogaret, un Pierre Flotte, un Pierre Dubois qui travaillèrent à l'envi contre Boniface VIII. Voir Boniface VIII. L'action des légistes en France devint ce qu'on appelle le gallicanisme politique. Voir Gallicanisme. Cf. l'opuscule de Pierre Pithou, dédié à Henri IV : *Les libertés de l'Église gallicane*, 1594; Pierre Dupuy, *Traitez des droits et libertez de l'Église gallicane. Preuves des libertez*, 4 vol. in-fol., Paris, 1731; Durand de Maillane, *Les libertés de l'Église gallicane prouvées et commentées*, 5 vol. in-4°, Lyon, 1771.

E. Vacandard.

LE GOFFIC Charles, est né à Lannion en 1862. Il se destina d'abord à l'enseignement; puis voyagea, fit de la critique, des vers, des nouvelles, des romans. On cite de lui : *Amour breton* (1889) et *Le bois dormant* (1900), deux volumes de poésies; *Le crucifié de Kéraliès* (1892), couronné par l'Académie française; *Passé l'amour* (1894); *La payse* (1897); *Morgane* (1898); *L'âme bretonne* (1902); *L'erreur de Florence* (1904); *Les bonnets rouges* (1906), etc. Ces récits sont pleins d'humour et de poésie, ils peignent en couleurs vives les choses et les gens de Bretagne; cependant on y relève plus d'un trait de scepticisme et quelques pages libres. Le meilleur titre de M. Le Goffic à l'admiration des catholiques, ce sont les volumes qu'il a fait paraître sur la guerre : *Dixmude*, universellement salué comme un chef-d'œuvre : *Steenstraete; Les marais de Saint-Gond; Bourguignottes et pompons rouges; La guerre qui passe*. De tels livres on doit dire que ce sont plus que de beaux livres, ce sont de bonnes actions.

Léon Jules.

LE HIR Arthur-Marie, né en 1811 à Morlaix dans le Finistère et mort en 1868 à Paris. Il enseigna, au séminaire Saint-Sulpice, d'abord la théologie, puis et jusqu'à sa mort l'Écriture sainte et l'hébreu. Parmi ses ouvrages, il faut mentionner : *Études bibliques*, 2 in-8°, 1869; et ses savants travaux, traduction de l'hébreu et commentaires, sur *le livre de Job*, in-8°, 1873; sur les *Psaumes*, in-12, 1876; sur *les trois grands prophètes*, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, in-12, 1876; sur *le Cantique des cantiques*, in-8°, 1883 (Bible Lethielleux). Renan, qui fut au séminaire l'élève de Le Hir, a écrit de son maître, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, 1883, p. 273, 276 : « M. Le Hir était un savant et un saint; il était éminemment l'un et

l'autre... A son immense savoir M. Le Hir joignait une manière d'écrire juste et ferme. »

J. Bricout.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm. — Savant, philosophe et théologien allemand, l'un des génies les plus profonds et les plus vastes de tous les temps.

I. Sa vie et ses œuvres. — 1° *Sa vie.* — 1. Il naquit à Leipzig le 1er juillet 1646, d'une famille d'origine slave; son père, qu'il perdit à l'âge de sept ans, était professeur de morale à l'université de Leipzig. Il montra une précocité d'esprit extraordinaire. Dévorant les livres de la bibliothèque paternelle, il apprit à l'école secondaire le latin, le grec, puis la philosophie logique et scolastique. Entré à quinze ans à l'université, il s'applique d'abord à la philosophie moderne, lisant Bacon, Galilée, Gassendi, Descartes, puis à l'histoire, au droit, aux mathématiques, même aux sciences occultes, aux rêveries des alchimistes, dont il espère tirer des parcelles de vérité : il n'est aucune branche du savoir humain qui ne l'intéresse et ne le passionne. A vingt ans, il a conquis tous les grades que confère l'université. En 1667, il fait la connaissance du baron de Boinebourg, ancien conseiller de l'archevêché de Mayence, qui, converti du protestantisme au catholicisme, homme d'État remarquable et influent, introduit son jeune ami sur le théâtre de la vie publique et agite avec lui les questions religieuses.

2. En 1672, s'ouvre pour Leibniz une période de voyages. Il vient à Paris, chargé d'une mission secrète auprès de Louis XIV auquel il voulait soumettre les plans d'une expédition d'Égypte. La mission échoua; il ne fut même pas reçu par le roi; mais son séjour de quatre années dans cette ville, qui était alors la capitale du monde savant, fut extrêmement utile à son génie. Il se lia avec tous ceux qui illustraient les sciences, les lettres et la philosophie. Il fréquente Malebranche et Huygens; il est admis chez Colbert; avec Périer et le duc de Roannez, il s'entretient de Pascal dont la grande mémoire semble le fasciner; il recherche aussi la société de Port-Royal. Il visite l'Angleterre à deux reprises, au début, puis à la fin de son séjour en France; et à Londres comme à Paris, il se plaît dans le commerce de l'élite intellectuelle; il voit, entre autres savants, Newton avec lequel il devait avoir plus tard, au sujet de la découverte du calcul infinitésimal, une âpre et retentissante querelle. Rentrant d'Angleterre en Allemagne, il passe par Amsterdam où il a de longues conversations avec Spinoza dont le rigide génie eut sur le sien une influence qu'il ne s'avoua peut-être pas à lui-même.

3. En 1676, il s'installe à Hanovre en qualité de bibliothécaire et conseiller du duc Jean-Frédéric. Il y restera jusqu'à la fin de sa vie, c'est-à-dire pendant quarante années, sauf le temps de quelques voyages en Allemagne et en Italie. Il déploie une étonnante activité d'esprit, écrit ses principaux ouvrages, travaille à la réunion des églises réformées avec l'Église catholique, puis à celle des différentes sectes protestantes entre elles, voudrait amener les princes chrétiens à étendre les bienfaits de la science et de la civilisation non seulement à toute l'Europe mais aussi à l'Orient, et fait des tentatives à cet effet auprès de Charles XII, de Pierre le Grand et de l'empereur. Différentes causes assombrirent ses dernières années. Il mourut le 14 novembre 1716, dans la tristesse et l'abandon, refusant l'assistance du pasteur. Son cercueil fut suivi de son seul secrétaire. Son corps fut inhumé dans l'église curiale de Hanovre; aucun signe apparent n'indiquait la place de sa tombe avant que le poète Henri Voss eût protesté contre cet injuste oubli; aujourd'hui on lit sur une plaque de cuivre cette simple inscription : *Ossa Leibnitii.*

2° *Ses œuvres.* — Nous laissons de côté ses travaux scientifiques. Son œuvre philosophique est considérable. Il n'en a publié lui-même qu'une faible partie; certains ouvrages et opuscules virent le jour après sa mort; mais la bibliothèque de Hanovre, où furent réunis ses papiers, conserve encore beaucoup d'inédits, trésor immense et précieux où les érudits continuent de fouiller. Citons, parmi les ouvrages qui furent publiés de son vivant ou après sa mort : le *Discours de métaphysique*, 1686; le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 1695; les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, écrits en 1704, mais publiés seulement en 1765; les *Essais de théodicée*, 1710; la *Monadologie*, composée en français en 1714, et publiée dans son texte original seulement en 1840; les *Principes de la nature et de la grâce*, 1714.

II. Théorie de la substance. — 1° Leibniz, nous raconte lui-même que dès son entrée à l'université, vers l'âge de quinze ans, il se demandait s'il garderait les formes substantielles des anciens et des scolastiques, ou les sacrifierait au mécanisme cartésien. C'est celui-ci qui prévalut d'abord dans son esprit; mais il s'en dégagea assez vite; vers 1675, il paraît être en possession des principaux éléments de son système, et, à partir de ce moment, ses méditations sur la nature de l'être ne font qu'organiser et approfondir la théorie *monadiste.*

Avec le mécanisme, nous n'atteignons jamais l'être, la véritable substance. L'étendue cartésienne est une diffusion de parties, une répétition d'êtres, non un être; elle est un agrégat, dont il reste à déterminer les éléments; une portion quelconque d'étendue n'est pas plus une substance qu'un tas de pierres, que l'eau d'un étang avec les poissons y compris, ou « qu'un troupeau de moutons, quand même ces moutons seraient tellement liés qu'ils ne pussent marcher que d'un pas égal et que l'un ne pût être touché sans que les autres criassent ». Qu'on réduise l'étendue à l'atome d'Épicure, la difficulté reste la même; ce point physique n'est une unité qu'en apparence; puisqu'il est étendu, il est, lui aussi, une répétition de parties, un agrégat d'êtres. Pour trouver l'élément, il faut aller jusqu'au simple, c'est-à-dire dépasser le mécanisme de Descartes et d'Épicure, lequel n'est que l'antichambre de la vérité. La matière est toujours pure multitude; ce qui la constitue en dernière analyse, ce sont des *atomes formels*, ou *atomes de substance*, des *points métaphysiques*, aussi exacts que les points mathématiques, mais plus réels, aussi réels que les points physiques de l'atomisme, mais plus exacts.

Ces principes, qui constituent les éléments vraiment indivisibles des choses et méritent seuls le nom de substances, sont essentiellement doués de force. Sans cette propriété, il est impossible d'expliquer les phénomènes d'*inertie naturelle* que l'on remarque à tout moment dans les corps et dont Descartes, avec sa théorie de la matière purement passive, n'a jamais pu rendre compte. Du reste, un être qui n'agit pas n'est qu'une abstraction; tout être réel est une force qui se bande, toute substance est action et tendance à l'action.

En résumé, tout se fait mécaniquement dans le monde; mais le mécanisme n'est que l'apparence; la réalité qui se cache sous ces dehors est une multitude infinie de substances simples, douées de force et d'unité formelle; Leibniz appelle ces éléments des *monades* (μονάς, unité).

2° Mais il ne s'en tient pas à ce concept métaphysique de force; il fait appel à la psychologie pour le préciser. La nature des monades s'éclaire à la lumière de l'expérience interne. Nous devons les concevoir sur le modèle de la force que nous expérimentons en nous-mêmes, qui est nous-mêmes : notre âme. A la notion de force, il faut donc substituer celle d'âme. Les

monades sont des âmes. Ce que nous avons appelé leur unité formelle n'est autre chose que la *perception;* et l'effort qui les constitue dans leur fond est une *appétition.* Ainsi les éléments des choses sont essentiellement des âmes qui font effort pour développer leurs perceptions et représenter l'univers avec une distinction croissante. Le monde cosmique de Descartes, composé d'une étendue inerte qui tourbillonnait à l'infini, était un monde mort; avec Leibniz, la vie et la pensée ruissellent et remplissent tout. « Le monde n'est pas une machine, comme le voulaient Descartes et Hobbes. Tout y est force, vie, âme, pensée et désir. La machine, c'est ce qu'on voit; mais on ne voit que le dehors des choses. C'est ce qui voit qui est l'être; et s'il y a de l'être dans les objets de nos perceptions, c'est qu'il y a dans ces objets des sujets pensants analogues à nous-mêmes. » (Boutroux, *La Monadologie.*)

3° Les monades ont été créées par Dieu en nombre infini, toutes semblables entre elles, mais aussi toutes différentes; car les êtres diffèrent toujours les uns des autres plus que numériquement. Ce qui les caractérise et les distingue, c'est leur perception. Elles représentent toutes le même objet, qui est la totalité même des choses; chacune est un miroir de l'univers, mais à sa façon; les unes le reflètent plus distinctement, les autres plus confusément, de sorte qu'il se trouve représenté à une infinité de points de vue, « comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre et est comme multipliée perspectivement. » *Monadologie,* § 57. Parmi cette infinité de degrés, on peut distinguer les âmes des *vivants,* celles des *animaux,* celles des *hommes.* Les premières, monades des minéraux et des plantes, ne possèdent que la *perception* pure et simple; les secondes ont une connaissance plus distincte, qu'on peut appeler *sentiment* et qui consiste dans la « perception accompagnée de mémoire »; les troisièmes sont douées de réflexion et de raison, ce sont des *esprits.*

4° Chaque monade est fermée au dehors; elle ne reçoit de l'extérieur aucune action qui puisse l'altérer ou la changer; elle n'a « point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir ». Le principe des perpétuels changements qui s'accomplissent en elle ne réside qu'en elle-même; elle est un « automate incorporel »; ses perceptions naissent les unes des autres suivant la loi des causes finales. Les monades n'exercent donc pas d'influence réelle les unes sur les autres. Pourtant les états de ces substances infinies en nombre s'accordent tellement bien entre eux que, si nous avions une intelligence assez puissante, nous pourrions déduire de la perception actuelle d'une monade tous les états présents, passés et futurs de l'univers entier. Chaque substance exerce donc sur les autres une *influence idéale,* c'est-à-dire qu'elle a en quelque sorte exigé de Dieu qu'en créant toutes les autres il eût égard à ses propres états. Grâce à cette *harmonie préétablie,* le monde réalise la plus grande variété dans la plus parfaite unité; ce qui est la loi même du bien et du beau.

III. L'ame humaine. — Ce sujet ne cessa d'exercer le génie de Leibniz. Signalons rapidement ses vues sur l'origine des idées, les principes, le libre arbitre.

1° Son esprit conciliateur cherche un terrain où puissent se rapprocher l'innéisme cartésien et l'empirisme de Locke. Ces deux philosophies semblent se tenir mutuellement en échec. D'une part, en effet, Descartes combat victorieusement Locke au nom de la raison; car il y a dans notre esprit des vérités nécessaires, d'ordre théorique ou pratique, que l'expérience, toujours particulière et contingente, est impuissante à expliquer. Mais, d'autre part, Locke réfute Descartes au nom de l'expérience; il lui objecte que ces prétendus principes n'existent pas primitivement dans l'âme, puisque ni les enfants ni les sauvages ne les aperçoivent en eux. Toutefois Leibniz, s'il combat la philosophie paresseuse de l'innéisme, prend nettement parti contre Locke. Sa conclusion, dit-il, ne sort point de ses prémisses; de ce que nous n'apercevons pas tout d'abord en nous les vérités nécessaires, il ne suit pas qu'elles n'y sont point; perception et aperception sont deux états fort différents; nous portons en nous à tout instant une infinité de perceptions que nous n'apercevons pas parce qu'elles sont ou trop faibles, ou trop rapides, ou trop uniformes. C'est parmi ces états primitivement inaperçus qu'il faut ranger les principes. On ne les lit point dans l'âme à livre ouvert; ils n'y existent pas sous forme de notions toutes faites, d'actes achevés, mais à l'état de virtualités qui gouvernent toutes nos pensées sans même que nous le remarquions, et que l'expérience révélera, comme le ciseau du sculpteur dégagerait une statue que des veines auraient tout d'abord préformée dans le marbre. Les vérités nécessaires ne viennent donc pas de l'expérience; et même, selon la vraie pensée leibnizienne, aucune idée ne vient de l'expérience, ni n'en peut venir; puisque la monade est absolument close, elle tire toutes ses connaissances d'elle-même; toutes ses idées naissent les unes des autres et l'expérience n'est que le fond confus d'où la pensée s'élève à des perceptions plus distinctes.

2° La vie intellectuelle repose sur deux grands principes : le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. Le *principe de contradiction* s'applique aux vérités nécessaires, lesquelles sont ou des vérités identiques, ou des vérités non identiques, mais qui se ramènent en dernière analyse à des propositions identiques. Le principe de *raison suffisante* régit les vérités de fait; aucun fait ne peut se trouver vrai ou existant sans qu'il y ait une raison suffisante pour qu'il en soit ainsi et non autrement. Mais le détail des raisons qui expliquent une vérité contingente va à l'infini et Dieu seul l'aperçoit clairement; s'il a voulu que telle combinaison fût réalisée parmi une infinité d'autres qui n'impliquaient pas davantage contradiction, c'est que celle-ci était supérieure au point de vue du *bien* qu'elle enveloppe; elle était seule conforme au *principe du meilleur;* les autres étaient possibles, mais non compossibles. Entre la nécessité géométrique du spinozisme et l'élection arbitraire des possibles du cartésianisme il faut placer la *nécessité morale.*

3° Nous retrouvons ce concept de nécessité morale dans la théorie de Leibniz sur le libre arbitre. Il se donne comme un partisan décidé de la liberté; il prétend la fonder sur des bases inébranlables; en réalité, la logique de son système n'en laisse guère subsister que le nom.

Il y a trois conditions de la liberté, dit-il : l'intelligence, la spontanéité et la contingence. L'*intelligence* est la connaissance distincte de l'objet de la délibération, la perception exacte et complète des différences qui existent entre les divers partis possibles, et du rapport de ces différences avec le principe du meilleur. Or nous possédons cette faculté, encore que nous ne jouissions point d'une raison parfaite dont toutes les perceptions seraient distinctes. La *spontanéité,* ou indépendance à l'égard de l'influence physique, consiste à agir en étant soi-même le principe de son action : prérogative qui nous appartient aussi, comme elle appartient du reste à tous les êtres, puisque les monades n'exercent aucune action directe les unes sur les autres et que leurs états ne s'accordent que grâce à l'harmonie préétablie par Dieu. Enfin la *contingence* est l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. Or, cette contingence éclate dans tout l'univers; la nécessité géométrique que Spinoza avait installée partout est inadmissible, une multitude de choses pour-

saient être autrement qu'elles ne sont .L'homme possède donc la liberté, qui peut se définir la spontanéité de l'être intelligent, *spontaneitas intelligentis.*

Cette spontanéité intelligente ne consiste pas à agir sans motifs ou dans l'équivalence absolue des motifs; il faut écarter la thèse de la liberté d'indifférence qui est à la fois impossible et immorale. La volonté suit toujours le motif prévalent; ce motif exerce sur elle une action *infaillible* mais non *fatale;* il l'*incline* mais ne la *nécessite pas. Inclinat, non necessitat :* Leibniz répète cette formule sans nous en expliquer le mystère. Le pouvait-il? Qu'importe que le contraire de notre décision soit possible s'il n'est pas compossible? Qu'importe que notre acte ne soit pas exigé par le principe de contradiction s'il l'est par le principe du meilleur? Quel profit d'échapper aux liens de fer de la nécessité géométrique, si nous tombons dans ceux de l'harmonie préétablie, en vertu de laquelle un changement dans notre détermination entraînerait le bouleversement de tous les états présents et futurs de toutes les monades?

IV. Dieu. Ses rapports avec le monde. — Dieu est la monade suprême, qui occupe le sommet de la hiérarchie des êtres et qui seule n'enveloppe aucune confusion; toutes les autres monades tendent éternellement à se réaliser en plénitude sans jamais y parvenir tout à fait; Dieu est l'Être complètement réalisé, l'Être achevé.

1° Presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver son existence sont bons, dit Leibniz, et peuvent servir pourvu qu'on les perfectionne. Il reprend la preuve ontologique de saint Anselme et de Descartes. Elle a une valeur rigoureuse, mais à condition qu'on établisse d'abord que Dieu est possible, ce que ces philosophes ont négligé de faire. Leibniz complète sur ce point leur démonstration. L'Infini est « une suite simple de l'être possible »; il n'y a pas de raison pour que cette suite s'arrête à tel point plutôt qu'à tel autre; il n'y a donc point de bornes en lui; et d'autre part, hors de lui rien n'existe qui limite son essence; car il ne rencontre rien qui soit sur la même ligne que lui. Le concept de Dieu exclut donc toute contradiction. Donc Dieu est possible; et puisqu'il est possible, il existe. Avec l'argument ontologique, Leibniz développe la preuve tirée de la considération des essences, l'argument cosmologique de la contingence des existences, et enfin la preuve que fournit le spectacle de l'ordre du monde. Il dit de cette dernière preuve que jusqu'ici elle n'a guère présenté qu'une certitude morale, mais qu'elle est poussée à une nécessité tout à fait métaphysique par la nouvelle espèce d'harmonie qu'il a introduite; le merveilleux accord qui existe entre toutes les monades de l'univers n'a pu être établi que par un calculateur infiniment sage; il doit y avoir une *ratio ultima rerum seu harmonia universalis, id est Deus.*

2° Dieu n'a créé le monde, ni en vertu d'une nécessité de son essence, comme le veut Spinoza, ni par un décret arbitraire de sa volonté, comme le soutiennent les cartésiens, mais avec une raison qui n'a pu être que l'attrait du *meilleur.* Souverainement sage, Dieu connaît la valeur respective de tous les possibles; et souverainement bon, il n'a pu élire à l'existence que ceux qui l'emportaient en valeur sur les autres; « d'avancer qu'il sait ce qui est meilleur, qu'il le peut faire, et qu'il ne le fait pas, c'est avouer qu'il ne tenait qu'à sa volonté de rendre le monde meilleur qu'il n'est », c'est dire qu'il manque de bonté. De cette considération se déduit l'*optimisme;* le monde est le plus parfait possible, le meilleur et le plus beau, offrant à l'entendement qui le contemple la matière à la fois la plus riche et la mieux organisée, le plus de détails et tout ensemble le plus d'ordre. Mais comment concilier cette doctrine qui se fonde sur l'infinie perfection de Dieu avec le douloureux spectacle de l'inachèvement des choses que nous offre l'expérience? Leibniz consacre à cette tâche les ressources d'un esprit profond et délié; avouons qu'il n'a pas réussi à élucider l'effroyable problème du mal; ses explications frappent souvent par leur insuffisance; d'aucuns disent même qu'elles choquent quelquefois par leur puérilité.

3° Dans l'œuvre de Dieu, on peut distinguer deux règnes : le règne physique de la *nature* et le règne moral de la *grâce.* L'ensemble des âmes pures et simples forme le premier; l'ensemble des *esprits* compose le second, qu'on peut appeler la *cité de Dieu.* Les âmes pures et simples sont des miroirs vivants ou imagés de l'univers des créatures; et Dieu est à leur égard ce qu'un inventeur est à sa machine. Les esprits « sont encore des images de la divinité même ou de l'Auteur même de la nature, capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose, par des échantillons architectoniques »; ils entrent dans une manière de société avec Dieu, lequel est à leur égard ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfants.

V. Idées religieuses. — On a déjà pu juger, par ce qui précède, à quel point les préoccupations religieuses dominaient dans l'âme de Leibniz. Il appartenait bien à ce siècle où tant de grands esprits eurent comme l'ivresse de l'Infini. Il s'intéressait même aux auteurs mystiques; il acheta les œuvres de sainte Thérèse; il lut sainte Angèle de Foligno et sainte Catherine de Gênes.

1° D'après lui, toute la religion naturelle, toute la piété, toute la morale se résument dans l'amour de Dieu. Qu'est-ce qu'aimer? C'est, répond-il, « trouver son plaisir dans la félicité d'autrui »; c'est, par suite, vouloir la perfection de l'objet aimé, ses avantages et surtout son bonheur. En aimant Dieu, nous aimons aussi l'harmonie du monde qui est le « rayon direct » par où il nous fait connaître ses perfections; nous aimons spécialement nos semblables, et cette charité que nous portons aux hommes est la pierre de touche de l'amour de Dieu. Du reste, nous ne pouvons aimer véritablement Dieu, le bien public, les autres hommes sans nous aimer nous-mêmes. Leibniz suit très attentivement la fameuse querelle du quiétisme. Il est convaincu de « l'innocence de M. de Cambrai », mais il n'est pas moins sûr de « l'exactitude de M. de Meaux ». Les quiétistes ont tort d'admettre que l'amour de Dieu n'existe que dans un état de détachement absolu. Puisque aimer, c'est « trouver son plaisir dans la félicité d'autrui », nous sommes certains que nous trouvons notre bonheur en nous complaisant dans celui de Dieu, et nous ne séparons pas ces deux termes. Nous ne pouvons ni ne devons nous tenir dans une indifférence absolue sur notre propre sort; cet anéantissement de l'âme abîmée en Dieu peut conduire « au libertinage dans la pratique ». Plus nous mettons de zèle et de sincérité à chercher le bien commun, ou, ce qui revient au même, à procurer la gloire de Dieu, « mieux nous travaillons à notre propre bonheur ».

2° Comme les hommes usent mal de leur raison, Dieu leur est venu en aide par la révélation de la religion du Messie. Il est aisé de démontrer, à l'encontre des négations de l'incrédulité, que le surnaturel ne répugne pas, que le miracle est possible, que les dogmes du christianisme n'offensent point la raison, que ses titres historiques suffisent à produire une certitude morale. Mais, pour donner aux preuves qu'il invoque toute la précision possible, il faudrait appliquer l'art critique, remonter aux anciens manuscrits, les comparer, noter leurs variantes, rapprocher nos croyances de celles des autres peuples, collectionner les littéra-

tures des premières églises : œuvre immense, dont Leibniz aperçoit nettement les grandes lignes et à laquelle devaient travailler les sciences religieuses des siècles suivants.

Mais l'Église du Christ a été scindée en deux par les événements de la Réforme : déplorable division qu'il est du plus pressant intérêt de faire cesser. L'idée de la réunion des Églises était très en faveur à la cour de Hanovre, sous le duc Jean-Frédéric, qui, converti lui-même au catholicisme, rêvait de convertir son peuple. Des négociations « iréniques » s'engagèrent, dont les deux plus illustres champions furent Leibniz et Bossuet. Certains catholiques tenaient la conversion de Leibniz pour assurée et l'annonçaient comme imminente; en réalité, il était loin du catholicisme. L'essence de la catholicité, dit-il, n'est pas de communier extérieurement avec Rome; la communion vraie qui fait que nous sommes du corps du Christ est la charité. On est sans doute obligé de faire des efforts pour être dans l'union ecclésiastique; mais supposons quelqu'un qui soit dans l'erreur invincible par rapport à un dogme de l'Église romaine, personne au monde n'a le droit de le frapper d'anathème, encore moins de l'amener par force à changer de sentiment; imposer à quelqu'un une opinion dont il ne voit pas le bien-fondé c'est nier la raison elle-même. Il faut admettre que les conciles œcuméniques sont infaillibles; mais en fait, on a toujours le droit de se demander si tel concile est œcuménique; des doutes sérieux ont été élevés en particulier sur l'œcuménicité du concile de Trente. Enfin les conciles ne sont infaillibles que touchant les vérités nécessaires au salut; mais cette zone d'inerrance ne sera pas toujours aisée à délimiter; et il semble bien que, pour Leibniz, ce sera encore l'examen personnel qui prononcera ici en dernier ressort.

Avec la clarté et la force impérieuse qui sont la marque de son génie, Bossuet oppose à son correspondant l'intégrité de la doctrine catholique. La bonne volonté cesse du jour où l'on refuse d'admettre une proposition nettement définie. Le concile de Trente a la même autorité, au point de vue doctrinal, que les autres assemblées générales de l'Église. Ce n'est pas au jugement des fidèles, mais à l'Église elle-même de fixer les limites du pouvoir dont elle jouit; il faut laisser en entier le grand principe de son infaillibilité; sans quoi il n'y a plus de fondement solide nulle part. « Laissez-nous donc en place comme vous nous y avez trouvés, s'écrie-t-il, et ne forcez pas tout le monde à varier ni à mettre tout en dispute; laissez sur la terre quelques chrétiens qui ne rendent pas impossibles les décisions inviolables sur les questions de la foi, qui osent assurer la religion et attendre de Jésus-Christ, selon sa parole, une assistance infaillible sur ces matières. C'est là l'unique espérance du christianisme. » *Bossuet à Leibniz.*, 12 août 1701.

La tentative de réunion échouait. Au fond, convaincu de la suprématie de la raison, Leibniz ne consentait pas à la soumettre à une autorité quelconque. Il écrivait en 1684 au landgrave de Hesse : « Il est vrai que, si j'étais né dans l'Église romaine, je n'en sortirais point que lorsqu'on m'exclurait, en me refusant la communion, sur le refus que je ferais peut-être de souscrire à certaines opinions communes. Mais à présent que je suis né et élevé hors de la communion de Rome, je crois qu'il n'est pas sincère, ni sûr, de se présenter pour y entrer, quand on sait qu'on ne serait peut-être pas reçu si l'on découvrait son cœur. » En découvrant son cœur, il eût laissé voir le rationalisme qui en occupait le fond et qui fut le plus radical obstacle à sa conversion.

Foucher de Careil, *Œuvres de Leibniz*, Paris. 1859-1875 ; Paul Janet, *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Paris, 1866 ; Boutroux, *La Monadologie de Leibniz*, Paris, 1892 ; Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907 ; *Leibniz*, avec nombreux inédits, Paris, 1909 ; Piat, *Leibniz*, Paris, 1915.

Eug. Lenoble.

LEJEUNE Jean (1592-1672). — Né à Poligny, mort à Limoges. Il prêcha à la cour et dans plusieurs grandes villes de France. Ses *Sermons*, 10 vol., 1662, étaient très appréciés de Massillon, qui, comme lui, appartint à l'Oratoire. Parce qu'il perdit la vue en 1635, ses contemporains avaient coutume de l'appeler le « Père l'Aveugle ».

J. Bricout.

LEMAITRE Jules naquit à Vennecy dans le Loiret, le 27 avril 1853. Il fut élève du petit séminaire de Sainte-Croix à Orléans, puis de Notre-Dame des Champs à Paris et entra à l'École normale. Il en sortit agrégé en 1875 et commença une carrière assez mouvementée de professeur. Il donna sa démission en 1883. Il venait d'être reçu docteur ès lettres (1882) et avait publié déjà deux volumes de poésies : les *Médaillons* (1880) et *Les Petites Orientales* (1883). Il écrivit dans la *Revue bleue*, puis au *Journal des Débats*, au *Temps*, au *Figaro*, au *Gaulois*, à l'*Écho de Paris*, à la *Revue des Deux Mondes*. Quelques-uns de ses articles firent sensation, par exemple sa critique sur Renan (1885) qui eut le don d'émouvoir cette opulente et nonchalante idole du clan rationaliste; par exemple encore, sa magistrale exécution de G. Ohnet, alors en pleine vogue et dont on parlait pour un siège à l'Académie. « Depuis l'article de M. Lemaître, dit M. Lanson, bien des gens ont continué de lire M. Ohnet, mais personne plus ne s'en est vanté. » En même temps qu'il faisait de la critique, M. Jules Lemaître songeait au théâtre. En 1889, il donna *Révoltée* à l'Odéon. Succès d'estime. Puis vinrent, ici et là, *Le député Leveau* (1890), *Le mariage blanc* (1891), *Flipote* (1893), *Les Rois* (1893), *L'âge difficile* (1895), *Le pardon* (1895), *La Bonne Hélène* (1896). *L'Aînée* (1898), *La Massière* (1905), *Bertrade* (1905), *La princesse de Clèves* (1908), *Le mariage de Télémaque* (1910), *Kismet* (1912).

Aucune de ces pièces ne réussit parfaitement, mais toutes cependant recueillirent des applaudissements mérités. C'est que M. Jules Lemaître est incapable des partis pris et des simplifications qu'exige l'optique du théâtre. Il est bien trop complexe pour cela. Il affiche un scepticisme narquois et tout au fond de son cœur la foi sommeille; il est d'une indulgence et d'une bonté sans mesure et pourtant il reconnaît qu'une règle morale est nécessaire, qu'il faut de l'ordre et de l'autorité; il veut avoir confiance dans la vie et son expérience lui démontre que la vie est triste. Bref, il est tiraillé en tous sens et ne sait où fixer sa pensée. Rien de plus funeste pour le théâtre. Pour le roman, cela ne vaut guère mieux. M. Jules Lemaître le comprit si bien qu'il ne fit qu'une seule tentative de ce côté, *Les Rois* (1893). Il réussit mieux dans le conte philosophique, *Sérénus* (1886), *Myrrha* (1894), et le conte fantaisiste, *Dix contes* (1889); *En marge des vieux livres* (2 séries : 1905, 1907), *La vieillesse d'Hélène* (1914). Ces contes, tour à tour mélancoliques et gais, toujours finement écrits, ne constituent cependant qu'une partie, et la moins intéressante comme la moins solide et la moins recommandable, de l'œuvre de M. Jules Lemaître.

M. Jules Lemaître est sans doute un poète, un dramaturge et un conteur, mais il est bien plus encore et avant tout un critique; et parce qu'il joint à la sagacité du critique l'habileté du dramaturge, la finesse du conteur et la sensibilité du poète, son œuvre de critique est une des plus belles et des plus puissantes qui soient. Elle comprend d'abord le recueil de ses articles de journaux ou de revues : *Les contemporains* (7 vol., 1885-1899), *les Impressions de théâtre* (10 vol.,

1888-1898); puis des études à part données d'abord en conférences : *J.-J. Rousseau* (1907), *Racine* (1908), *Fénelon* (1910), *Chateaubriand* (1912). Au premier abord, on se sent ébloui, désorienté. M. J. Lemaître dit des choses exquises et les dit exquisement, mais il semble aller on ne sait où, au gré d'une fantaisie capricante; et puis, on s'aperçoit qu'à travers les méandres les plus divers et les plus sinueux ce sont toujours les mêmes points de vue qui reparaissent et que tous les chemins de cette critique ondoyante aboutissent au même temple du goût le plus classique. M. Jules Lemaître est, en effet, un classique. Il l'est par son amour de la clarté, de la logique et de l'ordre, par la finesse de son esprit et la délicatesse de sa sensibilité qui lui permettent de tout dire et d'oser même les pires irrévérences ou les familiarités les plus impertinentes à l'égard des grands hommes, — « le respect est sa moindre vertu » — sans jamais choquer les convenances ni blesser la justice. Il l'est enfin par son bon sens, son goût des idées générales, ses qualités de psychologue et de moraliste, son horreur des conventions et de la banalité non moins que des folles chevauchées dans les brouillards de la métaphysique humanitaire d'outre-Rhin ou d'outre-Manche, son style d'une correction impeccable, d'une élégance, d'une simplicité et d'une grâce non pareilles. Cet « impressionniste » déclaré est classique d'une autre manière, cela est évident, que Brunetière par exemple ou Nisard, mais il ne l'est pas moins, ni avec moins de fermeté intransigeante sur les règles essentielles. Sous des apparences nonchalantes de pur dilettante il tient énergiquement pour la tradition. On le vit bien quand il se mêla de politique. Au début, on le rangeait parmi les républicains avancés et je crois bien qu'il estimait en être un. Toutefois, il n'avait guère d'illusion sur la valeur du suffrage universel. L'affaire Dreyfus, qui mettait en jeu les intérêts du pays et quelques-unes de ses institutions les plus respectables, l'obligea à réfléchir et à prendre parti. En 1898, il fonda avec F. Coppée la Ligue de la Patrie française. Pendant dix ans, il batailla rudement à côté des catholiques, des bonapartistes, des libéraux et de tous les adversaires du Bloc anticlérical. En 1908 enfin, il adhéra complètement aux doctrines monarchistes de l'Action française et s'efforça de les propager : *Discours royalistes* (1908-1911).

Le 5 août 1914, quelques jours après la déclaration de guerre, il mourut chrétiennement à Tavers (Loiret). Il appartenait à l'Académie française depuis 1895.

Léon Jules.

LEMIRE Jules est né à Vieux-Berquin dans le Nord en 1853 et fut ordonné prêtre en 1878. Brillant professeur de rhétorique au petit séminaire d'Hazebrouck, il enthousiasma pendant dix-huit ans de nombreuses générations de jeunes lévites. Mais, en août 1893, voici que les élections législatives ont lieu; le candidat conservateur de la circonscription risque, dit-on, à cause de son grand âge et de ses opinions un peu anciennes, de se trouver en mauvaise posture devant le candidat de l'opposition. Un homme seul jouit dans l'arrondissement de la popularité suffisante pour lutter contre le radicalisme, c'est le jeune professeur : il est candidat. Sa profession de foi, qui parut le 14 août, était courte : « Ce que je veux, y disait-il, c'est que pour tout ouvrier la maison de famille et le jardinet, qu'il a acquis par son travail, soient insaisissables, exempts d'impôts et de frais de succession. » Il est élu au second tour avec 1 500 voix de majorité.

Le nouveau député appuie d'abord de tout son cœur la proposition de loi Léveillé ayant pour objet de créer en France des biens insaisissables de famille (*homestead*), puis celle de M. Hubbard sur l'insaisissabilité du domicile familial; lui-même, le 15 novembre 1894, dépose un autre projet de loi tendant à la constitution de biens collectifs pour les inscrits maritimes.

Bientôt M. Lemire apprend qu'une dame de Sedan, Mme Hervieu, a loué deux champs de 14 000 mètres carrés et les a partagés entre 21 familles, à condition qu'elles cultivent bien leur part. L'abbé Lemire sème l'idée et l'œuvre d'abord au Cercle des étudiants du Luxembourg; le Dr Lancry la baptise « jardins ouvriers »; les curés, les vicaires, les religieux, la propagent partout et, en 1896, est fondée la Ligue française du coin de terre et du foyer. Son but est de « propager et de réaliser, par les moyens en son pouvoir, toutes les mesures propres à établir la famille sur sa base naturelle qui est la possession de la terre et du foyer ». Et l'article 3 indique que ces mesures sont, entre autres, celles qui ont pour but :

1° D'assurer la jouissance permanente et, autant que possible, la propriété d'un coin de terre à cultiver et d'une habitation convenable pour toute famille honnête et laborieuse;

2° De soutenir les sociétés pour la construction d'habitations ouvrières à bon marché et les coopératives qui ont le même but;

3° D'amener les œuvres et les institutions de charité privée ou d'assistance publique à procurer à leurs assistés un coin de terre insaisissable et à leur y faciliter la construction d'une maison;

4° D'engager l'État, les départements et les communes à poursuivre le même but dans l'usage de leurs biens;

5° De favoriser toutes donations ou legs affectés à des œuvres semblables;

6° De réclamer le vote de lois déclarant insaisissable et exemptant d'impôt un bien de famille minimum et facilitant l'acquisition, la conservation et la transmission de ce bien;

7° De constituer des caisses de loyer;

8° D'intervenir auprès des pouvoirs publics pour obtenir des règlements conformes à l'hygiène et à la morale dans les questions de voirie et de construction de maisons ouvrières.

Presque en même temps un bulletin est créé (1897) et son siège établi, 26, rue Lhomond, Paris (5e). Il faut citer parmi ses plus zélés collaborateurs, M. Louis Rivière, vice-président de la Société d'économie sociale, qui restera l'historiographe des Jardins ouvriers. Voir Jardins ouvriers.

En 1871, une puissante organisation, la Société française des Habitations à bon marché, veut travailler à l'amélioration du logement populaire. Ses directeurs, MM. G. Picot, Cheysson, Siegfried propagent l'idée de l'intime union de la maison et du jardin. De son côté, le jardin appelle tout naturellement la maison. Voir Logements.

Derrière tous ces coins de terre dont se moquent les savants économistes et les réformateurs échauffés, il y a quelque chose de grand qui se reconstitue : c'est la famille. Elle est la grande préoccupation du prêtre-député et de ses nombreux amis. La loi du 20 juin 1896, due à l'initiative de M. Lemire qui s'est inspiré « des principes du droit canon, beaucoup plus favorable au mariage que le droit civil », réduit le nombre des actes respectueux. Une simplification plus grande encore de formalités légales diminuerait sans doute le nombre des situations irrégulières auxquelles se résignent trop de ménages ouvriers : dans cette pensée, la Chambre vote, le 12 avril 1904, une seconde proposition de M. Lemire. Le 2 mars 1896, la Chambre vote d'urgence et sans discussion une loi qui assure à la femme mariée la libre disposition de son salaire. M. Lemire propose même une réforme d'ordre politique. La famille, cellule sociale essentielle, et la propriété, fondement naturel de la famille, ne devraient-elles pas avoir une importance électorale? Le vote plural ne serait-il pas juste,

accordé aux chefs de famille, mandataires naturels des femmes et des enfants, et aux représentants de la propriété foncière? Une autre œuvre de justice serait de multiplier les « allocations de famille » et M. Lemire en fait admettre le principe et le nom dans plusieurs chapitres du budget, au profit des facteurs des postes, des douaniers, des instituteurs, des officiers et sous-officiers, des employés des contributions indirectes et des manufactures de l'État, etc. Il faudrait ainsi citer cent initiatives analogues.

Ajoutez les innombrables conférences qu'il donne partout, les congrès qu'il préside, pour faire avancer « son idée précise, claire, irréfutable à laquelle il s'est attaché avec une douce opiniâtreté »; ainsi parlait M. de Vogüé dans un article du *Gaulois* en novembre 1903, et il ajoutait :

Il faut que le plus déshérité ait en propre un petit coin de terre, et sur ce coin de terre un jardinet, quelques fleurs, un arbuste sur lequel il puisse cueillir un fruit bien à lui. Majorat du pauvre, intangible, inaliénable, parcelle du sol natal où la famille se fondera, s'enracinera, avec ce qui fait la joie et la dignité de l'être humain : une petite chose que l'on crée, qui s'accroît sous nos yeux, par le travail de nos mains, et qui dure; et que l'on passera aux enfants. Oh! ce n'est pas la panacée universelle, qu'on ne découvrira jamais! Ce n'est pas du charlatanisme, c'est de l'hygiène. Dans ces jardins, aux heures de loisir et aux rares journées de relâche, l'ouvrier retrouve la récompense naturelle du travail, les biens auxquels nous aspirons tous : une occupation libre et agréable, une propriété, une souveraineté durable sur un morceau de cette terre maternelle qui groupe la famille dans une affection commune; et, surtout, la satisfaction de cet instinct créateur, éveillé dès la plus tendre enfance, persistant chez le plus désœuvré, qui est le signe magnifique de notre origine, le plus impérieux de nos besoins, le meilleur secours pour tromper l'ennui de vivre, de dépendre, d'obéir, d'attendre son pain des mains avares qui le dispensent.

A ces avantages matériels, l'abbé Lemire n'oublie pas d'ailleurs d'ajouter des avantages d'un ordre infiniment supérieur, et il ne craint pas de les rappeler à la Chambre elle-même. Lors de la discussion de la loi sur la durée des heures de travail, le 22 février 1912, il dit : « Je veux qu'il (l'ouvrier) puisse savourer les joies intimes du foyer, orner et réparer sa maison, cultiver son petit jardin, son jardin ouvrier. Je veux que ce prolétaire ait le temps de penser et de réfléchir, et s'il se souvient que l'homme ne vit pas seulement de pain, qu'il vit aussi de la parole, oui, Messieurs, de la grande parole sociale..., s'il veut se nourrir d'une parole que vous dites, vous, Godart, être une parole de solidarité, de civisme ou de mutualité; et si, moi, je veux aller plus loin, si je veux qu'il se nourrisse d'une parole plus haute encore, où il y ait de l'éternel et du divin, si je veux qu'il puisse venir librement à moi, religion sacrée..., vous allez mettre, entre cet homme et moi, l'obstacle irréductible d'un travail prolongé ? »

Tant de bienfaits, dispensés avec autant de talent que de bonhomie, ont gagné à M. Lemire d'innombrables sympathies, même à la Chambre où, la première fois qu'il parut à la tribune, « l'extrême gauche était horripilée par la soutane et l'extrême droite par les idées de l'orateur. » A la fin de la session, continue toujours M. de Vogüé, l'abbé circulait dans la Chambre, comme Daniel dans la fosse aux lions, entouré de respect et de sympathie.

Nous n'avons pas à exposer ici les conflits parfois pénibles et douloureux qui traversèrent la vie de l'abbé Lemire, et qui heureusement sont à peu près apaisés.

N'ayant à parler que de son action sur un terrain où il ne fut guère discuté, le terrain social, nous ferons cependant mention d'une initiative sensationnelle qu'il prit, encouragé d'ailleurs par le cardinal Langénieux et par Mgr Servonnet : les deux congrès sacerdotaux de Reims (1896) et de Bourges (1900).

Résumons-nous. L'œuvre à laquelle le nom de l'abbé Lemire restera attaché est, à l'heure actuelle, en pleine croissance. Sous des noms divers dont le plus populaire est resté celui de « Jardins ouvriers », l'œuvre est partout : jardins de famille, jardins scolaires et cités-jardins, jardins du combattant, du poilu, dot terrienne, jardins du cheminot, du mineur, etc.; en Angleterre, ce sont les « Allotments », au Danemark les « Kolonihave », en Allemagne, les « Kleingarten », en Autriche, les «Heimgarten». Paris, avec sa banlieue, compte 4000 jardins, Tourcoing 800, Versailles 274, Orléans 420, etc.

M. l'abbé Lemire, depuis 33 ans sur la brèche, s'apprête à célébrer cette année le trentième anniversaire de la création de son œuvre. Comme pour y mettre le sceau de l'exemple du don total, il vient, puisque sa loi sur les Fondations n'a pas encore été discutée à la Chambre, de céder sa propre maison d'Hazebrouck — on sait que le député du Nord est aussi maire de cette ville — à la Ligue du Coin de terre, avec obligation pour celle-ci de ne bâtir sur le terrain qui l'avoisine que des constructions à destination charitable; elle ne pourra en outre retirer de cette création d'autre avantage que la rémunération du capital engagé, tout bénéfice éventuel en excédent devant être consacré au développement de la fondation elle-même. C'est le couronnement d'une longue vie — qui n'est d'ailleurs pas terminée, grâce à Dieu — et qui fut consacrée au bien public.

Lancry, *Le terrianisme* et *La commune de Fort-Mardyck;* l'abbé Lemire, *Le cardinal Manning et son action sociale; L'abbé Dehaene et la Flandre;* articles nombreux dans les *Annales du Comité flamand de France*, dans la *Revue de Lille*, la *Réforme sociale*, le *Correspondant;* surtout sa revue *Le coin de terre et le foyer*, qui est à sa 28e année d'existence et qui est une mine de renseignements précieux.

Paul Six.

LEMMENS Jacques-Nicolas. — Il naquit le 3 janvier 1823, à Zoerle-Parwys (Westerloo) en Belgique, et mourut le 30 janvier 1881, à Linterport-sous-Sempt, près de Malines. Son père, organiste, fut son premier professeur : à sept ans, l'enfant s'accompagnait déjà à l'église, en exécutant les mélodies liturgiques. De 1839 à 1846, année en laquelle il mérita le second grand prix de composition, Lemmens fut élève du Conservatoire de Bruxelles, alors dirigé par Fétis; entre temps, il était organiste et obtint même une bourse spéciale du gouvernement belge pour aller, à Breslau, étudier avec Ad. Hesse, le principal organiste allemand de cette époque, et qui, à peu près seul, avait conservé les traditions de l'école de J.-S. Bach. Bientôt, Lemmens était nommé professeur d'orgue au Conservatoire de Bruxelles (1849); son enseignement était alors unique pour le doigté de substitution, négligé, le jeu des pédales, à peu près ignoré, l'interprétation du style fugué, totalement oubliée. Seul aurait pu rivaliser avec lui le grand organiste français Boëly, mais celui-ci était tenu à l'écart, et alors réduit à la retraite. Aussi bien de France que d'ailleurs, on vint peu à peu à Bruxelles pour y recevoir les leçons de Lemmens. Pendant vingt ans qu'il y professa, il forma ses principaux élèves, parmi lesquels il faut citer Mailly, Guilmant, Cl. Loret, Widor. Lemmens avait épousé une cantatrice anglaise, miss Sherrington et, en 1869, quittait Bruxelles pour enseigner à Londres, où il fut organiste de l'église des Jésuites. Mais, dix ans plus tard, il revenait dans sa patrie et fondait, à Malines, la fameuse école interdiocésaine d'orgue et de musique religieuse soutenue par tout l'épiscopat belge, et pour laquelle il avait été à Rome solliciter l'approbation du pape Léon XIII. L'école a pris le nom de

son fondateur, l'*Institut Lemmens*, et poursuit — actuellement sous la direction de M. le chanoine Van Nuffel — une brillante carrière.

Lemmens avait commencé à publier, dès 1850, un *Journal d'orgue* qui, remanié, forma la base de son célèbre ouvrage l'*École d'orgue* (1862). Bon nombre de ses compositions, qui sentent le style de leur époque, ont vieilli : mais celles qui sont, comme le dit le titre de la méthode, « basées sur le plain-chant romain », versets, préludes, les fugues et ses grandes pièces, demeureront au répertoire des organistes. On peut dire que tout ce qu'offre de classique l'école moderne de l'orgue, peut à juste titre être rapporté à l'enseignement de Lemmens.

A. Gastoué.

LEMONNIER Camille naquit à Ixelles en Belgique en 1845. Il fut le chef des « Jeune Belgique » qui, aux alentours de 1880, rêvèrent de doter leur patrie d'une littérature originale et indépendante, et ce, en dépit des officiels et médiocres tenants d'un classicisme ankylosé. Malheureusement, ce beau rêve d'originalité aboutit à une imitation brutale du naturalisme français. C. Lemonnier débuta par des romans aussi sales et plus enfiévrés que ceux de Zola : *Les Charniers* (1881); *Un mâle* (1881); *L'Hystérique* (1881) ; *Les Concubins* (1885) ; *Le Happe-chair* (1886), etc. Quand le naturalisme français déclina, C. Lemonnier chercha sa voie dans un mélange assez hasardeux de panthéisme et de lyrisme. *Au cœur frais de la forêt* (1899); *Le vent dans le moulin* (1902); *Le Petit homme de Dieu* (1903), etc., renferment moins de « tranches de vie » que les volumes précédents, ils ne valent pas mieux. Le style est puissant, coloré, varié, mais il admet trop de néologismes et manque de correction. Les idées sont d'un païen qui ne respecte pas grand'chose, d'un sensualiste pour qui les libres instincts l'emportent sur tout. Je mets à part *La Belgique* (1887), qui est une fort belle description du pays belge et qui valut à C. Lemonnier le prix quinquennal de littérature française; ses livres de contes pour les enfants : *Bébés et joujoux* (1880); *La comédie des jouets* (1888); *Histoires de huit bébés et une poupée* (1888), etc. De soixante volumes qu'il a laissés, ceux-ci ont seuls quelque chance de durer, et encore ne convient-il pas, malgré leurs mérites littéraires, de leur souhaiter une large diffusion. Trop souvent le voltairien sensuel y montre le bout de l'oreille. M. C. Lemonnier est mort en 1913.

Léon Jules.

LENÉRU Marie naquit à Brest en 1875. A quatorze ans, elle fut frappée de surdité et jamais elle ne se consola tout à fait de cette infirmité. Petite fille élevée chrétiennement, elle avait rêvé de devenir une grande sainte, mais elle perdit la foi et devint une femme de lettres, une « penseuse » et même une libre penseuse. Elle a donné au théâtre : *Les Affranchis* (1911), *La Redoutable* (1912) et *La Triomphatrice* (1917), drames philosophiques qui furent plus discutés qu'applaudis. Elle mourut en 1918 laissant un *Journal* et un essai sur *Saint-Just*, qui furent édités en 1922, et deux pièces : *La Paix*, éditée en 1918, et la *Maison sur le roc*, publiée par la *Revue hebdomadaire* en 1924. Toute une école de critiques, parmi lesquels on compte des catholiques, mène grand bruit autour de ce *Journal* et de ces pièces. Franchement, c'est exagéré. Marie Lenéru a certes des qualités de style et de pensée, mais ni ces qualités ne sont de premier ordre, ni cette pensée ne s'élève très haut. C'est du stoïcisme orgueilleux coulé dans une forme littéraire gauche, raide et maladroite.

Léon Jules.

LÉNINE (Vladimir Ilitch Oulianov dit) naquit le 23 avril 1870, à Simbirsk. Son père était directeur des écoles populaires. Son frère aîné fut pendu comme révolutionnaire, en 1887. Lénine, après une jeunesse agitée et tourmentée comme celle de tous les révolutionnaires de Russie (complots, attentats, exils en Sibérie, expulsion), profita de la déplorable situation politique et sociale de la Russie comme aussi des inextricables difficultés de la grande guerre de 1914, pour instaurer son nouveau régime. En mars 1917, eut lieu la révolution démocratique de Kerensky qui, en octobre de la même année, aboutit à la révolution bolchéviste.

Tous ceux qui ont approché de près Lénine sont unanimes à reconnaître en lui une volonté puissante et sectaire, une implacable logique, doublée d'une mordante et sarcastique ironie. Comme doctrinaire, c'est un guesdiste, déclare Merrheim, cent fois plus sectaire que tous les guesdistes réunis, ce qui n'est pas peu dire, et il ajoute qu'il est « d'une intelligence dix fois supérieure à Guesde, avec cet autre avantage qu'il a voyagé dans le monde entier et parle ou comprend presque toutes les langues ».

Arrivé au pouvoir par la violence, il établit « la dictature du prolétariat. Le 17 août 1920, il disait dans un discours à Serpouko : « La liberté n'est qu'une invention de la bourgeoisie... La Russie a besoin d'un gouvernement fort, composé de quelques personnalités... Tout acte de mécontentement ou d'opposition... doit être réprimé sans pitié. » Et au Congrès des transports par eau, il disait : « N'ayez pas d'illusion; seule une âpre lutte, une discipline de fer peuvent nous donner la victoire. » C'est le communisme « à la sauce tartare », disait alors Rappoport. Une commission extraordinaire, la Tchéka, fut créée pour combattre la contre-Révolution et massacrer ou fusiller tous les suspects. D'après une statistique à peu près sûre, on estimeà 1 750 000 le chiffre des victimes de la Terreur et de la guerre civile, parmi lesquelles, après les prêtres, les nobles, les bourgeois, on compte 250 000 soldats, 192 000 ouvriers, 815 000 paysans. J. Bourdeau, dans les *Débats*, 9 octobre 1925.

Comment s'exerça la dictature du prolétariat, Frossard l'exposait clairement dans le *Populaire* du 12 août 1920 : « Elle se reflète en réalité dans le parti bolchevique lui-même. C'est le comité central du parti composé de 9 membres qui prend toutes les décisions importantes et qui est véritablement le maître. » Or, pas un seul de ces 9 membres n'est ouvrier. Lénine, Trotsky, Radek, Kykoff, Tchitchérine, Kamenef, etc., sont de famille bourgeoise ou princière. Ils sont, dit-on aussi, tous juifs.

2. Mais il fallait surtout organiser le travail par la réalisation du communisme intégral, c'est-à-dire du marxisme : on sait, en effet, que Lénine n'avait sur sa table de travail qu'un seul ouvrage, *Le Capital*, de Karl Marx.

Il proclama donc la suppression de toute propriété privée, la nationalisation de toutes les industries et de toutes les terres et leur mise en valeur par l'État, exécutant mot pour mot le plan de Marx, et militarisant le travail. « Chaque ouvrier, disait Trotsky, doit devenir un soldat du travail qui ne pourra disposer de lui-même. Si l'ordre lui est donné de changer de poste, il doit obéir. S'il désobéit, il est considéré comme déserteur et puni. » L'enthousiasme fut d'abord presque général, les paysans russes s'étant partagé les immenses propriétés de la noblesse, et se les ayant, croyaient-ils, appropriées. Ils travaillèrent avec une grande ardeur et les moissons furent abondantes; une classe paysanne riche ou aisée commençait à se constituer. Le conflit éclata quand le gouvernement des Soviets réclama aux paysans une part de la récolte pour nourrir les fonctionnaires et l'armée. Devant le refus des paysans, il fallut décréter le régime des réqui-

sitions et les faire exécuter par la force armée. En mars 1921, de très graves révoltes éclatèrent partout, et aussi dans les grandes villes, Moscou, Cronstadt, Pétrograd, etc. C'était l'échec du marxisme, car, s'il est assez aisé de consommer « communistiquement », selon le terme barbare employé là-bas, il était moins facile de produire « communistiquement ». Ainsi qu'il fallait s'y attendre, les paysans ne travaillèrent plus que pour leurs propres besoins et bientôt l'horrible spectre de la famine se dressa devant tous les regards.

Une nouvelle face du génie de Lénine se montra alors : la face opportuniste. Il décida une «retraite stratégique », en installant une nouvelle politique économique exprimée par trois lettres fatidiques : la N. E. P. Son habileté, son prestige, son audace la firent accepter par tous. Trois mesures principales la caractérisaient : l'impôt en nature remplaçant les réquisitions, l'appel aux capitalistes étrangers pour exploiter les richesses naturelles de la Russie, et la liberté accordée aux coopératives.

Lénine se multipliait pour masquer la défaite : « Pour la Russie, disait-il, le capitalisme est la phase de développement inéluctable pour la production et l'échange. » « Si le capitalisme étranger, disait-il encore, cherche à obtenir chez nous des concessions, c'est la preuve que la bourgeoisie a reconnu que nous sommes invincibles. » « Laissez-les s'enrichir, ajoutait-il, mais apprenez d'eux. » Rappoport, revenu alors au bercail rouge, écrivait sans rire : « Nos ennemis ne peuvent pas pardonner aux Soviets leur admirable souplesse, leur capacité de tenir compte des réalités. » (6 juin 1921.) « Ce n'est pas nous qui avons changé, écrivait Tchitchérine dans l'*Humanité* du 15 août 1921, mais le milieu qui nous environne : nos idées fondamentales sont restées les mêmes. » Et, comme bouquet, l'*Humanité* disait : « C'est un coup droit pour le capitalisme ! » Après les premières émotions passées, Lénine eut la loyauté de reconnaître la vérité : « Nous avons commis des fautes; la vie nous a révélé nos erreurs. »

En apprenant l'échec russe qui plongeait tout un peuple dans la misère, le monde entier, pris de compassion, envoya des secours aux millions d'affamés. Le pape envoya en hâte un train de vivres et un million de lires; il versa ensuite au Comité de Genève deux millions et demi de lires; enfin, il fut autorisé par les Soviets à envoyer en Russie douze religieux pour organiser la distribution des secours. Ils y nourrirent quotidiennement 160 000 enfants dans 400 localités. En septembre 1924, le refus des Soviets de leur donner les garanties suffisantes de liberté mit fin à l'œuvre pontificale.

Cependant les techniciens avaient été rappelés, ainsi que les directeurs d'usines. Hélas ! un épouvantable travail de déchristianisation et de démoralisation des masses avait fait plus de mal à la Russie que la violation des lois implacables de l'économique. L'éducation nouvelle de l'enfance et de la jeunesse causait des ravages immenses chez ce peuple pourtant si profondément religieux, et l'on se demande si ce mal moral ne sera pas longtemps irréparable.

Quant aux syndicats professionnels russes, ils sont sous la coupe du Parti. « Le Parti communiste lie absolument la lutte politique et économique. C'est pourquoi les syndicats doivent, dans l'ensemble, se considérer comme des écoles de communistes. Dans chaque syndicat, doit exister une fraction communiste rigoureusement organisée et disciplinée. » Ainsi s'exprimait la revue l'*Internationale communiste* du 9 avril 1920. Sur ce terrain, rien n'a été changé depuis.

En résumé, comme on l'a observé avec raison, la Russie se débat dans une étrange alternative : quand elle veut appliquer loyalement ses principes communistes marxistes, elle se meurt; et quand elle veut vivre, elle y doit renoncer et faire appel aux capitaux étrangers qui la dominent et l'exploitent. C'est le régime alterné de la misère nationale ou de la servitude internationale. Et si l'on voulait avoir une vue d'ensemble sur la révolution russe, on pourrait peut-être prendre la formule de M. W. Sombart : « Les juifs marxistes ont conçu et médité le système, les Tartares l'ont mis à exécution, les Slaves le subissent. »

Il faut dire aussi deux mots de la révolution mondiale farouchement poursuivie par Lénine, qui, connaissant bien la solidarité qui unit de plus en plus les nations, devait, sous peine de périr, instaurer le régime marxiste et la dictature du prolétariat dans le monde entier. Dès 1920, Lénine l'écrivait aux travaillistes anglais, aux ouvriers américains, aux allemands, etc.; en même temps, profitant des aspirations ardentes des peuples de l'Asie et de l'Afrique vers une autonomie nationale, il soufflait partout le vent de la révolte et de la Révolution. Ses successeurs ont continué son œuvre et les hommes d'État ne sont pas sans inquiétude sur l'avenir de l'Europe et du monde.

3. La malheureuse et mystique Russie eut pour Lénine le culte qu'elle avait eu autrefois pour le petit père le Tzar et même pour ses saintes icones. Dans toutes les maisons trônait, environné de respect, son portrait, devant lequel brûlait souvent la lampe traditionnelle du foyer. Mais ses jours ici-bas étaient comptés. Après une longue maladie causée par la paralysie des centres respiratoires, il mourut le 22 janvier 1924. Ses funérailles furent grandioses et pareilles aux apothéoses que le vieux monde romain décernait autrefois à ses bien-aimés empereurs et tyrans.

Paul Six.

LENOTRE Georges (pseudonyme de Théodore Gosselin) est né près de Metz en 1857. Il descend par sa grand'mère du célèbre Lenôtre qui dessina les jardins de Louis XIV. De bonne heure il s'est attaché à ce qu'il appelle modestement « la petite histoire » et qui est, au vrai, de l'histoire fragmentaire mais bien documentée et très vivante. *Paris révolutionnaire* (1893); *Le vrai chevalier de Maison-Rouge* (1894); *La Guillotine* (1894); *La captivité et la mort de Marie-Antoinette* (1900); *Tournebut* (1900); *Le drame de Varennes* (1905); *Le roi Louis XVII et l'Énigme du Temple* (1920); *La petite histoire, Prussiens d'hier et de toujours* (1920); *La femme sans nom* (1922); *Histoires étranges et qui sont arrivées* (1922); *Martin le Visionnaire* (1924); *Monsieur de Charrette* (1924); *La Mirlitantouille* (1925); *Vieilles maisons, vieux papiers* (5 séries parues de 1900 à 1924); *Robespierre et la « Mère de Dieu »* (1926), etc., se lisent avec plus de plaisir et plus de fruit que la plupart des romans. Ils sont d'ailleurs composés avec un art très sûr, appuyés sur des études que l'on sent consciencieuses et bien au point, écrits dans un style clair, vif, direct, le vrai style de l'historien et du conteur. En 1902, l'Académie française décerna à M. G. Lenôtre le prix Berger pour ses études sur la Révolution. Rarement prix fut mieux mérité. M. Lenôtre a été moins heureux au théâtre avec *Les Trois glorieuses* (1902), *Colinette* (1898) (en collaboration avec Gabriel Martin) et *Les Grognards* (avec Henri Caïn, 1921).

Léon Jules.

LÉOCADIE (*Leocadia*). — D'une noble famille de Tolède, cette jeune chrétienne fut un modèle d'innocence et de piété. Arrêtée par ordre du préfet Dacien, elle endura pour la foi de Jésus-Christ d'horribles tourments. Exauçant sa prière, le Seigneur la retira de ce monde pervers (9 décembre 303). Léocadie est patronne de Tolède. A l'époque des incursions des Maures, ses reliques furent portées en Hainaut, où elle

est vénérée. On l'honore aussi à Perpignan et à Soissons.

J. Baudot.

1. LÉON Ier LE GRAND. — I. La vie et l'œuvre du pontife. — La vie privée de saint Léon est fort peu connue. En revanche, sa vie officielle est aisée à suivre grâce aux documents publics de tout genre, soit émanés de lui — ses lettres — soit relatifs aux événements auxquels il a pris part — actes de conciles. Comme il a été surtout un homme d'action, et que tout ce qu'il a écrit est intimement mêlé à ce qu'il a fait, on donnera ici un plus grand développement à l'histoire de sa vie. Cette vie comprend deux périodes successives : celle qui a précédé et celle qui a suivi son élection au souverain pontificat.

1° *Avant son épiscopat.* — Saint Léon est né entre les années 390-400. Le *Liber pontificalis* le dit d'origine toscane (*tuscus*), et nomme son père Quintianus. Cependant saint Prosper, dans sa *Chronique*, et Léon lui-même semblent insinuer plutôt qu'il était de Rome. Ses études scripturaires et théologiques durent être excellentes : on n'a aucune indication sur ses connaissances littéraires profanes; mais il emprunta sûrement aux classiques l'art de bien écrire qui est chez lui manifeste. Baptisé probablement sous le pape Zosime (417-418), ordonné diacre sous Célestin (422-432), il jouit bientôt de la plus grande considération. On le vit bien quand, en 439, il fut choisi pour aller en Gaule réconcilier entre eux les deux généraux Aetius et Albinus dont le désaccord pouvait être mortel pour l'empire. Il semble avoir réussi dans sa mission. Quoi qu'il en soit, il se trouvait encore en Gaule quand il fut choisi unanimement par le clergé et le peuple de Rome pour succéder au pape Sixte III qui venait de mourir en août 440. Sa consécration dut avoir lieu à la fin de septembre de cette même année.

2° *Pendant son pontificat.* — Léon montait sur la chaire de Pierre dans les circonstances les plus difficiles. En Occident, l'empire romain s'effritait : Vandales, Visigoths, Francs, Burgondes, Germains et Huns avaient envahi les provinces et s'y étaient installés. Une femme, Placidie, et un jeune homme de vingt et un ans, Valentinien III, gouvernaient l'Italie. Dans cet empire les hérésies pullulaient. La plupart des barbares professaient l'arianisme; les pélagiens, les priscillianistes, les manichéens étaient nombreux; surtout, en Orient, l'hérésie d'Eutychès allait réunir contre la foi une armée formidable. Le nouveau pape dut s'occuper à la fois et de sauver matériellement l'empire, et de réprimer les hérésies, et de maintenir la discipline dans le clergé et dans le peuple. Nous allons grouper sous ces trois chefs les principales manifestations de son autorité pendant son pontificat.

1. *L'aide à l'empire.* — Les premiers adversaires de l'empire au temps de saint Léon furent les Huns. Les Huns ne venaient pas d'Europe et n'étaient pas chrétiens. C'étaient des Mongols païens venus de l'Asie. Commandés par Attila, ils avaient, une première fois, menacé Paris d'où les prières de sainte Geneviève les avaient repoussés, et subi, près de Châlons-sur-Marne, deux sanglantes défaites qui les avaient rejetés en Pannonie. Dès l'année suivante, 452, ils reparurent au nord de l'Italie. Impuissants à se défendre, Valentinien III et sa cour ne virent de salut que dans une démarche de saint Léon auprès d'Attila. Le pape accepta la mission, et rencontra le barbare aux environs de Mantoue. Que se passa-t-il au juste, on ne sait. Une tradition reproduite par le bréviaire raconte que, pendant que le pape lui parlait, Attila avait vu saint Pierre et saint Paul qui le menaçaient et lui enjoignaient d'avoir à obéir au pontife. En tout cas, la majesté de Léon lui en imposa, et il quitta l'Italie pour mourir l'année suivante, 453 : Rome était sauvée. — Elle le fut encore par le pape, mais moins complètement, en 455. En cette année le vandale Genséric, appelé par la veuve de Valentinien, Eudoxie, s'empara de Rome. Pendant quatorze jours, la ville fut méthodiquement saccagée et pillée; Léon obtint cependant que les habitants eussent la vie sauve et que les maisons ne fussent pas brûlées. C'était quelque chose que de ne pas périr et de conserver un toit.

2. *Répression des hérésies.* — Léon n'était encore que diacre quand il pressa le pape Sixte III de prendre vis-à-vis des *pélagiens* et de Julien d'Éclane, un de leurs chefs, des mesures qu'il fit observer encore pendant son pontificat. Il fit rechercher aussi avec soin les nombreux *manichéens* que la conquête vandale avait fait refluer de l'Afrique sur Rome et l'Italie, et indiqua, contre les *priscillianistes* d'Espagne, des conciles qui eurent enfin raison de l'hérésie. Ce ne furent là cependant que des escarmouches. La grande lutte de saint Léon contre les hérésies fut celle qu'il soutint contre l'eutychianisme oriental. Eutychès était un supérieur de couvent de Constantinople qui, exagérant l'unité personnelle de Jésus-Christ définie par le concile d'Éphèse de 431, enseignait qu'il y avait, dans le Rédempteur, non seulement unité de personne mais unité de nature, et que son humanité, transformée en quelque sorte en sa divinité, n'était plus semblable à la nôtre. Condamné une première fois par un concile de Constantinople présidé par le patriarche Flavien, Eutychès trouva des appuis et des partisans, et obtint qu'un nouveau concile se réunît pour lui à Éphèse en 449. C'est à ce moment que Léon intervint, et écrivit à Flavien sa fameuse lettre XXVIIIe dans laquelle, tranchant, par son autorité, le débat, il définissait que, si Jésus-Christ était une personne unique, il y avait pourtant en lui deux natures distinctes, unies mais non confondues. Cependant, le concile se tint sous la présidence du patriarche d'Alexandrie, Dioscore. Ce fut, comme l'appela plus tard Léon, non un concile, mais un *brigandage* (*latronicium*). Il innocenta et rétablit Eutychès, passa sous silence les instructions du pape, et déposa Flavien qui mourut quelques jours après des mauvais traitements qu'il avait reçus. Léon, informé, cassa immédiatement les décisions du concile, protesta auprès de l'empereur Théodose II et, avec l'aide de Pulchérie et de Marcien, fit célébrer, en 451, un nouveau concile à Chalcédoine — le quatrième général — où sa doctrine fut adoptée au cri de « Pierre a parlé par la bouche de Léon ! » L'erreur eutychienne et monophysite n'était certes pas détruite, mais elle avait reçu un coup mortel.

3. *Œuvre disciplinaire.* — Il n'est presque pas de partie de l'Église où saint Léon ne soit intervenu pour maintenir ou réformer la discipline ecclésiastique. Sa sollicitude était toujours en éveil. Donnons seulement quelques exemples.

Le premier est fourni par l'évêque d'Arles, saint Hilaire, qui, agissant comme vicaire du pape dans les Gaules, mais sans doute avec trop de précipitation, avait déposé, en 444, l'évêque de Besançon, Chelidonius, et donné un successeur à l'évêque Projectus, malade, mais encore vivant. L'affaire fut évoquée à Rome, et saint Léon, tout bien pesé, n'hésita pas à donner tort à Hilaire, et même à le priver de son droit vicarial. Hilaire se soumit humblement.

En Orient, les difficultés furent plus grandes. Le concile de Chalcédoine, marchant sur les traces de celui de Constantinople de 381, avait décidé, par son canon 28, que le second rang dans l'Église reviendrait au patriarche de Constantinople, et que les métropolitains du Pont, de la Thrace et de l'Asie proconsulaire seraient ordonnés par lui. Les légats avaient déjà protesté contre cette décision et saint Léon, tout en approuvant les décisions *doctrinales* du concile,

avait formellement renouvelé cette protestation. Il en résulta, à ce sujet, un long désaccord entre lui et le patriarche Anatolius. Un *modus vivendi* finit cependant par s'établir, mais le pape ne fléchit pas dans sa condamnation d'un canon qu'il regardait, avec raison, comme un principe de schisme.

Il ne fléchit pas non plus dans son opposition au patriarche monophysite Timothée Élure qui, à la mort de Marcien et du catholique Proterius, avait usurpé indûment le siège d'Alexandrie. Léon écrivit de tout côté pour qu'on chassât l'intrus : sa lettre CLXV est, à ce point de vue, presque aussi célèbre que sa lettre XXVIII à Flavien. Les choses traînèrent en longueur; mais enfin le pape obtint gain de cause. Élure fut expulsé et remplacé par Timothée Salophaciole. C'était en 460.

Un an après, Léon mourait lui-même le 10 novembre. Sa fête se célèbre le 11 avril.

II. Caractère. Appréciation. — Comme saint Basile, saint Léon a reçu le surnom de Grand, et, comme lui, il l'a hautement mérité. Il y avait du reste, entre ces deux hommes, bien des points de ressemblance. L'un et l'autre ont été des chefs au plein sens du mot, des hommes de gouvernement, d'autorité calme, modérée et d'autant plus forte. On a même dit que saint Léon a été, en somme, le premier pape; et cela est vrai en ce sens que nul, avant lui, n'avait affirmé avec autant de clarté son autorité universelle et ne l'avait si souvent traduite en actes. Nul, en tout cas, ne lui avait donné un tel éclat. Jusqu'au ve siècle, ce sont de simples évêques, des prêtres mêmes qui, par leurs écrits et par leur science, illustrent l'Église. Le progrès dogmatique est l'œuvre de Tertullien, d'Athanase, des Cappadociens, d'Augustin : les papes, tout en veillant sur la doctrine, paraissent surtout s'occuper de discipline. Mais, en saint Léon, voici un pape théologien et écrivain qui peut se comparer aux meilleurs. Intelligence claire, précise, qui a profondément médité les mystères de la vie du Sauveur, et qui a coulé ses idées dans des formules bien arrêtées, il va jusqu'au bout de ce qui est intelligible dans ces mystères, mais il ne prétend pas sonder l'insondable. C'est un romain bien équilibré qui reste toujours maître de sa parole et de sa pensée. Quant à son style, c'est le style véritablement « papal », fort, concis, correct et même élégant, mais simple, sobre, quelque peu sententieux et lapidaire. La période est large, sonore, d'une harmonie grave et sérieuse. On y remarque une certaine opposition de pensée et un retour d'assonance dans les deux parties de la phrase qui produisent une sorte de balancement propre à graver les choses dans l'esprit : *Integritas præsidentium salus est subditorum, et ubi incolumitas est obedientiæ ibi sana est forma doctrinæ.. Sic est adhibenda correptio ut semper sit salva dilectio.*

III. Écrits. — Les œuvres de saint Léon comprennent quatre-vingt-seize *discours* authentiques et cent quarante-trois *lettres*. Les discours ont peu d'étendue et sont d'une facture très simple, l'orateur, même quand il traite de la doctrine, adaptant sa parole à l'intelligence de son auditoire, et évitant les termes trop abstraits et trop savants. Les lettres dogmatiques surtout — on en compte six — sont plus précises et plus fortes. A ce propos, on a émis souvent l'idée que beaucoup des lettres de saint Léon avaient été rédigées par saint Prosper, que Léon avait ramené de Gaule à Rome pour lui servir de secrétaire. C'est une opinion invraisemblable. On remarque, dans tous les écrits de saint Léon, une uniformité de style qui dénote un auteur unique, et cet auteur ne peut être que le pape lui-même.

Les œuvres de saint Léon sont dans Migne, *P. L.*, t. LIV-LVI. Voir A. de Saint-Chéron, *Histoire du pontificat de saint Léon le Grand et de son siècle*, Paris, 1846; Ad. Régnier, *Saint Léon le Grand*, Paris, 1910, coll. *Les saints*.

J. Tixeront.

2. LÉON III. — Romain de naissance, il fut élu pape le 25 décembre 795. Il succédait à Adrien Ier, l'ami de Charlemagne. L'agitation qui régnait en Italie, amena Léon à faire alliance avec le roi franc. Comme il sortait à cheval du Latran pour assister aux grandes litanies le 25 avril 799, le pape fut assailli par des scélérats qui faillirent lui arracher les yeux et la langue. Miraculeusement guéri, il alla chercher refuge à Paderborn auprès de Charlemagne. Celui-ci le fit ramener en sûreté à Rome, où il vint lui-même l'année suivante. Léon se justifia de toutes les accusations portées contre sa personne. Le jour de Noël de l'an 800, il couronna Charles, empereur d'Occident, dignité qui constituait Charlemagne le protecteur et défenseur des droits de l'Église. Après de nouveaux efforts pour rétablir la paix et la prospérité en Italie, Léon mourut le 12 juin 816.

J. Baudot.

3. LÉON IX. — Celui qui devait porter ce nom en montant sur la chaire de saint Pierre appartenait à la maison des comtes d'Alsace et fut appelé Brunon. Troisième fils du comte Hugues et de la pieuse Heïlwige, il naquit le 21 juin 1002, fut élevé dans le cloître à Toul dont il devint évêque en 1026, après avoir passé plusieurs années à la cour. Homme d'action, il donna aux études sacrées une impulsion vigoureuse, favorisa le développement des monastères; mais, tout en veilllant sur les autres, il était assidu à la prière et reposait son esprit en conversant avec le ciel. Par ses relations à Rome, en France, en Lorraine, en Germanie, par la dignité de sa vie et l'aménité de son caractère, il avait gagné l'estime, la sympathie, la vénération de tous. En décembre 1048, à la diète de Worms, il était acclamé d'une voix unanime comme seul capable de prendre la succession du pape Damase II. Atterré, il réclama trois jours de réflexion qu'il passa dans la retraite et la prière, dans le jeûne et la pénitence : après quoi il fit publiquement la confession de ce qu'il appelait ses crimes. L'effet fut tout autre qu'il ne l'espérait : les suffrages furent maintenus. Mais, par respect pour les lois canoniques et pour rassurer sa conscience, il déclara ne pouvoir regarder cette élection comme valide avant de l'avoir vue ratifiée par l'assentiment unanime et indubitable du clergé et du peuple romain. Le nouveau pape, qui prit le nom de Léon IX, fut d'une activité extraordinaire, sans cesse en mouvement, allant en Allemagne et en France, parcourant l'Italie dans tous les sens pour tenir partout des conciles, à Rome, à Pavie, à Reims, à Mayence. Il réprime les prétentions d'indépendance de certaines églises, et affirme avec vigueur l'autonomie de l'Église en face des puissances séculières. Maître de la doctrine, il est appelé à jouer un rôle politique et militaire : sa campagne contre les Normands d'Italie eut une issue malheureuse, son armée ayant été vaincue sous les murs de Civitella. Léon IX survécut peu de mois à cet échec. D'une complexion plutôt délicate, le pape à Bénévent sentit décroître ses forces : reprenant à petites journées le chemin de Rome, il arriva au palais de Latran. Le 17 avril 1054, se trouvant plus souffrant, il manda auprès de lui les évêques et les clercs; une voix lui avait dit qu'il mourrait dans trois jours : « Si je survis au troisième jour, conclut-il, tenez ma vision pour vaine et mensongère; mais, si je trépasse au jour annoncé, gardez fidèlement mes paroles. » Le lendemain, il se fit transporter à la basilique de Saint-Pierre, devant le sarcophage qu'il s'était fait préparer. Le 19 avril, il se fit porter à l'autel de l'Apôtre, où il demeura environ une heure dans la prière et les

larmes; ayant ensuite regagné son lit, il renouvela sa confession, entendit la messe, reçut la sainte communion. Ayant demandé le silence pour prendre un peu de repos, il s'endormit du dernier sommeil. La voix populaire le plaça au rang des bienheureux; l'un des papes de la fin du XI^e siècle, Grégoire VII ou Victor III, n'eut qu'à ratifier cette touchante canonisation, en procédant, selon l'usage du temps, à une solennelle translation de ses restes mortels.

E. Martin, *Saint Léon IX*, Paris, 1904; E. Gebhart, *La vieille Église*, Paris, 1910, consacre à ce pape, tout un chapitre sous le titre : *Un pontificat ambulant;* J. Gay, *Les papes du XI^e siècle et la Chrétienté*, Paris, 1926, p. 107-167.

J. Baudot.

4. LÉON X (pape, 1513-1521). — Deuxième fils de Laurent de Médicis, surnommé le Magnifique, il naquit à Florence, le 11 décembre 1475. Presque dès son berceau, il fut nommé protonotaire apostolique; et il n'avait pas encore quatorze ans lorsque Jules II le créa cardinal-diacre du titre de Sainte-Marie *in Dominica*. Fait prisonnier à la bataille de Ravenne (1512), il fut retenu en France pendant près d'une année. De retour en Italie, il ceignit la tiare, le 11 mars 1513; il avait 37 ans et 3 mois.

La galerie Pitti, à Florence, possède un portrait, par Raphaël, qui peut nous donner une idée assez juste de sa physionomie. Il est représenté en tenue de maison, avec la mozetta et la calotte appelée camauro, assis commodément dans un fauteuil devant une table sur le tapis de laquelle pose une cloche artistement travaillée; derrière se trouve un manuscrit ouvert orné de riches miniatures, que Léon X vient d'examiner avec une loupe; il semble demander maintenant leur opinion aux cardinaux de Médicis et Rossi debout à côté de lui. Cette scène caractérise assez bien le Mécène de la Renaissance. Léon X aimait les arts, la littérature, et surtout la musique (voir art. Humanisme); il aimait aussi la chasse. Il fut un pape mondain, que la question d'argent n'embarrassait guère. Jules II avait laissé le trésor pontifical en bon état; Léon X l'épuisa en quelques années et s'endetta sans vergogne. Une pasquinade, qui ne répond que trop à la réalité, disait au public : « Léon X a consommé trois pontificats : le trésor de Jules II, les revenus de son propre règne et ceux de son successeur. » Il est vrai que le personnel (*famiglia*) de la maison du pape était énorme, et quatre fois supérieur à celui de Pie II; il se composait de 683 membres, dont 244 seigneurs ou titulaires des hautes charges, 174 officiers particuliers et 265 serviteurs. En tête des « seigneurs » étaient les « prélats domestiques » au nombre de 27, dont deux archevêques et six évêques. Les humanistes Bembo, Sadolet, Philippe, Bezoaldo, Jean Poggio et Ferreri en faisaient également partie. Les embarras d'argent mirent Léon X en rapport avec les banquiers de Rome, notamment avec Chigi, qui reçut quelquefois le pape dans des dîners à la Lucullus et des soirées mondaines.

Malgré sa mondanité, Léon X remplit assez régulièrement ses devoirs religieux. Il lisait consciencieusement son bréviaire tous les jours et, si occupé qu'il fût, il n'en entendait pas moins la messe dans la chapelle Saint-Laurent; quand il devait la célébrer lui-même, il se confessait avant. « En ce qui concerne les mœurs, écrit Pastor, il jouit, comme cardinal, d'une réputation absolument sans tache et il n'existe pas de preuve que, comme pape, il ait vécu autrement. »

Il était d'une bonté et d'une générosité rares. Mais on peut lui reprocher d'avoir trop pensé à élever ses proches. Il donna en fief à ses parents le duché d'Urbino, distrait du patrimoine de l'Église (1516). Si on en croyait un annaliste, il aurait dit à son frère Julien : « Jouissons de la papauté, puisque Dieu nous l'a donnée. » Mais ce propos, bien qu'il réponde, dans une certaine mesure, à la réalité, a tout l'air d'une calomnie.

Malgré ses qualités et ses défauts, Léon X trouva dans son entourage des ennemis déclarés. La conjuration ourdie par Petrucci et par quelques cardinaux contre la vie du pape (1517) est un des faits qui permettent de juger l'esprit de la cour romaine en ces temps. Après avoir châtié les coupables, Léon X créa d'un seul coup vingt-deux cardinaux.

Trois graves événements politico-religieux marquent son gouvernement : le concordat de 1516, le concile de Latran (1512-1517), et la révolte de Luther.

Le concordat, signé à Bologne le 18 août 1516 avec François I^er, est un fait capital pour l'Église de France. La royauté française y gagnait peut-être autant et plus que le souverain pontife : le concordat accordait au roi de France, en retour de l'abandon de la Pragmatique sanction de Bourges (1438) le droit de nommer à tous les sièges épiscopaux vacants. Voir, pour les détails, art. Concordat de 1516.

Le V^e concile de Latran (1512-1517), amorcé par Jules II, avait pour objet la réforme de l'Église. Mais pour qu'il réussît, il eût fallu que la réforme s'étendît, comme on l'a remarqué, aux réformateurs eux-mêmes, c'est-à-dire, en premier lieu à la cour pontificale. Or Léon X n'était ni de taille ni d'humeur à mener à bien une telle entreprise. Cf. *V^e Concile de Latran*, au mot Conciles œcuméniques.

La révolte de Luther fut un des grands soucis de Léon X. Luther dont les théories n'étaient guère orthodoxes, dès 1515, fit afficher, la veille de la Toussaint de l'année 1517, aux portes de l'église de Wittemberg, quatre-vingt-quinze thèses contre les indulgences. A la diète d'Augsbourg (automne 1518) il fut invité à les rétracter. Il se contenta d'en appeler au pape mieux informé : *a Leone male informato ad Leonem melius informandum*, et publia d'autres écrits suspects. La bulle *Exsurge Domine*, lancée au printemps 1520, anathématisa quarante et une des propositions de Luther. Luther lui-même devait être excommunié, s'il ne se rétractait dans les soixante jours. Par égard pour un envoyé de Léon X, le moine saxon envoya une lettre au souverain pontife, marquant son respect pour la personne du pape, mais affirmant que toute rétractation dogmatique lui était impossible. Lorsque le jugement pontifical eut été publié en Allemagne, Luther répondit à la sentence qui le condamnait par le pamphlet : *Contre la bulle de l'Antéchrist*. Et comme on brûlait en divers endroits ses ouvrages frappés par le pape, il fit de son côté un autodafé de la bulle de Léon X. Celui-ci disparut trop tôt pour voir les suites de la révolte de Luther. Il mourut le 1^er décembre 1521. Voir art. Luther et le luthéranisme.

W. Roscoé, *Vie et pontificat de Léon X*, trad. de l'anglais par Henry, 4 vol., 2^e édit., Paris, 1813; Louis Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*, trad. de l'allemand par Alfred Poizat, t. VIII, Paris, 1909.

E. Vacandard.

LÉON XIII. — Voir Papes contemporains, etc.

LÉONARD DE PORT-MAURICE. — Nommé dans le monde Paul Jérôme de Casanova, il était le fils d'un capitaine de vaisseau et naquit à Port-Maurice (d'où lui est venu son surnom) le 20 décembre 1677. Il fut envoyé jeune à Rome pour y étudier sous la direction de son oncle. Entré chez les frères mineurs de l'Observance, il y prit le nom de Léonard, fit profession, reçut l'onction sacerdotale, fut appliqué à l'enseignement, tomba dangereusement malade et dut aller dans son pays pour se rétablir près de sa famille. Là il fit connaître la dévotion du chemin de la Croix, demanda à la sainte

Vierge sa guérison et fit vœu de se consacrer aux missions s'il revenait à la santé. Cette faveur obtenue, il travailla avec un très grand succès à la conversion des pécheurs, en Toscane, en Corse et dans tout le reste de l'Italie, de 1709 à 1751. Retiré à Rome, au couvent de Saint-Bonaventure, il y mourut saintement le 26 novembre 1751. Pie IX l'a canonisé en 1867, et il a attaché cent jours d'indulgence à l'invocation : « Mon Jésus, miséricorde ! » que le saint avait souvent sur les lèvres et qu'il suggérait aux moribonds.

P. de Chérancé, *Saint Léonard de Port-Maurice*, Paris, 1903.

J. Baudot.

1. LÉONCE DE BYZANCE. — Il naquit et mourut dans cette capitale (485-543). De bonne heure, il embrassa la vie monastique. « Le but de tous ses travaux, écrit J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 387, 388, a été surtout de montrer comment les définitions d'Éphèse et de Chalcédoine s'harmonisaient ensemble... Ces explications très opportunes allaient dissiper le malentendu persistant qui existait entre catholiques, nestoriens et sévériens. Elles n'ont pas sans doute réussi complètement à le faire cesser, mais elles ont du moins apporté à la théologie de l'incarnation des aperçus nouveaux et les éléments d'un réel progrès. » — Œuvres dans *P. G.*, t. LXXXVI.

J. Bricout.

2. LÉONCE LE JEUNE. — Léonce naquit à Saintes vers 510, se distingua comme soldat dans la guerre contre les Visigoths. Il épousa Placidine, une descendante de Sidoine Apollinaire. A la mort de Léonce l'Ancien, le clergé et les fidèles de Bordeaux le choisirent comme évêque, vers 541. Dès lors il se sépara de son épouse qui vécut dans la continence et s'associa à toutes ses bonnes œuvres. Comme leurs biens étaient considérables, ils fondèrent et dotèrent des églises : on leur doit la reconstruction de l'église de Saint-Eutrope à Saintes. Léonce assista aux conciles de Paris de 551 et 557; il réunit en 562 à Saintes le concile de sa province et rétablit l'évêque Émère que son père avait déposé. Il mourut vers 564.

J. Baudot.

LÉONIDE (*Leonides*). — Philosophe chrétien Alexandrie, il donna le jour à Origène et veilla avec le plus grand soin sur l'éducation de cet enfant si bien doué. On raconte que, pendant le sommeil d'Origène, Léonide s'approchant de son lit lui découvrait la poitrine et la baisait avec respect comme un sanctuaire où résidait l'Esprit de Dieu. Lorsque, sous Septime-Sévère, Léonide fut arrêté comme chrétien, son fils eut voulu partager avec lui la gloire du martyre, pour l'arrêter, sa mère dut cacher ses vêtements. Cependant Origène écrivit à son père pour l'encourager à mourir pour Dieu. Léonide fut décapité en 202 et son nom est inscrit au martyrologe romain, le 22 avril.

J. Baudot.

LEOPARDI Giacomo naquit à Recanati en 1798. A huit ans, il savait l'italien, le latin, le grec, l'hébreu, le français, l'espagnol et l'anglais. A seize ans, il publiait une œuvre de haute érudition : la *Vie de Plotin*, traduite de Porphyre (1814); puis l'*Histoire de l'astronomie*, des commentaires philologiques sur l'*Iliade*, l'*Odyssée*, l'*Énéide*. Il se mettait en rapport avec des savants tels que Niebuhr, Boissonade, Bunsen et les étonnait par l'ampleur et la solidité de ses connaissances. En 1817, il publiait un *Essai sur les erreurs populaires des anciens*, qui le classait au premier rang des érudits catholiques. Mais bientôt le jeune savant perdait la foi. Mgr Baunard, dans *Le Doute et ses victimes*, a très bien analysé la crise d'âme qui prépara cette défection. G. Leopardi était un orgueilleux et un sensuel. La fortune modeste de ses parents ne lui permit pas de courir le monde comme il l'aurait désiré. Il en ressentit un amer chagrin, un ennui mortel qu'il essaya vainement d'apaiser dans le travail intellectuel. Ce travail, poussé avec une ardeur furieuse, compromit sa santé physique; « des habitudes solitaires » qu'on ne peut guère désigner de leur vrai nom, la ruinèrent complètement. Il tomba malade et sentit que son avenir était irrémédiablement compromis. Une sorte de rage le saisit, dont les premiers symptômes se manifestèrent dans la haine qu'il voua à sa famille et à son pays natal. Un moine apostat, Pietro Giordani, tourna cette rage contre la Providence et fit de Leopardi un incrédule et un pessimiste. Leopardi perdit toute espèce de foi : « foi en la vie future, foi en la vie présente, foi en l'avenir de l'humanité. » « Il ne se reposa que dans le désespoir universel. » Ce désespoir, il le chanta, ou plutôt il le cria dans les strophes sauvages de ses canzones, de ses odes et de ses sonnets : *A l'Italie*, *L'amour et la mort*, *La Résurrection*, *Le Genêt*, *L'Épouvante nocturne*, *Le Songe*, *Chant d'un pâtre de l'Asie à la lune*, *Les momies de Ruysch*, etc. Ces poésies sont d'une rare perfection, d'un lyrisme vibrant ; elles rendent un son si pathétique de sincérité dans la pensée et la souffrance qu'on est malgré soi touché, ému, qu'on plaint et qu'on admire à la fois le malheureux et génial poète. Mais ni la sympathie pour l'homme, ni l'admiration pour l'artiste ne doivent voiler les graves écarts de la pensée. Toutes ces poésies de Leopardi ne sont qu'un hymne continu au néant, un long blasphème contre la Providence, un interminable chapelet de sophismes déprimants. C'est du Byron plus concentré, moins éclatant, moins varié, moins fougueux, mais plus profond et tout aussi dangereux et faux. Leopardi a encore publié : *Operetti morali* (*Œuvres morales*) mis à l'Index en 1850, des *Paralipomènes sur la Batrachomyomachie* et des *Lettres*. Il mourut à Naples en 1837. M. F.-A. Aulard a traduit en 1880 ses *Poésies* et ses *Œuvres morales*.

Léon Jules.

LÉOPOLD (*Leopoldus*). — Léopold, fils de Léopold III, margrave d'Autriche, succéda à son père en 1096. Marié à Agnès, fille de l'empereur Henri IV, il en eut plusieurs enfants, notamment Frédéric, père de Frédéric Barberousse. Surnommé le Preux en raison de sa bravoure à la guerre, il s'adonna à la lecture des Livres saints et à la pratique des bonnes œuvres de concert avec son épouse. Ils fondèrent ensemble plusieurs monastères, et notamment celui de Notre-Dame de Neubourg, où Léopold fut inhumé après sa mort (15 novembre 1136). Innocent VIII l'a canonisé en 1845 et son nom est inscrit au martyrologe romain au jour anniversaire de son décès.

J. Baudot.

L'ÉPÉE (Abbé de), 1712-1789. — Né à Versailles, mort à Paris. Avocat, puis prêtre et chanoine de Troyes. Il revient à Paris, où il s'occupe de deux jeunes sourdes-muettes. Le succès qu'il obtient le décide à fonder une école de sourds-muets. Louis XVI le pensionne, et, après sa mort, il est exalté par l'Assemblée nationale comme un des grands bienfaiteurs de l'humanité. Son principal ouvrage est l'*Institution des sourds-muets par la voie des signes méthodiques* (1776). Il vivait avant Frœbel, et les principes qu'il expose dans son livre et qui « sont d'une psychologie admirable », ont, de plus, comme l'écrit J. de La Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris, 1916, p. 22, « l'immense avantage de n'être surchargés d'aucune utopie. »

J. Bricout.

LE PLAY Frédéric (1806-1882), fils d'un petit officier de douanes, naquit au village de La Rivière-Saint-Sauveur (Seine-Inférieure).

1. Ingénieur des mines, directeur des mines de

l'Oural, commissaire général aux Expositions universelles de 1852, 1855 et 1867, conseiller d'État, sénateur: telles sont les fonctions qui, extérieurement, constituent la vie publique de Le Play. Mais son œuvre originale et profonde, bien supérieure à tous ces titres et à ces honneurs, est dans ses travaux relatifs aux études sociales et dans la méthode qu'il employa avec une plus scientifique rigueur.

Il sortit à 21 ans de l'École polytechnique, puis entra à l'École des Mines avec le numéro 1. A la fin de 1829, au retour d'un premier voyage en Allemagne, un violent accident de laboratoire mit sa vie en danger, et le condamna à dix-huit mois d'inaction et de terribles souffrances. Ce fut l'heure de sa vocation sociale. L'esprit tout pénétré encore des impressions d'harmonie sociale et de paix qu'il avait rapportées de l'Allemagne du Nord, il ne trouvait à Paris que l'impression contraire. La révolution de 1830 venait d'éclater. Durant ses nuits d'insomnie, le bruit de la fusillade, des cris de mort et des chants de triomphe arrivaient jusqu'à lui et désolaient son cœur de français. Le Play prit alors la résolution de travailler désormais à guérir, autant qu'il était en lui, les maux sociaux de la France.

« Dix-huit mois de torture physique et morale, écrivait-il plus tard, opérèrent dans mon âme une transformation que n'aurait pas produite une vie entière de bonheur... Je fis vœu de consacrer chaque année six mois de voyage à mes études de métallurgie menées de front avec celles des familles et des sociétés. Je fus fidèle à cette résolution. » De 1829 à 1853, il fit chaque année ces voyages d'études de six ou sept mois, à travers toute l'Europe. Il étudiait les industries diverses et suivait dans ses moindres détails pratiques la vie des travailleurs. Il traça ainsi ces célèbres monographies, qui photographiaient, comme il disait lui-même, des types d'ouvriers et de familles. C'est après ces scrupuleuses observations qu'il publia les *Ouvriers européens* (1855), contenant 36 monographies d'ouvriers pris dans les conditions les plus variées, depuis le pasteur de l'Oural jusqu'au chiffonnier de Paris. Ses observations avaient porté sur 300 familles-types. L'ouvrage ne formait pas moins de six gros in-folio dont le premier était consacré tout entier à la méthode d'observation.

2. La gloire de Le Play est d'avoir d'abord restauré — nous ne disons pas : inventé — la *méthode d'observation*, à l'encontre des Saint-Simon et des Fourier qui imaginaient de chimériques projets de reconstruction sociale. N'est-ce pas un collaborateur de Louis Blanc qui disait : « Nous cherchons la formule de ce qui doit être, indépendamment du milieu social de la France et du monde. Rien de plus capital à nos yeux que cette exploration de l'idéal et même de l'utopie. »

Le Play a donc employé une méthode analogue à celle des sciences naturelles, non certes pour s'y arrêter et pour s'y enfermer, comme si pareille méthode appréhendait tout le réel, mais pour, de ces faits préalablement accumulés et observés, s'élever aux lois qui les régissent. On l'a appelé, peut-être avec un peu d'exagération, le Lavoisier de la sociologie, puisque Auguste Comte avait déjà jeté les bases de la méthode positive, qu'il eut d'ailleurs le tort de transformer en doctrine positiviste.

Sainte-Beuve l'a, sans doute plus justement, appelé « un Bonald scientifique, progressiste et rajeuni ».

Le Play vit, du premier coup d'œil, que la société se compose, non d'individus isolés et indépendants, mais de familles. L'individu isolé, c'est de la théorie et de l'idéologie; la famille, c'est le fait indéniable, solide et fécond en conséquences. La famille est donc la véritable unité sociale d'où il faut partir. Les familles qu'il choisira comme base de ses observations, ce seront les familles d'ouvriers et de paysans, parce qu'elles sont plus simples, qu'elles n'ont rien de faux ou de factice, qu'elles sont plus réceptives des influences du milieu et plus conservatrices des coutumes et des traditions de la race.

Avec les familles ouvrières, il observera aussi ce qu'il appelle *les Autorités sociales*, c'est-à-dire les hommes qui, dans chaque région ou milieu, inspirent respect et confiance par leur valeur intellectuelle ou morale ou par leur position sociale. Remarquons bien qu'il dit « dans chaque région et dans chaque milieu », et qu'ainsi il voit et affirme que chaque classe, chaque groupe, a ses autorités sociales, chargées d'élever et de transformer leur milieu. Le travail de formation et d'éducation ouvrière qui se fait de nos jours pour constituer ce qu'on nomme les élites correspond donc parfaitement à l'idée de Le Play.

3. En 1848 d'abord, puis plus tard en 1864, Le Play, ému par les menaces de troubles sociaux profonds qu'il prévoyait par delà l'apparente civilisation du second Empire, renonça à la science pure, pour faire, comme on dit aujourd'hui, de la science pour l'action. Il écrivit son livre, *La Réforme sociale en France*. Il y résumait les idées générales et les lois qui, d'après ses observations, font les peuples heureux et les nations prospères. Il y dénonçait les trois faux dogmes de 1789 : la croyance à la perfection originelle de l'homme, l'idée de l'infaillibilité personnelle que tous s'attribuent, et la croyance à l'égalité absolue. La racine du mal n'était donc pas dans les institutions, mais dans le cœur des hommes. Le remède est dans le Décalogue et dans le patronage des autorités sociales. Son immense travail sur les *Ouvriers européens* se terminait déjà par cette conclusion : « Tous les peuples ont prospéré en pratiquant les préceptes du Décalogue éternel; ils ont toujours souffert en les violant. »

Toutes ces idées furent développées dans d'autres études qui suivirent : *L'organisation du travail* en 1870, *La constitution essentielle de l'humanité* en 1880, *L'organisation de la famille*. Et, pour les répandre, il fonda les Unions de la paix sociale, puis en 1881, la revue *La Réforme sociale*.

Le Play a résumé presque toute sa réforme pratique dans le rétablissement des *trois formes du respect :* « Il faut restaurer « le respect de Dieu », c'est-à-dire la religion; « le respect du père », c'est-à-dire l'autorité paternelle et l'esprit d'obéissance; « le respect de la femme », c'est-à-dire le fondement des mœurs, lequel sera raffermi le jour où la mère sera rétablie dans son ministère essentiel, le foyer, et la jeune fille protégée contre la séduction. »

Aux trois formes du respect, il ajoutait les *six pratiques de la coutume :* permanence des engagements, entente complète touchant la fixation de salaire, alliance des travaux de l'atelier et des industries domestiques, rurales ou manufacturières, habitudes d'épargne, union indissoluble entre la famille et son foyer, respect et protection accordés à la femme. Il faut, disait-il aussi, au lieu de changer sans cesse nos lois écrites, comme nous le faisons stérilement depuis 1789, il faut « décider les classes dirigeantes de la nation à modifier leurs idées et leurs mœurs ». Quant à l'organisation politique, il aurait voulu qu'elle fût « démocratique dans la commune, aristocratique dans la province, monarchique dans la famille et dans l'État ».

Mais toujours il revenait à la famille et aux autorités sociales. « Si la classe ouvrière, disait-il, a perdu la notion de famille, c'est qu'elle a perdu le foyer familial. Aidons-la dans l'acquisition d'un nouveau foyer. » Et songeant aux chefs naturels du pays, il disait : « L'ère de régénération qu'on voulut inaugurer

en 1789 ne sera définitivement ouverte que le jour où l'esprit de devoir sera restauré chez les classes dirigeantes. »

« La France, disait-il encore, est le seul pays où l'esprit révolutionnaire ait accordé le droit de vote à la classe inférieure, sans se préoccuper en rien de l'élever à la propriété par le travail, l'épargne et le patronage. » Paroles profondes et qui n'ont pas cessé d'être d'actualité !

On a reproché à Le Play d'avoir quitté trop tôt le terrain de la science et d'avoir trop précipitamment tiré des conclusions sociales et morales. Comme si lui-même n'avait pas su qu'il n'avait fait que poser des jalons ! « Ce que j'ai écrit repose sur l'observation de 300 familles et il nous en faudrait des milliers. Notre science est dans cet état d'imperfection où serait la minéralogie si on n'avait analysé que 300 minéraux... Il faut créer une génération de jeunes observateurs qui continueront les voyages que j'ai faits de 1829 à 1863. » Lettre du 22 avril 1877. Ce qu'on pourrait lui reprocher peut-être c'est d'avoir trop exclusivement insisté sur le patronage, qui, si facilement, se transforme en paternalisme plus ou moins autoritaire, et pas assez sur l'association et l'organisation ouvrière. Mais que l'on songe que, de son temps, le droit d'association n'existait même pas encore, que l'Œuvre des cercles commençait seulement à développer son programme complet de reconstruction sociale intégrale, et que, d'ailleurs, Le Play ne prononça jamais une seule parole de contradiction contre l'école nouvelle qui allait compléter sa réforme, pas plus que contre l'école de l'abbé de Tourville qui allait compléter sa méthode.

Le fondateur de l'école de la Paix sociale a donc droit à notre reconnaissance, et pour son œuvre personnelle gigantesque, et pour les remarquables disciples qu'il forma, les Focillon, les de Ribbes, les Claudio Jannet, les Cheysson, les Delaire, les Demolins et tant d'autres. Si aujourd'hui tant de patrons ont des préoccupations sociales et fondent des œuvres et des institutions de prévoyance si utiles, c'est à l'esprit de Le Play que nous le devons, mais puissent-ils prolonger Le Play et ainsi lui rendre le meilleur de tous les hommages, en joignant à leur action bienfaisante la collaboration de leurs ouvriers et en comprenant la nécessité et la légitimité des organisations syndicales, distinctes mais unies dans des commissions mixtes, afin de réaliser la justice dans la fraternité chrétienne ! C'est l'esprit même de Le Play, qui alla jusqu'à dire un jour que le patronage devait tendre à se rendre inutile.

Paul Six.

LEROUX Gaston est né à Paris en 1868. Il est avec M. Maurice Leblanc un des fournisseurs les mieux achalandés du roman policier. *Le mystère de la chambre jaune*, *Le parfum de la dame en noir*, *Le fantôme de l'Opéra*, *Le fauteuil hanté*, *L'épouse du soleil*, *Rouletabille chez le Tsar*, *Le château noir*, *Les étranges noces de Rouletabille*, *Rouletabille chez Krupp*, *Confitou*, *L'homme qui revient de loin*, *Le capitaine Hyx*, *La bataille invisible*, *Balaôo*, etc., sont machinés et invraisemblables à souhait. M. G. Leroux connaît admirablement son métier, il a le tour de main qu'il faut et s'entend à piquer la curiosité du lecteur. Quant à lui donner satisfaction, s'il est un peu délicat, c'est une autre affaire. M. Gaston Leroux travaille pour le grand public et en vue du succès immédiat. Il atteint son but, c'est déjà quelque chose; il l'atteint sans recourir à « l'amorce de la luxure », comme disait Th. Gautier, et c'est déjà mieux; malheureusement, ses inventions rocambolesques risquent de détraquer les cervelles, surtout les cervelles d'enfants et de jeunes gens, et ceci gâte cela.

Léon Jules.

LE ROY Alexandre est né le 19 janvier 1851 à Saint-Sénier-de-Beuvron (Manche). Prêtre de la congrégation du Saint-Esprit (1876), après avoir été successivement professeur de rhétorique à Saint-Denis (Réunion), principal du collège colonial de Pondichéry, vicaire apostolique du Gabon, il devint, en 1896, supérieur général de sa congrégation, puis évêque d'Alinda, enfin archevêque de Carie. Ses séjours prolongés dans les différentes missions lui ont permis d'acquérir une grande connaissance des noirs et de leurs religions. Outre divers ouvrages *swahili* publiés à Zanzibar de 1884 à 1892, il a donné de pittoresques et vivants récits de missions : *D'Aden à Zanzibar*, *Le long des Côtes* (Afrique orientale), *A travers le Zanguebar*, *Au Kilima-N'djaro*. Ses deux ouvrages capitaux sont *Les Pygmées*, Paris, 1884-1894, et *La religion des Primitifs*, Paris, 1909. Dans un autre ordre d'idées, son *Credo*, Paris, 1914, constitue un excellent exposé de la religion chrétienne, court et substantiel, l'un des mieux compris pour la faire connaître et aimer même du dehors.

Dans ses ouvrages, et particulièrement dans *La religion des Primitifs*, dont le succès a été considérable, Mgr Le Roy s'est attaché à combattre, au nom de l'expérience et de l'observation, les systèmes et les théories hasardeuses sur la religion, sa nature et ses origines. Il a démontré que la religion des primitifs n'est ni la magie ni une mythologie; qu'elle ne se résume ni dans le fétichisme, ni dans le totémisme, ni dans l'animisme, ni dans le mânisme; qu'elle ne s'explique ni par la superstition, ni par l'évolution; qu'elle n'exclut pas, mais au contraire appelle une révélation primitive. Il a résumé lui-même ses vues principales dans les quelques lignes suivantes : « Tout se présente à nous comme si l'Espèce humaine, irradiant d'un point commun sur lequel elle aurait apparu, à une époque que la science est impuissante à fixer d'une façon précise, avait été mise en possession d'un fonds de Vérités religieuses et morales, avec les éléments d'un Culte, le tout prenant racine dans la nature même de l'homme, s'y conservant avec la Famille, s'y développant avec la Société, et donnant peu à peu — suivant les mentalités particulières à chaque race, sa portée intellectuelle, les conditions spéciales de sa vie, — ces formes à surfaces variées mais fondamentalement identiques que nous appelons les Religions, — Religions auxquelles, partout et dès le principe, se seraient attachés les Mythes, les Superstitions et les Magies, qui les vicient et les défigurent, en les détournant de leur objet. » *Religion des Primitifs*, p. 484. Cette belle synthèse mérite d'être retenue.

P. Fournier.

LESAGE Alain-René naquit à Sarzeau dans le Morbihan, en 1668. Ruiné par ses tuteurs, il vint à Paris, se fit recevoir avocat et finalement se donna à la littérature. Il est le premier de nos auteurs qui ait vécu de sa plume. Sa vie fut d'ailleurs la plus simple du monde. Il mourut à Boulogne-sur-Mer en 1747, chez un de ses fils qui était chanoine.

Il a beaucoup écrit : des pièces de théâtre, des traductions, des romans. La postérité n'a retenu que deux comédies et trois ou quatre romans. *Crispin rival de son maître* (1707) montre avec esprit et hardiesse un valet déguisé en grand seigneur. Avec plus de hardiesse encore et un esprit plus mordant, *Turcaret* (1709) met en scène un traitant voleur et brutal que gruge une coquette, grugée elle-même par un amant de cœur. Cette comédie causa quelque scandale dans le monde des financiers et des comédiens. Lesage n'écrivit plus désormais que pour le « théâtre de la foire », et ce qu'il écrivit ne vaut rien à aucun point de vue. Il se rattrapa sur le roman. *Le Diable boiteux* (1709) brode des « caractères » satiriques et des anec-

dotes parfois lestes sur un canevas fourni par le romancier espagnol Luis Velez de Guevara. *L'Histoire de Gil Blas de Santillane* parue en trois fois (1715, 1724, 1735) s'inspire de la littérature picaresque et aussi de Molière, de Furetière, de Boileau, mais sans copier personne. C'est le premier en date des romans réalistes et l'un des chefs-d'œuvre du genre. Il est un peu décousu, abonde en digressions inutiles, mais donne une peinture fidèle de ce que l'on appelle l'humanité moyenne, c'est-à-dire des gens qui n'ont d'autre idéal que de faire fortune aussi honnêtement que possible mais sont tout prêts à sacrifier leur conscience et à piétiner la morale si les circonstances les y poussent ou s'ils en espèrent quelque profit. Ces gens-là n'ont évidemment aucune conviction religieuse, aucun désintéressement, aucune vertu bien solide. Ce ne sont pas non plus d'affreux coquins, ce sont en tout des médiocres dont la peinture écœurerait si elle n'était relevée par la grâce du style, la finesse, la variété et la vérité des détails. Malgré ses réelles qualités, ce roman doit être rangé, comme l'a dit Louis Veuillot, dans la catégorie des « mauvais livres ». Il en est de même des autres romans de Lesage : *Les aventures de Guzman d'Alfarache* (1732), *Le bachelier de Salamanque* (1735), etc. Lesage, a-t-on dit, fait le trait d'union entre le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècle. Cela est vrai; mais il faut préciser que c'est uniquement par le style, l'art de la composition et la technique littéraire que Lesage continue le XVII^e^ siècle, et que, au point de vue moral, comme au point de vue religieux, il présage et il inaugure déjà le XVIII^e^ siècle impie, sensuel, insoucieux de tout ce qui n'est pas le plaisir et fort peu délicat sur les moyens de l'atteindre.

Léon Jules.

LESÊTRE Henri, né à Bourges le 11 février 1848, fut, au séminaire Saint-Sulpice, à Paris, le condisciple de celui qui devait être le cardinal Amette et il resta lié avec lui de la plus étroite amitié. Après avoir été vicaire, puis second et premier vicaire à Notre-Dame-de-Lorette, il devenait, en 1895, curé de Saint-Étienne-du-Mont. Il était, apparemment, dépourvu de grâce et d'aménité. « Que voulez-vous ? répondait-il à un ami qui lui en faisait l'observation· Ce n'est pas de ma faute, si *on* a été taillé avec une serpette. » « A ce trait, ajoute Mgr Baudrillart qui l'a rapporté, on reconnaît et sa modestie et son esprit. »

L'abbé Lesêtre, qui fut très serviable et ne négligea aucunement son ministère paroissial, trouva le temps d'écrire de nombreux et utiles ouvrages.

Pour le grand commentaire de la Bible dite de Lethielleux, il écrivit *Job*, les *Proverbes*, *l'Ecclésiastique*, la *Sagesse*, les *Psaumes* (volume particulièrement apprécié); en collaboration avec l'abbé Trochon, il composa, en 3 vol., l'*Introduction à l'étude de l'Écriture sainte*. Au *Dictionnaire de la Bible*, il donna de multiples articles. Sur le Nouveau Testament et les origines chrétiennes, il publia : *L'Évangile d'après les quatre évangélistes*, *Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son saint Évangile*, *La sainte Église au siècle des Apôtres*, *La clé des évangiles*. Ce dernier opuscule est toujours fort utilisé par les prêtres et les fidèles. Il en est de même de son *Histoire sainte*, de *La foi catholique* et de ses deux volumes de la collection « Les Saints » : *Sainte Geneviève* et *Saint Henri*. D'autres ouvrages pourraient être cités : *La paroisse*, etc. Et aussi, de nombreux articles parus, soit dans la *Revue du Clergé français*, soit dans la *Revue pratique d'apologétique : Récits de l'Histoire sainte*, par exemple, si justement remarqués.

M. Lesêtre était consulteur de la Commission biblique et faisait partie de plusieurs commissions du diocèse de Paris.

Le 25 mars 1914, il avait prêché, le soir, dans sa paroisse. Le lendemain, on le trouva mort dans son lit. Il était allé se reposer, en Dieu, de son constant et pieux travail.

J. Bricout.

LESNE Émile, prélat de la maison de Sa Sainteté, né à Cambrai le 13 octobre 1870. Ordonné prêtre en 1895; professeur au collège Saint-Jean de Douai, puis à la Faculté libre des Lettres de Lille; recteur, depuis 1919, de notre Université catholique du Nord. Parmi ses principaux ouvrages, il faut mentionner : *La hiérarchie espagnole* (1905); *L'origine des menses dans le temporel des églises* (1910); *Evêché et abbaye, les origines du bénéfice ecclésiastique* (1913); surtout l'*Histoire de la propriété ecclésiastique*, dont le t. I se rapporte à l'époque romaine et mérovingienne (1910), et les fascicules 1 et 2 du t. II ont pour sous-titres : *Les étapes de la sécularisation des biens d'Église du huitième au dixième siècle* (1922) et *Le droit du roi sur les églises et les biens d'Église* (1926). Mgr Lesne applique dans ses ouvrages l'excellente méthode que suivait son illustre parent Fustel de Coulanges. Aussi, comme l'écrit M. A. Léman dans la *Vie catholique* du 30 janvier 1926, p. 9, on ne sait ce qu'il faut le plus apprécier chez lui, ou « la science très étendue qui ne laisse rien perdre de ce qui peut révéler quelque chose de nouveau, ou le sens critique très exercé qui ne retient rien qui ne soit certain, ou, enfin, cette extraordinaire clarté dans l'exposition qui rend intéressant un sujet des plus ingrats. »

J. Bricout.

LESSING Gotthold-Ephraïm naquit à Kamenz (Saxe) en 1729. Après de bonnes études à l'école de Meissen et à l'université de Leipzig, il se donna tout entier à la littérature. Il fit de la critique, du théâtre, des fables et de la théologie. Son caractère indépendant, frondeur, agressif, son humeur caustique et sa verve narquoise lui suscitèrent de nombreuses querelles dont il sortit presque toujours avec avantage. Il eut une vie agitée, mais trouva enfin le repos et un asile sûr auprès du prince héritier de Brunswick qui le nomma bibliothécaire à Wolfenbuttel (1769). Il mourut en 1781.

Son œuvre théâtrale est très mêlée et de qualité secondaire. *Damon* (1747), *Le jeune savant* (1747), *Le Misogyne* (1748), *Les Juifs* (1749) révèlent un talent qui se cherche. *Miss Sara Sampson* (1755) est « la première tragédie bourgeoise de l'Allemagne »; *Philotas* (1759), un drame d'allure romantique assez bien venu. *Minna de Barnhelm* (1767) flatte avec une partialité déplaisante l'orgueil prussien. On y sent comme une première ébauche de l' « hubris » teutonne. A noter que le personnage le plus antipathique de la pièce est un français, le lieutenant Riccaut de La Marlinière. *Emilia Galotti* (1772) est un drame classique savamment agencé mais froid. *Nathan le Sage* (1779) n'a de dramatique que la présentation : dans le fond, c'est un plaidoyer pour l'indifférence en matière de religion, ou, comme on se plaît à dire dans le monde philosophique, pour la « tolérance ».

Lessing publia en 1759 ses *Fables* qui eurent un succès que le temps n'a pas confirmé. Lessing se moquait de La Fontaine qui, disait-il, n'est qu'un « conteur », qui perd son temps et sa peine à « égayer » ses fables, au lieu qu'un fabuliste sérieux va droit au fait, c'est-à-dire à la moralité. Ésope est le maître du genre parce qu'il ne dit que le nécessaire. On doit l'imiter. Pour son compte, il l'imite si bien qu'il a l'air de faire une démonstration algébrique.

Il est beaucoup plus à son affaire et bien mieux inspiré dans la critique. Son *Vademecum pour le pasteur Lange*, sa *Bibliothèque dramatique* (1754-1758), ses *Lettres sur la littérature contemporaine* (1759-

1765), sa *Dramaturgie de Hambourg* (1767-1768), surtout son *Laokoon*, son œuvre capitale, renferment des pages admirables de vigueur et de netteté, des aperçus qui étaient alors nouveaux et qui sont justes, par exemple la distinction qu'il fait entre les procédés de la peinture, de la sculpture et de la poésie, et la réfutation qu'il entreprend du mot mal compris d'Horace *ut pictura, poesis*, « la poésie est comme une peinture » ou mieux encore, d'après un axiome attribué à Simonide, « la peinture est une poésie muette et la poésie est une peinture parlante. » Lessing établit avec une impitoyable logique que ce mélange des genres n'a aucun bon sens puisque le peintre et le sculpteur visent à la synthèse et que le poète procède par l'analyse. A côté de ces excellentes leçons, il y a bien des incompréhensions, bien des partis pris, bien des injustices. Lessing méconnaît la valeur non seulement de La Fontaine, mais de Corneille et de toute la tragédie française; il met Destouches au-dessus de Molière, il place Diderot au-dessus de tous les écrivains qui depuis Aristote ont étudié le théâtre. Ce brillant polémiste n'est donc pas un guide sûr. Il l'est en matière religieuse moins qu'ailleurs. Quoiqu'il fût le fils d'un pasteur et qu'il eût étudié la théologie, il ne semble pas qu'il ait eu jamais beaucoup de foi. Sur la fin de sa vie il fut ouvertement du « parti des lumières ». Les six *Fragments d'un anonyme* (1774-1777) attaquent la révélation et tournent en ridicule les miracles tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Ils furent réfutés par le pasteur Goeze : Lessing répliqua par les onze pamphlets de l'*Anti-Goeze* (1777) où se trouvent en germe toutes les négations de la critique rationaliste des Livres saints. Pour couronner son œuvre, il publia une apologie de la franc-maçonnerie : *Ernst et Falk*, puis une série d'aphorismes en faveur d'une espèce de religion naturelle : l'*Éducation du genre humain*. Ce dernier ouvrage et les *Fragments d'un anonyme* furent mis à l'Index en 1835 dans l'édition de la « Religion saint-simonienne », mais il est bien évident que les autres ouvrages religieux de Lessing et son *Nathan le Sage* tombent sous le coup des règles générales et doivent être prohibés.

Léon Jules.

LESSIUS ou **LEYS** **Léonard** naquit en 1554 à Brecht, près d'Anvers, et mourut en 1623 à Louvain. Admis en 1572 dans la Compagnie de Jésus, il professa d'abord la philosophie à Douai, puis, de 1585 à 1600, la théologie au scolasticat de Louvain. Dès le 9 septembre 1587, les docteurs de Louvain, bientôt soutenus par ceux de l'Université de Douai, censuraient un certain nombre de ses propositions soit sur l'inspiration de la sainte écriture, soit sur la grâce. Les propositions sur l'Écriture sont contestables et ont besoin, pour être tolérées ou admises, d'être interprétées bénignement. Mais, pas plus que celles sur la grâce, elles n'ont jamais été blâmées par le Saint-Siège, qui, au contraire, cassa la censure de Louvain. Voir E. Mangenot, *Inspiration de l'Écriture*, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 2135-2145; P. Bernard, *Lessius*, *ibid.*, t. IX, col. 454, 455. Lessius a laissé de nombreuses et importantes publications, notamment sur la grâce efficace, sur la justice et les autres vertus cardinales, sur les perfections de Dieu, sur le souverain bien et l'éternelle béatitude de l'homme; contre les athées et les indifférents, contre les protestants et les anglicans. Son *De perfectionibus moribusque divinis*, Anvers, 1620, le plus connu de ses ouvrages, a été plusieurs fois réédité au XIX^e^ siècle; son *Quæ fides et religio sit capessenda*, Anvers, 1609, écrit contre les protestants, traduit dans presque toutes les langues de l'Europe et même en arabe, est reproduit au t. III du *Cursus theologiæ* de Migne.

J. Bricout.

1. LESUEUR **Daniel**, pseudonyme de Jeanne Loiseau, dame Lapauze, naquit à Paris en 1860. Elle a composé de très nombreux romans de mœurs : *Marcelle; Haine d'amour; Invincible charme; Nietzschéenne*, le plus célèbre; *Au tournant des jours*, etc.; des romans feuilletons : *Mortel secret;* le *Masque d'amour; Calvaire de femme*, etc., qui ont eu un immense succès; des drames : *La Fiancée*; *Hors du mariage; Masque d'amour*, etc. Tous ces ouvrages sont correctement composés, écrits dans un style élégant, intéressants certes et même passionnants, mais on n'y relève aucun de ces caractères de force, d'originalité ou d'invention par quoi se décèlent les maîtres. Au point de vue moral et religieux, Daniel Lesueur se tient dans une honnête moyenne, si j'ose dire. Elle a trop de conscience et de bon sens pour prêcher le mal, elle n'a pas assez d'esprit religieux pour parler chrétiennement. Et puis elle est ardemment féministe. L'Académie française a couronné ses poésies, *Fleurs d'avril*, *Sursum corda*, *Rêves et visions*, quelques-uns de ses romans et sa traduction de Lord Byron. Elle est morte en 1921.

Léon Jules.

2. LE SUEUR **Eustache** (1616-1655), peintre français, naquit et mourut à Paris. Son père était tourneur sur bois, d'autres disent sculpteur. Il entra de bonne heure dans l'atelier de Simon Vouet, où il fut le condisciple de Mignard et de Le Brun.

Très influencé par son maître, il étudia aussi les grands italiens d'après les tableaux qu'on en pouvait voir à Paris, et acquit bientôt une science, une correction, ainsi qu'une grâce suave et pure, qui font de lui un grand peintre malgré un coloris assez terne, aujourd'hui peu apprécié. C'est surtout, d'ailleurs, lorsqu'il se dégage des influences subies pour suivre librement son inspiration, qu'il atteint au plus beau caractère. Ses œuvres se distinguent alors par une tendresse et une simplicité pleines de charme dans le sentiment religieux.

Les vingt-deux tableaux de sa *Vie de saint Bruno*, peints sur bois pour les chartreux de Luxembourg — maladroitement réparés et rentoilés depuis — décèlent la plus sincère piété en même temps que l'amour de la nature. Ils furent exécutés au cours d'un séjour que fit le peintre chez les bons religieux ses protecteurs. Sans doute est-ce chez eux qu'il trouva ces expressions émues, recueillies, parfois même d'un céleste ravissement, mais toujours justes et dépouillées d'emphase.

Le Sueur peignit aussi une *Vie de saint Benoît*, dont l'*Apparition de sainte Scholastique à saint Benoît*, au Louvre, est une belle œuvre personnelle et sincère; un *Christ portant sa croix* où se remarque une figure de sainte Véronique attachante et d'un naturalisme gracieux; le *Saint Bernard* de l'église Saint-Nicolas du Chardonnet; le *Christ* bénissant de Bruxelles, et de nombreuses toiles religieuses que l'on retrouve dans les églises et les musées. Il travailla à la décoration du Louvre, de Saint-Étienne-du-Mont, de nombreux hôtels, dont le plus célèbre est celui du président Lambert de Thorigny dans l'île Saint-Louis. Il y peignit le cabinet de l'Amour, la salle des Muses et le cabinet des Bains. Ces ensembles, aujourd'hui au Louvre, affirmèrent ses dons de douceur et de grâce à côté de la vigueur de l'*Hercule* de Le Brun, son rival, qui travaillait aussi à l'hôtel Lambert et dont la jalousie lui fut souvent pénible.

Un *Saint Paul guérissant les malades* peint en 1649 pour Notre-Dame passa longtemps pour le chef-d'œuvre de Le Sueur; c'est cependant une de ses productions les moins personnelles. Comme dans certains *Christs* ou certaines *Vierges* de cet artiste au génie inégal, l'influence de Raphaël et de Poussin, un académisme assez froid, y semblent paralyser d'heureuses

qualités. C'est ailleurs qu'il faut l'étudier, par exemple devant *Saint Bruno*.

Eustache Le Sueur mourut paisiblement dans sa maison de l'île Saint-Louis en 1655.

Vitet, *E. Le Sueur*, Paris, 1853.

Carletta DUBAC.

LETTONIE. — Les États baltes, Esthonie, Lettonie et Lithuanie, furent d'abord soumis aux Danois, puis aux Russes, puis passèrent sous la domination des chevaliers Porte-glaives, association de chevaliers allemands fondée au début du XIII^e^ siècle par l'évêque de Riga et qui fusionna au siècle suivant avec les chevaliers teutoniques. Ceux-ci, longtemps maîtres de toute la côte entre Dantzig et le golfe de Finlande, ont laissé de nombreuses traces de leur domination : forteresse, murailles, églises ogivales. Ces provinces furent conquises par les Suédois, enfin annexées par Pierre le Grand (1721). Des colons vinrent de Brandebourg, de Poméranie et de Prusse s'emparer des terres ou faire du commerce à Libau, Reval, Mittau, Dorpat et surtout Riga. C'est ce qui explique que l'allemand soit la seule langue parlée dans les villes. L'influence de cette aristocratie allemande était considérable jusqu'à la Grande Guerre, qui détacha de l'empire russe les trois républiques baltes.

Comprise entre l'Esthonie au Nord et la Lithuanie au Sud, la Lettonie ou Latvia se compose des anciens gouvernements russes de Latgale, de Courlande et de Livonie. Cette république, constituée en novembre 1918, a une étendue de 65 790 kilomètres carrés, avec 1 850 000 habitants. Les Lettons sont des slaves, proches parents des Lithuaniens, tandis que l'Esthonie est peuplée par une race d'origine finnoise. La population est relativement homogène, avec 80 0/0 de Lettons, 9 de Russes, 5 de Juifs, 2 d'Allemands.

Riga (270 000 habitants), capitale, située à l'embouchure de la Duna, ancienne ville hanséatique, débouché naturel et entrepôt de la Pologne et de la Russie, est le premier port du monde pour l'exportation du bois. Le pays est agricole (exporte le beurre et le lin) plus qu'industriel (industrie du lin et du coton).

La religion dominante est le protestantisme luthérien. Riga est un archevêché dépendant directement du Saint-Siège. Fondé en 1200 comme évêché de Livonie, archevêché peu après, supprimé en 1566, restauré en 1918. La cathédrale est l'église Saint-Jacques construite *pro paganis* en 1225, occupée par les luthériens de 1522 à 1582 et rendue aux catholiques par Étienne Batori, roi de Pologne, redonnée aux protestants par Gustave-Adolphe, roi de Suède, allié du roi de France, restituée définitivement aux catholiques pour être leur cathédrale par le concordat du 20 juin 1922. Les membres du gouvernement latvien, les députés de la Diète et les représentants diplomatiques des pays catholiques assistèrent à la cérémonie d'inauguration présidée par le délégué apostolique (4 mai 1924).

La constitution apostolique du 9 juin donne au diocèse les limites politiques du pays. Il y avait, en 1918, 506 509 catholiques, 7 doyennés, 71 paroisses, 105 prêtres séculiers, 14 séminaristes à Vilna. Il n'est pas douteux que la liberté retrouvée par le pays n'ait permis d'augmenter ces chiffres.

René HEDDE.

LÉVITATION. — On distingue une double sorte de lévitation. Il y a celle des objets, tables, chaises, meubles, etc., qui seraient soulevés sans contact apparent : il en sera question à l'art. SPIRITISME. Il y a la lévitation des personnes : elle s'exerce sur le corps qu'elle tient suspendu en l'air ou élève dans l'espace en dehors de toute action mécanique visible. C'est à peu près ce que les anciens mystiques désignaient par le terme de *Raptus corporis*, Rapt corporel. On l'appelle encore *extase ascensionnelle*.

Nombreux sont les cas de rapt relevés dans la vie des saints : sainte Thérèse, saint Pierre d'Alcantara, saint Thomas d'Aquin, saint Philippe de Néri en furent favorisés. Un tableau de Murillo a immortalisé le prodige survenu au frère Diégo d'Alcala, cuisinier de son couvent, qui est surpris en extase tandis que les anges le remplacent à la cuisine. Pareil fait est raconté de sainte Zite, servante à Lucques. Étonnant entre tous fut, en ce genre, saint Joseph de Cupertino qui passa en l'air une partie de sa vie. Il convient d'en rapprocher, si les témoignages sont authentiques, la mère Véronique du Cœur de Jésus (1825-1883), fondatrice des sœurs victimes du Sacré-Cœur, qui passait souvent la matinée en extase; et aussi la sœur Marie de Jésus crucifié, religieuse carmélite converse, grecque-melchite, morte en odeur de sainteté au Carmel de Bethléem (1878). Après le P. Pierre Estrate, le P. Buzy rapporte (1922) que, dans les dernières années de sa vie, elle éprouva souvent le phénomène de la lévitation : huit fois, devant ses compagnes, elle fut transportée à la cime d'un tilleul, où elle demeura chantant en extase; elle descendait au commandement de l'obéissance *Vie*, par le P. Prévot. — Il est dit aussi de Gemma Galgani, la séraphique vierge de Lucques, morte en 1903, qu'il lui arriva d'être soulevée jusqu'au crucifix appendu au mur de la salle à manger. — Au procès apostolique pour la cause du curé d'Ars, le chanoine Gardette, aumônier du Carmel de Chalon-sur-Saône, a porté ce témoignage sous la foi du serment: — « Mon frère, curé de Saint-Vincent de Chalon-sur-Saône, se trouvait un jour à Ars avec moi. Le soir, pendant que le serviteur de Dieu faisait la prière, nous nous plaçâmes en face de la chaire. Vers le milieu de ce pieux exercice, tandis que M. Vianney récitait l'*acte de charité*, mon frère, qui a de très bons yeux, le vit s'élever peu à peu jusqu'à ce que ses pieds fussent au-dessus du rebord. Son visage était transfiguré et encerclé d'une auréole. Mon frère regarda autour de lui et n'aperçut d'émotion chez aucun des assistants. Il garda le silence, mais une fois sorti de l'église, il ne put tenir secret le prodige qu'il avait eu sous les yeux : il le racontait hautement, avec enthousiasme. » *Le curé d'Ars*, par l'abbé Francis Trochu, nouvelle édition, Lyon-Paris, 1926, p. 635.

Que ce rapt s'opère par le ministère des anges, ou que le corps perde de sa pesanteur, ou plutôt qu'il soit soulevé par une force qui s'oppose à la pesanteur même, selon ce que dit sainte Thérèse qui assure avoir parfois senti sous ses pieds des forces étranges auxquelles elle ne pouvait résister, — voir art. EXTASE, t. III, col. 138, — il y a là une faveur de Dieu agissant pour des fins voulues, une participation anticipée au don d'agilité des corps glorifiés.

L'esprit mauvais a parfois eu pouvoir de mimer ces rapts. Tel le cas de Simon le magicien élevé dans les airs, mais précipité par terre à la prière de l'apôtre saint Pierre, ainsi que le racontent les premiers auteurs ecclésiastiques. Il s'est aussi parfois joué du corps des possédés ou de certains pieux personnages. Si ce qu'on raconte des sorcières emportées au sabbat est authentique, ce serait des cas de lévitations diaboliques.

Y a-t-il des lévitations naturelles? Dans son *Traité de métapsychique*, p. 716-723, Charles Richet, après avoir énuméré quelques lévitations mentionnées dans l'histoire des saints, en arrive aux cas observés par divers expérimentateurs du XIX^e^ siècle sur des médiums ou des sujets anormaux. Il se montre singulièrement hésitant ou sagement prudent. « Expérimentateurs de bonne foi, mais certainement crédules;... les lévita-

tions ne peuvent rentrer encore dans les vérités démontrées;... ce sont des cas de télékinésie, c'est-à-dire d'une force mécanique inconnue, sur la matière; seulement on ne voit pas bien quel est le point d'appui de la force;... comment constater les conditions du phénomène s'il se passe dans l'obscurité ?... un médium, si peu acrobate qu'il soit, sera parfaitement capable de donner à des assistants crédules l'impression qu'il est transporté sur une table par une force surnaturelle. » Eusapia Paladino n'a jamais présenté que des lévitations incomplètes. On cite l'exploit étonnant de Douglas Home qui aurait passé d'une fenêtre à une autre, par le dehors, sans point d'appui.

En somme, dans les exemples mis au compte des médiums, ou la lévitation ne se maintient que quelques instants, ou elle présente les caractères d'une acrobatie foraine; toujours elle se passe dans des conditions qui en empêchent le contrôle rigoureux.

Nous sommes loin des rapts de saint Pierre d'Alcantara, de saint Diego d'Alcala, de saint Joseph de Cupertino.

Benoît XIV s'abstient, d'ailleurs, de faire de l'extase isolée un signe certain de sainteté. « C'est surtout la conduite même de celui qui est sujet à l'extase qui fera juger si celle-ci est divine. » Ouvrage cité, n° 7.

Benoît XIV, *De canon.*, l. III, c. XLIX; A. Poulain, *Des Grâces d'oraison*, 10e édit., Paris, 1922, p. 582-586.

Lucien ROURE.

LIBÉRALES (ASSOCIATIONS DES PROFESSIONS). — Ces associations, qui ont tant de raison d'être et qu'il faut développer de plus en plus, sont déjà assez nombreuses. Parmi les principales, on se bornera à mentionner :

La Confédération professionnelle des intellectuels catholiques et l'Association de la Semaine des écrivains catholiques (voir INTELLECTUELS CATHOLIQUES);

La Corporation des publicistes chrétiens, 11, rue du Pré-aux-Clercs, Paris (7e), dont M. Georges Goyau est le président, et le P. Janvier, l'aumônier;

Les Professeurs catholiques de l'Université, 71, rue Molière, Lyon, groupés autour du Bulletin qui porte leur nom et qui fut fondé, en 1911, par un universitaire converti, Joseph Lotte (tué à la guerre). Les adhérents de ce groupement étaient un millier environ en 1920;

Les Catholiques français de l'enseignement public, 30, rue Barbet-de-Jouy, Paris (7e). Les membres de cette association fondée en 1918, étaient en 1920, de 200 à 300;

Les Instituteurs et Institutrices catholiques de l'enseignement primaire public, 19, rue du Gazomètre, Lyon, et 117, rue de Rennes, Paris (6e), groupés autour du Bulletin qui porte ce titre. Le premier en date et le plus important des groupements de l'enseignement primaire public. 3 000 adhérents en 1925;

Les Davidées (voir ce mot);

La Société Saint-Jean, 13, rue de l'Abbaye, Paris (6e), fondée en 1872, reconnue d'utilité publique en 1878. Elle se préoccupe, à la fois, d'aider et de stimuler les artistes et d'élever l'art à Dieu. Pour atteindre ce but, elle emploie des moyens variés : bulletin périodique et publications diverses, assemblées intimes ou congrès, concours, expositions. Cette Société comptait, en 1920, presque 400 membres, artistes, amateurs, critiques d'art, tous catholiques;

Les Catholiques des Beaux-Arts, 15, impasse Garnier (131, rue de Vaugirard), Paris (15e). Fondée peu de temps avant la guerre, l'association réunit des élèves de l'École des Beaux-Arts, du Conservatoire, de la *Schola cantorum*, etc., pour les arracher à leur isolement et les élever, dans leur vie et dans leur art, vers l'idéal chrétien;

L'Arche, 202, boulevard Saint-Germain, Paris (7e), et l'Atelier d'art sacré, 8, rue Furstenberg, Paris (6e), ne groupent que des artistes catholiques;

Les Amis de l'art liturgique, 174, rue de Vaugirard, Paris (15e), société présidée par Mgr Batiffol;

La Fédération pour la défense artistique et morale du Théâtre de France, et les Confrères de Saint-Genest (association spirituelle d'acteurs), constitués également, en 1926, par M. Georges Le Roy, sociétaire de la Comédie-Française;

La Société médicale de Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien, dont le secrétaire général est le docteur Ferrand, 74, rue de l'Université, Paris (7e) (voir MÉDECINS CATHOLIQUES);

L'Union sociale d'ingénieurs catholiques, 368, rue Saint-Honoré, Paris (1er), syndicat légalement constitué, rassemble plus de quatre mille ingénieurs, stagiaires et élèves-ingénieurs, à Paris et en province. S'instruire au point de vue religieux, technique et social, s'entr'aider, favoriser l'enseignement professionnel et l'apprentissage, soutenir des réformes et des institutions utiles, etc., tel est leur programme.

Ces diverses associations exercent une influence salutaire, et il faut souhaiter que, le nombre de leurs adhérents s'accroissant, leur action augmente d'année en année.

J. BRICOUT.

1. LIBÉRALISME. — Ce mot français désigne, chose étrange, une des erreurs les plus graves de notre temps, et aussi une certaine largeur de vues, et une généreuse bonté, et encore le goût pour la liberté civile et politique et pour ce qu'on nomme les assemblées parlementaires. C'est dire les malentendus dont il fut et est encore l'occasion, chacun le prenant dans un sens différent.

Mettons de suite hors de cause les deux dernières significations du mot. L'Église, en effet, ne condamne évidemment pas la générosité, la bonté, la largeur d'esprit, qu'elle favorise au contraire. Elle ne condamne pas non plus la liberté légitime, puisque c'est elle qui a arraché la conscience humaine à l'emprise de l'État païen. Enfin l'Église n'a jamais visé les institutions parlementaires elles-mêmes que les peuples modernes affectionnent particulièrement. L'illustre évêque de Poitiers, Mgr Pie, dont on ne suspectera pas le témoignage en pareille matière, a écrit (1863) : « Certains esprits sont toujours sous le coup de cette préoccupation, que toute revendication du christianisme social implique une attaque aux institutions nouvelles, principalement au gouvernement parlementaire et une aspiration au retour vers le régime absolu. Rien de plus gratuit... Tous les modes de gouvernement, avec des avantages et des inconvénients relatifs, sont cependant acceptables en eux-mêmes. Nous ne leur demandons le sacrifice de rien autre chose, sinon de leur indifférence à la foi ou de leur opposition à la loi divine. »

Cette première élimination nous permet d'élucider plus facilement le problème. I. Définition générale du libéralisme. II. Le libéralisme religieux. III. Le libéralisme philosophique. IV. Le libéralisme politico-social. V. Le libéralisme économique. VI. Réflexions et conclusions.

I. DÉFINITION GÉNÉRALE. — L'homme est doué de liberté, et en même temps il est fait pour vivre en société où l'autorité est indispensable. Inévitablement, ces deux forces, la liberté et l'autorité, se rencontrent donc, et toute l'histoire est faite de leurs accords fragiles ou de leurs conflits douloureux. Toutes deux sont nécessaires, mais toutes deux ont tendance à empiéter sur le terrain voisin; mal leur en prend d'ailleurs, car les réactions arrivent, et l'on passe alors des régimes d'autorité aux régimes de liberté, ou des régimes de

liberté aux régimes d'autorité : ainsi va le monde. C'est bien le cas de répéter ici la pensée de Joseph de Maistre : que la Providence prêche toujours un sermon en deux points ; elle dit aux grands d'éviter les abus d'autorité parce que les abus amènent les révolutions, et elle dit aux petits d'éviter les révolutions parce qu'elles ne font souvent que remplacer des abus par d'autres parfois plus graves. Ajoutez à cela les efforts des sophistes qui profitent des abus pour répandre de fausses doctrines, et compliquent et aussi éternisent les agitations sociales en mêlant les luttes d'idées aux luttes passionnées des intérêts.

Qu'est-ce donc que le libéralisme ? C'est la proclamation, comme thèse, de l'absolue liberté : 1° des individus vis-à-vis des sociétés et des autorités ; 2° des sociétés elles-mêmes vis-à-vis des principes supérieurs de justice et de morale, et surtout vis-à-vis de la grande société religieuse, chargée de les prêcher et de les appliquer, l'Église catholique. Être religieux et social, l'homme est, en effet, uni à Dieu et à la société. Briser ce double lien qui est son honneur et qui conditionne sa vie, pour revendiquer une folle indépendance, c'est l'erreur du libéralisme individualiste, selon le mot fameux de J.-J. Rousseau : l'homme est bon, la société le déprave. Les sociétés, de leur côté, sont subordonnées à l'ordre moral, à Dieu, et à la société qui le représente ici-bas. Briser ces liens, c'est l'erreur du libéralisme social.

Et telle est l'erreur moderne, partout répandue, surtout depuis plus d'un siècle et demi.

Ce poison subtil va s'insinuer dans toutes les veines du corps social, et, suivant les parties vitales qu'il va gangréner, il prendra différents noms. Le génie observateur de Léon XIII a bien vu ce phénomène du mal envahissant toutes les parties du corps social, et il l'a noté dans l'encyclique *Immortale* sur la Constitution chrétienne des États. Le libéralisme avec Luther s'attaque « d'abord à la religion chrétienne et la bouleverse », *Cum primum religionem christianam miscuissent.* « Par une pente naturelle, il passe à la philosophie, » *Mox naturali quodam itinere ad philosophiam.* « De la philosophie il va empoisonner tous les degrés de la société civile ; » *A philosophia ad omnes civilis communitatis ordines.* « Des régions de la politique, il descend enfin dans la sphère voisine de l'ordre économique, » *A rationibus politicis in œconomicorum cognatum genus.* Sous la conduite du grand pape, essayons donc de suivre ce long développement de l'erreur libéraliste ; nous la verrons tour à tour, pour une vaine chimère d'absolue indépendance, sacrifier, dans l'ordre religieux la révélation et la grâce, dans l'ordre philosophique la vérité et la raison, dans l'ordre social les organismes mêmes qui le constituent, dans l'ordre économique la justice et la vraie liberté.

II. Le libéralisme religieux. — C'est Luther qui osa proclamer et appliquer, d'une manière restreinte cependant, le libéralisme religieux. L'ordre normal c'est que l'homme s'unisse à Dieu par Jésus-Christ, et à Jésus-Christ par son Église. Luther, prétextant les abus qui désolaient alors l'Église, déclara que, celle-ci étant devenue Babylone, on devait s'unir directement à Jésus-Christ. Le principe fatal posé, les disciples vont aller plus loin que le maître. Pourquoi cet intermédiaire même du Christ ? Ne peut-on s'unir à Dieu directement et librement ? D'autres ajoutent bientôt : Pourquoi donc s'unir à Dieu ? Pourquoi cet intermédiaire entre l'homme et ses nobles aspirations ? Le vrai Dieu, c'est l'homme ! Ainsi, dit Léon XIII, « égarés par leur erreur, ils transfèrent à la nature humaine cet empire dont ils prétendent dépouiller Dieu. D'après eux, c'est à la nature qu'il faut demander le principe et la règle de toute vérité. » Encycl. *Sapientiæ christianæ.* Dès les premiers temps de la Réforme, les apologistes catholiques avaient annoncé l'aboutissant logique et fatal du rejet de l'Église. « Dès que vos auteurs ont paru, disait Bossuet aux protestants, on leur a prédit qu'en ébranlant la foi des articles déjà reçus et l'autorité de l'Église et de ses décrets, tous jusqu'aux articles les plus importants, jusqu'à celui de la Trinité, viendraient l'un après l'autre en question. » *Premier Avertissement aux Protestants.* — Voir Libéralisme religieux.

III. Le libéralisme philosophique. — La philosophie est la reine des sciences. C'est d'elle que dépend en grande partie leur sage direction et utilisation. Mais ce n'est pas une reine solitaire et absolue. Au-dessus d'elle, il y a une science plus haute, et comme une philosophie divine, avec laquelle elle doit avoir des rapports. La lumière de la révélation, en effet, quoique étant extrinsèque à l'homme, éclaire d'un jour plus certain et plus universel même les vérités de l'ordre naturel et fait que la raison marche ainsi d'un pas plus assuré et plus libre à la recherche de ces vérités qui sont son propre domaine. Elle épure et fortifie, en outre, la volonté affaiblie, cause de mille erreurs. Enfin, elle ouvre à la raison tout un monde de vérités que seule celle-ci n'eût pu jamais découvrir.

Le libéralisme fit ici aussi son œuvre. Au lieu de l'union de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi, il proclama l'absolue indépendance de la philosophie. « Sous l'impulsion des novateurs du XVI^e^ siècle, on se prit à philosopher sans aucun égard pour la foi, et l'on s'accorda mutuellement pleine licence de laisser aller sa pensée selon son caprice et son génie... Cette passion de la nouveauté parut avoir envahi en certains pays l'esprit des philosophes catholiques eux-mêmes. » Encycl. *Æterni Patris.* Et pourtant l'Église n'avait jamais refusé à la philosophie sa légitime autonomie. M. Étienne Gilson l'a établi d'une manière irréfutable dans ses belles études sur *La philosophie au Moyen Age.* « La philosophie moderne, dit-il, t. II, p. 153, coll. Payot, 1922, n'a pas eu de lutte à soutenir pour conquérir les droits de la raison contre le Moyen Age ; c'est au contraire le Moyen Age qui les a conquis pour elle. » Ce fut, en effet, le génie d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin qui légitima, après d'ailleurs l'avoir purifié, tout le contenu positif dont la Morale et la Métaphysique d'Aristote venaient d'enrichir l'enseignement des arts libéraux.

Et Léon XIII ne faisait que suivre cette tradition quand il écrivait dans sa lettre fameuse du 4 août 1879 : « Quant aux points de doctrine que l'intelligence humaine peut saisir par ses forces naturelles, il est juste de laisser à la philosophie ses principes, ses méthodes, ses arguments. » Voilà bien l'autonomie, et l'on aura remarqué combien la font large ces mots « laisser à la philosophie *ses* principes, *ses* méthodes, *ses* arguments. » On ne lui demande en retour qu'une chose : la très honorable coordination et subordination de toute connaissance vis-à-vis d'une science supérieure et plus vaste, dans le cas présent la coordination et subordination à l'autorité divine et à la foi.

Le libéralisme philosophique rompit avec toutes ces règles si sages et l'on sait à quoi a abouti la philosophie moderne : agnosticisme, immanentisme, idéalisme, panthéisme, etc., se partagent les esprits incertains et divisés. C'est bien « le grand démon séparateur » dont parlait Gratry, en 1863, dans une conférence à l'élite des écoles, à Saint-Étienne-du-Mont, et dont il disait qu'il « travaille sans cesse à l'isolement de l'esprit dans l'âme, et des facultés dans l'esprit, à l'isolement de chaque esprit loin de l'esprit des autres hommes et surtout loin de l'esprit de Dieu. »

A cette philosophie séparée et séparatiste, les démentis sont venus de toutes parts. Chaque jour la science vient montrer que ce qui règle sa marche et ses procédés « ce ne sont pas les droits de l'individu et de la liberté, mais les droits universels de la vérité, supérieurs à tous les individus, à toutes les volontés, et qui, loin de s'asservir, dociles, à la liberté, réclament au contraire son obéissance et la lui imposent comme un devoir absolu. » Fonsegrive, *La crise du libéralisme*, dans *La Quinzaine*, 1er janvier 1899.

IV. Le libéralisme politico-social. — Le Luther de l'ordre social fut J.-J. Rousseau. 1° Il en a miné les deux éléments fondamentaux : la famille et la société civile; 2° il a brisé les liens qui les unissaient à l'ordre surnaturel et à la société religieuse.

1° La famille, pour lui, n'est pas une société naturelle, stable et sainte : « Les enfants, dit Rousseau, ne restent liés au père qu'aussi longtemps qu'ils ont besoin de lui pour se conserver. Sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Les enfants exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père, le père exempt des soins qu'il devait aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. » Quant à la société civile, elle se résume en l'État, incarnation de toutes les volontés individuelles, et donc tout-puissant : « L'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social. » *Contrat social*, I, 9. « Il importe, pour bien avoir l'énoncé de la volonté générale, qu'il n'y ait pas de volonté partielle dans l'État et que chaque citoyen n'opère que d'après lui. » *Ibid.*, II, 3.

Ainsi le libéralisme social, d'une part, travaillait à la dissolution des sociétés naturelles essentielles, et, d'autre part, en poursuivant l'absolue indépendance, aboutissait à l'esclavage !

2° Le libéralisme politico-social a surtout chassé l'Église de la société. D'après lui, l'Église a le droit de régler la conduite des particuliers, mais non celle des États. Ceux-ci sont devenus majeurs et se sont émancipés. Tout doit être sécularisé, on dit maintenant laïcisé : l'État, l'école, la morale, le mariage, la mort, les funérailles, les cimetières, les fêtes, les rues, la bienfaisance. C'est à cet abominable programme que le xixe siècle s'est attaché et c'est sur ce terrain que Grégoire XVI, Pie IX et leurs successeurs durent livrer leurs grands combats doctrinaux par l'encyclique *Mirari vos*, le *Syllabus*, l'encyclique *Quanta cura*, les documents pontificaux les plus authentiques et les plus nombreux.

Il faut reconnaître humblement que les catholiques en général n'ont pas lutté avec assez d'énergie contre cette peste du libéralisme politico-social. Plusieurs même se sont laissé infecter. Comme le dit admirablement et délicatement Mgr d'Hulst, « la liberté était entre leurs mains une arme puissante au service de la vérité. A force de vanter ce noble instrument, ils oubliaient son rôle subordonné et lui assignaient l'importance suprême. Pour eux, une société se perfectionnait, non plus dans la mesure de la vérité qu'elle savait reconnaître, mais dans celle des libertés qu'elle osait proclamer. » *Le droit chrétien et le droit moderne* (1886), dans *Mélanges*, t. III, p. 18, 19. « Ils estiment, dit de son côté Léon XIII, qu'il faut amener l'Église à céder aux circonstances, obtenir qu'elle se prête et s'accommode à ce que réclame la prudence du jour dans le gouvernement des sociétés. Opinion honnête si on l'entend d'une certaine manière équitable d'agir, qui soit conforme à la vérité et à la justice, à savoir, que l'Église, en vue d'un grand bien à espérer, se montre indulgente et concède aux circonstances de temps ce qu'elle peut concéder sans violer la sainteté de sa mission. Mais il en va tout autrement des pratiques et des doctrines que l'affaissement des mœurs et les erreurs courantes ont introduites contre le droit. Aucune époque ne peut se passer de religion, de vérité, de justice : grandes et saintes choses que Dieu a mises sous la garde de l'Église, à qui il serait dès lors étrange de demander la dissimulation à l'égard de ce qui est faux ou injuste, ou la connivence avec ce qui peut nuire à la religion. » Encycl. *Libertas præstantissimum.*

Reconnaissons aussi qu'il y eut parfois, en sens inverse, des déclarations qui ressemblèrent plus à des provocations qu'à de calmes exposés de vérité. Et de nos jours n'y a-t-il pas encore des gens qui voient du libéralisme partout, même chez les autorités religieuses les plus hautes ? Et n'est-ce pas hier que le cardinal Ceretti remarquait que le cardinal Gibbons avait été accusé de libéralisme par « quelques personnes — il s'en trouve partout, hélas! — se croyant appelées à défendre l'orthodoxie, qu'elles interprètent à leur manière » ? Lettre à l'abbé Lugan pour sa *Vie du cardinal Gibbons*, 1925. Nous devions noter ici loyalement ces déficiences des partisans des deux écoles et des deux tendances.

Pour l'exposé plus complet de cette question, voir art. Libertés modernes.

V. Le libéralisme économique appliqua les mêmes faux principes à l'ordre de la production et de la répartition des richesses : indépendance absolue de l'ordre économique vis-à-vis de toute loi civile ou morale et de l'Église, c'est-à-dire sécularisation de l'industrie, du commerce et du travail. Il fallait, disait-on, réagir contre l'étroitesse, la tyrannie et les abus souvent trop réels d'un régime du travail qui, tous le reconnaissent, n'avait pas su s'adapter aux transformations de l'industrie et du commerce. « Le plus simple et le plus sage, disait Arthur Desjardins, est de laisser à la liberté le soin de corriger les maux de la liberté. » *Revue des Deux Mondes*, 1894. « La justice en matière économique ressort de l'action libre de l'offre et de la demande, » dit Joseph Garnier dans son *Traité d'économie politique*, p. 605. Belle justice, en vérité ! Toutes ces paroles ne sont que l'écho fidèle des théories d'Adam Smith : « En écartant tous les systèmes de préférences et d'entraves relativement à l'emploi des forces productives, le système simple et facile de la liberté naturelle se présente de lui-même et se trouve tout établi. » *Richesse des nations*, t. II, l. IV, c. IX. Il faut laisser se réaliser « l'ordre naturel des choses ».

Dans ce système, la *propriété* est illimitée dans ses droits et n'aaucun devoir. La *loi*, qui rappelle toujours l'idée de droit, n'est plus désormais que l'enregistrement des prescriptions de la majorité. L'*association professionnelle* devient un attentat à la liberté et un danger pour la sécurité de l'État. Déjà, en 1789, Mirabeau dénonçait les sociétés particulières comme « rompant l'unité des principes et l'équilibre des forces de la société générale... Les corps n'existent que par la société; en les détruisant, elle ne fait que retirer la vie qu'elle a prêtée. » La Constituante et la Législative ne feront que légaliser ces erreurs : « L'Assemblée législative, considérant qu'un État vraiment libre ne doit souffrir dans son sein aucune corporation, pas même celles qui, vouées à l'enseignement public, ont bien mérité de la patrie; pas même celles qui sont vouées uniquement au service des hôpitaux et au soulagement des malades, supprime toutes les congrégations, corporations, associations d'hommes et de femmes, laïques ou ecclésiastiques. » Loi du 18 août 1792. Quant à l'*État*, il doit rester spectateur impassible des luttes et des efforts de tous.

C'est sous ce régime que vécut le monde du travail pendant tout un siècle. Nous en avons déjà dit les abominables abus. Voir Associations profession-

NELLES, CATHOLICISME SOCIAL et INDIVIDUALISME. Ici, comme partout ailleurs, le libéralisme a menti à ses promesses : au lieu de la liberté, il a amené l'oppression. C'est plus qu'une crise, c'est une faillite. Il a abouti à placer la classe des travailleurs « dans un état d'infortune et de misère imméritée »; et ainsi le libéralisme ne fut pas seulement une violation outrageante des droits du Christ, mais un attentat contre les droits du peuple, contre la vitalité des foyers et contre la prospérité des nations.

VI. RÉFLEXIONS ET CONCLUSIONS. — 1. Ainsi donc, sur tous les terrains, religieux, philosophique, social et économique, les lamentables résultats comme les études les plus sérieuses ont montré que le libéralisme était faux, étroit et qu'il était périmé. La science a montré que c'est la vérité qui est reine; les attentats sociaux, qu'il y a une criminalité de la pensée, et que la règle ici c'est le bien; la sociologie, que les sociétés ont des lois qu'il n'est au pouvoir de personne de changer, que la règle est justice et non liberté; les ruines des consciences et les souffrances des âmes enfin ont montré qu'elles aussi ont des lois qui les sauvent et les libèrent en paraissant les contenir et les resserrer, et qu'ici la règle est mortification pour vivre, vertu pour grandir, sainteté pour s'épanouir totalement. Les peuples sont en train de revenir à la vérité par le dur chemin de la souffrance et de l'épreuve. L'âge critique de l'humanité commencé depuis la Réforme peut donc être considéré comme clos, ainsi que l'avait prévu Henri de Saint-Simon, et comme nous le voyons plus clairement aujourd'hui.

Mais il y a maintenant « l'autre danger ». Le danger réel est de se rejeter, par réaction, dans l'extrême opposé, et après avoir tout donné à la liberté dans un élan d'enthousiasme juvénile, de tout donner à l'autorité dans un accès de paresse et d'affaissement de vieillard désabusé et épuisé.

Regardez le socialisme qui, avec infiniment de raison, crie désormais justice, au lieu de liberté comme il y a cinquante ans. N'est-il pas vrai qu'il veut tout donner à l'État, le chargeant de mettre en branle la machine économique et politique pour fournir à tous du pain, des jeux et du bonheur ? Se saisissant habilement du principe libéraliste de l'omnipotence de l'État, il veut l'appliquer à l'ordre économique et lui donner la direction de la production et de la répartition des richesses. Ne parle-t-on pas couramment de la dictature du prolétariat ?

Lisez d'autre part Durkheim et sa sociologie. Il a vu, lui aussi, que la société a ses lois qui la régissent. Comme Auguste Comte, il sait, il croit que « tant que les intelligences individuelles n'auront pas adhéré à un certain nombre d'idées générales capables de former une doctrine sociale commune..., l'état des nations restera, de toute nécessité, essentiellement révolutionnaire, malgré tous les palliatifs politiques qui pourront être adoptés, et ne comportera réellement que des institutions provisoires. » Mais cette doctrine sociale, il la déclare « sécrétée » par la société elle-même, personnalité transcendante qui nous commande autoritairement, sans d'ailleurs, dit-il, nous asservir, puisque la société c'est nous ! C'est ici encore une dictature, la dictature de la Société-Dieu, après la dictature libéraliste de l'État-Dieu. C'est de ce côté que se trouve le danger : on ne nous sauverait du libéralisme que pour nous plonger dans le déterminisme ou dans l'oppression organisée.

L'Église seule sait unir l'autorité et la liberté. Pour elle, il y a une primauté du vrai objectif dans l'ordre intellectuel, une primauté du bien et du juste dans l'ordre moral et social. Mais cette primauté n'est pas exclusivisme jaloux; elle doit régner, mais sur des esprits, des âmes, des consciences *libres*.

2. Et c'est cette dernière idée de l'éminente dignité de l'âme humaine révélée par le christianisme, qui apparaît plus lumineuse, et qu'après tous les avatars du libéralisme, on peut regarder, malgré tout, comme un bien qui est sorti du mal. Fonsegrive l'a dit en termes aussi remarquables que courageux : « Un homme vaut plus aujourd'hui qu'il y a trois cents ans. Je ne saurais dire autre chose sinon que je vois là un progrès, et non pas seulement au point de vue humain, mais encore au point de vue chrétien; car cela veut dire aussi : un fils de Dieu est plus estimé aujourd'hui qu'il y a trois cents ans. » Progrès certain, en effet, si l'on a compris que la grandeur de l'homme consiste, non pas à subir passivement, mais à accepter librement sa dépendance à l'égard de Dieu et de ceux qui le représentent sur terre. De plus en plus, pour apprécier la valeur d'un acte, on donne plus d'importance au consentement intérieur, et moins au geste exécuté. Saint Ignace, dont l'opinion en matière d'autorité et d'obéissance n'est pas suspecte de laxisme, n'a-t-il pas dit dans le même sens : « Il faut harmoniser si bien notre volonté à celle du supérieur que ses ordres ne soient pas seulement effectivement exécutés, mais encore affectueusement consentis ? »

Ainsi, une fois de plus, l'erreur aura été occasion et condition de progrès. *Oportet hæreses esse.*

3. Mais dans ce retour, qui a commencé, du monde fatigué par le libéralisme à la vérité et à la justice, il y a, pour les catholiques, de graves et délicats devoirs à remplir, et des précautions à prendre comme on en prend près d'un grand malade qui va entrer en convalescence. Il faut continuer d'utiliser — et même d'aimer — le régime moderne; mais il faut aussi rappeler ce qu'il a de défectueux. « Alors même que les principes ne sont pas applicables dans toute leur étendue, il y a toujours à en tenir compte. » Mgr d'Hulst, *op. cit.*, p. 86. Voilà ce que l'on pourrait dire aux uns. Aux autres, on pourrait dire la même chose, mais en retournant la phrase : Il faut rappeler ce qu'il y a de défectueux dans le régime moderne, mais il faut aussi l'utiliser — sinon l'aimer. On l'a dit avec raison, les catholiques doivent, partout et toujours, affirmer la thèse et l'appliquer. Mais ils doivent l'appliquer comme on applique toutes choses, en tenant compte des faits, même des faits mauvais. Leur effort doit être d'étendre de plus en plus, par un progrès parallèle des âmes et des institutions dans la vérité, le fait normal de l'adhésion des esprits au catholicisme. Tous doivent songer aussi que le retour se fera sans doute par étapes : neutralité bienveillante, respect déclaré des grandes forces spirituelles et religieuses, répartition proportionnelle scolaire, enseignement religieux dans les écoles, pour ceux qui le désirent, etc.

Mais le grand devoir est de hâter par l'étude le développement de toutes les convergences que la science, la philosophie, la politique, la sociologie et l'organisation du travail manifestent de jour en jour vers la suprématie nécessaire du vrai, du bien et du juste; puis, par la parole et l'action, de les faire connaître au monde inquiet qui cherche à dresser sa tente sur des bases solides et stables.

« Tout nous porte à espérer, disait Fonsegrive il y a vingt-sept ans en terminant l'article cité plus haut, que nos fils, à notre défaut, verront se rétablir un consensus moral et social analogue à celui qui régna au Moyen Age... Reconnu comme le seul bon, rétabli en pleine conscience par les libertés qui s'y rangeront de leur plein gré, ce consensus sera désormais plus solide que celui qui régna jadis... Acceptons la loi de Dieu, aimons-la, servons-la, ne nous insurgeons pas contre ce qui est par la volonté ou la permission du Maître, et consommons ainsi, en aimant nous-mêmes notre temps pour y faire notre devoir

d'hommes, de citoyens, de penseurs et de chrétiens, la juste défaite du libéralisme. » Puisse cette espérance se réaliser !

Paul Six.

2. LIBÉRALISME RELIGIEUX. — Par « libéralisme religieux » ou « libéralisme en religion » (voir Libéralisme), il faut entendre, d'une façon générale, le système d'après lequel la liberté aurait toute permission ou droit de s'exercer en matière religieuse, — comme dans l'ordre des intérêts matériels (libéralisme économique) ou dans celui de la vie politique (libéralisme politique). Suivant que cette liberté religieuse est accordée seulement à l'État, au citoyen, ou aussi à l'individu considéré comme tel; suivant, encore, qu'elle est revendiquée d'une façon absolue ou non, universelle ou non, le libéralisme sera fort différent et revêtira des formes très variées et presque opposées. Un « catholique libéral » ne ressemble que bien peu à un « protestant libéral » ou à un « juif libéral ».

I. Catholiques libéraux. — Ce nom ne peut désigner et ne désigne que ceux d'entre les catholiques qui, sans s'arroger le droit d'accepter des doctrines de l'Église cela seul qui leur agrée, font un devoir à l'État ou lui permettent indûment de n'être pas catholique, chrétien ou même simplement religieux. Les catholiques libéraux du XIXe siècle ou de ce siècle n'ont jamais prétendu user de leur liberté pour choisir parmi les enseignements autorisés de l'Église. Ils demandaient seulement que l'État accordât à tous les cultes la liberté, une égale liberté; un certain nombre réclamaient cette même liberté pour tous les systèmes de pensée, l'athéisme y compris. D'aucuns voyaient dans ce libéralisme du pouvoir civil un idéal, un devoir de tous les temps et de tous les lieux; les autres, une simple nécessité imposée par l'état des esprits en un temps et en un lieu déterminés. Ces derniers, du moins s'ils n'étendaient leur libéralisme qu'aux divers cultes, n'ont jamais été condamnés doctrinalement par l'Église. Mais l'Église, pas plus Léon XIII que Pie X ou Pie IX ou Grégoire XVI, n'a jamais admis que l'on reconnût à l'athéisme un droit social, ni, non plus, qu'on fît de l'égale liberté de toutes les religions, même à forme chrétienne, un droit absolu, exigible en tout état de cause, en *thèse*. Elle se dit en droit de punir ses enfants rebelles de certaines peines même matérielles, et elle prescrit à l'État de faire sienne la loi de Dieu ou de Jésus-Christ telle qu'elle l'interprète : à ce droit, à ce devoir il ne sera dérogé que dans la mesure exigée par les circonstances (*hypothèse*) et en vue d'un plus grand mal à éviter ou d'un plus grand bien à atteindre. Tel est l'enseignement authentique de l'encyclique *Mirari vos*, de l'encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus*, des encycliques *Immortale Dei* et *Libertas*, etc. Il en résulte qu'un « catholique libéral » ne peut parler de liberté religieuse pour l'État et pour tous que dans des limites précises, sous peine, en devenant trop absolument « libéral », de n'être plus purement « catholique ». Voir Libertés modernes.

II. Protestants libéraux. — Chez les protestants, qui, en vertu même de leurs principes, s'attribuent le libre examen, universel et perpétuel, en choses religieuses comme en toute autre matière, le libéralisme s'étend à la doctrine comme au reste. Un protestant peut être libéral, d'abord au sens où l'est un catholique, mais, en plus, d'une façon qui n'est même pas imaginable pour celui-ci.

Des protestants libéraux, doctrinalement libéraux, il y en eut dès le XVIe siècle et dans les diverses confessions ou sectes qui se rattachent à la Réforme. Mais, pour ne parler ici que du calvinisme français depuis cent ans, il semble bien que les libéraux n'y furent jamais aussi nombreux que depuis une ou deux générations. Et j'entends : les vrais libéraux, ceux qui ne se contentent pas de repousser toute confession de foi individuellement obligatoire, mais qui en prennent à leur aise avec les croyances chrétiennes les plus authentiques. Samuel Vincent, Athanase Coquerel, Auguste et Paul Sabatier, Albert et Jean Réville, Edmond Stapfer, Ferdinand Buisson, Charles Wagner, Wilfred Monod (d'autres pourraient être cités) : ce sont là des noms fort connus, mais quelle liberté d'esprit, quel radicalisme de doctrine, plus ou moins nuancé cependant, ils évoquent pour quiconque connaît leurs ouvrages !

Les protestants libéraux pullulent, on peut le dire, dans les communautés affiliées à l'Union nationale des Églises réformées de France. Les représentants de ces églises, dans leur déclaration de principes adoptée par le Synode national constituant de Paris, juin 1907,

Proclament joyeusement et de tout leur cœur :

1° Leur foi en Jésus-Christ, « le Fils du Dieu vivant », don suprême du Père à l'humanité souffrante et pécheresse, le Sauveur qui, par sa vie sainte, son enseignement, sa mort sur la croix, sa résurrection et son action permanente sur les âmes et dans le monde, sauve parfaitement tous ceux qui, par lui, s'unissent à Dieu, et leur impose le devoir de travailler à l'édification de la Cité de justice et de fraternité;

2° La valeur religieuse unique de la Bible, document des révélations progressives de Dieu;

3° Le droit et le devoir, pour les croyants et pour les Églises, de pratiquer le libre examen en harmonie avec les règles de la méthode scientifique, et de travailler à la réconciliation de la pensée moderne avec l'Évangile;

4° Le caractère nettement laïque et populaire des groupements religieux, la coopération fraternelle de tous, pasteurs et fidèles, dans la paroisse, chacun mettant au service des autres les dons qu'il a reçus;

5° Le maintien du régime presbytérien synodal, qui implique l'autonomie religieuse, administrative et financière des paroisses, et leur solidarité sous la forme d'une Confédération des Églises.

Les protestants libéraux déclarent donc maintenir « ces principes essentiels de l'Évangile et de la Réforme ». Mais, quand on a lu leurs ouvrages, on sait que le *symbolo-fidéisme* supporte les interprétations les plus larges. Il suffirait, pour s'en convaincre, de parcourir, outre les deux grands ouvrages d'Auguste Sabatier (voir ce mot), les deux opuscules très suggestifs : *Le protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission*, par Jean Réville, Paris, 1903, et *Libre pensée et protestantisme libéral*, par Ferdinand Buisson et Charles Wagner, Paris, 1903. De beaucoup d'entre eux on a pu se poser cette question : Sont-ils encore chrétiens ? Et de quelques-uns même : Croient-ils encore au Dieu vivant et personnel, au Dieu de l'Évangile ?

Sans doute l'Église évangélique luthérienne de France (Ménégoz, dont on a parlé jadis, était un luthérien français), l'Union des églises libres de France, l'Union nationale des églises réformées évangéliques (cette dernière est le groupement le plus considérable du protestantisme français) comprennent plus de fidèles et de pasteurs « orthodoxes ». Malheureusement, on peut se demander si Paul Stapfer, *Vers la vérité*, Saint-Blaise, 1909, p. 265, 266, avait tout à fait tort d'écrire :

Le protestantisme libéral comprend une suite de degrés qui s'échelonnent d'un rationalisme aride à la pleine ferveur de la foi religieuse. Il est rigoureusement vrai de dire, à l'honneur du protestantisme français, qu'aujourd'hui tous les protestants qui pensent sont libéraux. Aucune démonstration n'est plus facile à faire que celle de l'*inexistence*, non pas certes d'un *parti* orthodoxe, mais d'une *doctrine* orthodoxe. Le mot « orthodoxie » est vide de tout sens dans le protestantisme. Il en aurait un, s'il y avait encore des croyants à l'inspiration plénière de la Bible; mais le « théopneuste » unique, découvert dans je ne sais quelle ville reculée d'Allemagne par un professeur de la Faculté de théologie de Paris, est un reste phénoménal d'un autre

âge, ce n'est pas un esprit qui pense et qui compte. Les personnes qui se disent orthodoxes ne le sont pas, puisque *toutes* font maintenant des réserves dans leur soumission à l'Écriture et des distinctions dans sa divine autorité. Ne nous lassons point de le redire : il n'y a pas de différence *réelle* entre les orthodoxes et les libéraux; il n'y a qu'une différence *du moins au plus*, une simple inégalité d'allure, plus lente chez les uns, plus rapide chez les autres, dans la même marche en avant vers le même terme certain.

Foi et liberté : les protestants aiment à accoupler ces deux mots, qui, pour eux, sont un drapeau, un signe de ralliement. Tous les groupements que comprend la Fédération protestante de France les arborent avec un égal empressement. Mais, pour bon nombre de protestants, la « foi » est indépendante des « croyances », et pareillement la piété, qui, du reste, semble souvent se confondre avec la foi. En fin de ompte, il semble que, de plus en plus, c'est la liberté qui sera en honneur chez nos « frères séparés ». Or, ce libéralisme ne risque-t-il pas de mener leurs églises à la dissolution et à la ruine ?

III. Juifs libéraux. — Sur l'histoire du judaïsme libéral (beaucoup d'israélites aiment mieux dire : de la Réforme juive), on peut consulter : Georges Rivals, *Notes sur le judaïsme libéral*, Paris, 1913, ou Cæsar Seligmann, *Geschichte der jüdischen Reformbewegung*, Francfort-sur-Mein, 1922. Le mouvement ne date guère que d'un siècle, et n'est pas encore très répandu, si ce n'est aux États-Unis, où il compte plus de 500 000 adhérents. En Allemagne, où il est plus ancien que partout ailleurs, il est en voie de développement croissant. La communauté libérale de Londres, toute jeune, comprend environ 1 000 familles; l'Union libérale de Paris (le seul groupement de ce genre qui soit en France), 400. On sait que le nombre total des juifs s'élève à plus de 15 millions et que, en France, ils sont approximativement 150 000. Dans son ensemble, le judaïsme est donc demeuré conservateur. « Le culte a été simplement modernisé (orgue, chœurs, etc.) et l'on a conservé les prières relatives au Messie, en les interprétant symboliquement, de même que la tradition avait sans cesse interprété par de nouveaux symboles les fêtes, les rites et les usages religieux. » Edmond Fleg, *Anthologie juive*, Paris, 1923, cité dans *Le Rayon*, 15 décembre 1923, p. 5.

C'est, du reste, par des modifications apportées au culte que débute, d'ordinaire, le judaïsme réformé ou libéral. Mais, ordinairement aussi, il y joint très rapidement des changements de doctrine. On le constate en lisant les publications de l'Union libérale israélite, fondée à Paris en 1907, et notamment son organe mensuel, *Le Rayon*. Voici, par exemple, ce que M. Germain Lévy, rabbin de l'Union, écrivait, dans ce bulletin, le 15 avril 1924, p. 6-8 :

> Les promoteurs du judaïsme libéral, ayant constaté que les générations nouvelles se détachaient de plus en plus de la religion, se sont préoccupés de remédier à cet abandon. Ils se sont convaincus que, d'une part, la position orthodoxe n'était plus tenable dans les conditions de la vie et de la pensée modernes; que, d'autre part, le judaïsme pouvait s'ouvrir une nouvelle et belle carrière, en laissant tomber les conceptions et les pratiques périmées, et en mettant dans une lumière d'autant plus vive et plus attirante ce que notre religion possède de valeurs et d'institutions supérieures...
>
> Au centre des mondes et des consciences nous posons Dieu, Sujet absolu, principe créateur et directeur, autorité souveraine, loi vivante de l'Ordre, du Bien et du Beau, plénitude d'amour. Notre doctrine est pure spiritualité et adoration sainte, sans aucun élément de peur et de calcul.
>
> Nous croyons à une révélation, non pas telle qu'elle ne se serait produite qu'à une date déterminée et en un seul lieu géographique, mais qui s'est toujours fait sentir et qui continue de se manifester. Certaines individualités, les prophètes et les grands penseurs, reçoivent une part plus intense d'inspiration; mais, par ailleurs, chaque homme peut connaître l'émotion sacrée par la méditation, par l'appel fervent du cœur, car le divin en nous attire le divin universel.
>
> Nous croyons que la carrière humaine ne se borne pas au court passage du berceau au sépulcre, que l'esprit est d'essence immortelle. Cependant notre vie présente a son sens et sa valeur propres qu'il nous faut comprendre et vouloir avec ses tâches et ses épreuves, afin de lui donner le plus de grandeur et de fécondité possible.
>
> Nous posons l'égale dignité des personnes, sans distinction de races, de classes, de sexes, de croyances. Chaque créature humaine porte l'empreinte du sceau divin et donc mérite le respect d'autrui et son propre respect. C'est à la réalisation de la dignité tant individuelle que sociale, tant nationale qu'internationale que vont nos préceptes et nos institutions...
>
> Mais la religion n'est pas seulement un système philosophique et éthique, elle est un corps d'institutions, d'usages et de pratiques. Nous proclamons la nécessité de symboles et d'exercices qui rendent l'idée plus concrète et plus familière...
>
> Nous conservons de la tradition tout ce qui ne contredit point les conceptions imposées par la science, tout ce qui n'est pas incompatible avec une civilisation qui n'est plus celle du ghetto. Nous nous sommes appliqués à simplifier le culte, à épurer la lettre, à dégager l'esprit, à séparer l'essentiel de l'accidentel...

Et M. Germain Lévy de conclure : « Il me semble que voilà une doctrine, nette, ferme, vigoureuse, cohérente, qui fonde son autorité à la fois sur la raison, sur la conscience et sur la tradition. » Voilà bien aussi, ajouterai-je, du libéralisme nettement caractérisé, car, plus que la tradition, c'est la raison, votre raison, qui dirige et commande. Plus que la foi de vos pères, c'est votre « liberté », votre pensée libre qui décide souverainement.

Au fond, les innovations d'ordre pratique — part, plus ou moins large, faite au français dans la liturgie; à côté de l'office du sabbat, création d'un office du dimanche; réduction de la lecture de la Thora; faculté, pour les fidèles, de se découvrir pendant les offices; suppression de la séparation obligatoire des hommes et des femmes dans le temple, — n'ont qu'une portée assez mince, et l'on s'étonnerait que le Consistoire israélite de Paris parût y attacher une importance majeure, si l'on ne savait que, depuis longtemps, les juifs se préoccupent moins de doctrine que de pratique, et que, comme on l'a dit, l'*orthopraxie*, chez eux, passe bien avant l'*orthodoxie*.

Tout en gardant sa complète autonomie, l'Union libérale israélite fait partie, depuis juin 1924, de la communauté israélite de Paris au même titre que les autres associations cultuelles israélites n'appartenant pas administrativement à l'Association consistoriale. C'est un succès pour elle et pour la cause du libéralisme qu'elle représente. N'y a-t-il pas lieu, aussi, de s'en réjouir pour le bien de la religion elle-même, s'il est vrai que l'Union libérale israélite garde dans la pensée et l'adoration de Dieu des âmes qui, sans elle, auraient abandonné tout culte et peut-être toute croyance ?

J. Bricout.

LIBERATORE Matteo naquit à Salerne, le 14 août 1810. Entré à 16 ans dans la Compagnie de Jésus, il fut chargé d'enseigner à Naples, de 1837 à 1848, la philosophie et, après son retour d'exil, la théologie. Professeur, il fut aussi publiciste et collabora avec le P. Taparelli à la célèbre revue *Scienza e Fede;* mais, en 1850, il accueillit l'heureuse idée d'un de ses collègues, le P. Curci, et la *Civiltà cattolica* fut fondée : pendant quarante ans et jusqu'à sa mort, arrivée le 18 octobre 1892, il y tint brillamment la plume.

La *Civiltà* a donné la liste de ses ouvrages philosophiques (octobre 1892, p. 356). Nous ne pouvons citer

qu'une dizaine des principaux : longue est la série des abrégés, des articles de revue et des opuscules. Dès 1840, parurent à Naples ses *Institutiones Logicæ et Metaphysicæ*, et en 1851 ses *Elementi di filosofia :* ouvrages du début et premières éditions où le thomisme laisse à désirer, spécialement en ce qui concerne l'origine des idées, la composition hylémorphique des corps en général et même de l'homme. *Revue Néoscolastique*, XV, 352-360; XVIII, 232. Mais comme il prend sa revanche dans les éditions postérieures et dans ses beaux et célèbres traités en 1857-1858 sur la *Connaissance intellectuelle*, 2 vol., et en 1862 sur le *Composé humain !* Ce n'est pas assez : il écrit tout un volume sur l'*Ame humaine*, un autre sur les *Universaux*, qui est une réfutation du rosminianisme; et, aussi sûr et fécond dans la pratique que dans la spéculation, il compose un traité classique sur l'*Organisation humaine*, un cours de *Droit public ecclésiastique* et des *Principes d'Économie politique :* presque tous ces ouvrages sont traduits en français.

Travailleur infatigable, ardent défenseur de l'Église et, par vœu, de l'infaillibilité pontificale, Liberatore a eu surtout le grand mérite et partage avec Sanseverino la gloire d'avoir restauré la philosophie scolastique en Italie. S'il n'a pas d'abord exposé la doctrine du Docteur Angélique dans toute sa plénitude, c'est, religieux aussi humble que savant, pour se conformer à l'ordre de ses supérieurs, *per uniformarsi allo aviso. Civiltà, loc. cit.*, p. 357.

D. Barbedette.

LIBÈRE (pape, 352-366). — Il fut exilé par l'empereur Constance pour la pureté de sa foi nicéenne. Mais, trois ans après, il rentrait à Rome. On a prétendu qu'il avait payé ce retour du reniement de son orthodoxie. C'est à tort. Le P. A. d'Alès, *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. II, col. 1851, conclut ainsi l'étude qu'il consacre à ce sujet : « 1° En regard de la tradition qui accuse Libère, il existe une tradition parallèle qui l'exalte sans restriction; tradition presque aussi ancienne, plus reposée, d'ailleurs très autorisée. 2° S'il a commis une faute, comme on peut le croire, il semble que ce fut une faute de conduite : il sacrifia, dans une heure critique, le grand Athanase, qui sûrement méritait mieux. 3° L'accusation de trahison de la foi de Nicée doit être abandonnée : elle perd son principal fondement si l'on écarte les lettres de l'exil; même si on les accepte, on doit nier que Libère ait signé la seconde formule [arienne] de Sirmium. Dès lors, rien ne montre qu'il ait donné des gages à l'hérésie. » Son nom, qui ne figure pas au martyrologe romain, est dans la plupart des martyrologes latins et grecs.

J. Bricout.

LIBERMANN. — Juif d'origine et fils d'un rabbin d'Alsace, Jacob Libermann naquit à Saverne le 12 avril 1804. Il s'était rendu à Paris, où habitaient plusieurs de ses frères devenus chrétiens et où il voulait consulter M. Drach, un converti du judaïsme, avant de se faire rabbin. Bientôt il recevait le baptême (25 décembre 1826). Il était admis au séminaire Saint-Sulpice, puis à la maison d'Issy. Enfin, sur le conseil de M. Pinault, son directeur du séminaire, M. Libermann fait le voyage de Rome, obtient une audience de Grégoire XVI, et, malgré les remontrances de ceux qui raillent ses prétentions de fondateur, rédige les constitutions de sa future congrégation vouée au très saint Cœur de Marie. Sur ces entrefaites, le vicaire apostolique de l'île Maurice, venu à Paris pour trouver des collaborateurs, consentait à prendre sous sa protection M. Libermann et ses premiers compagnons; d'un pèlerinage à Notre-Dame-de-Lorette, celui-ci rapportait l'assurance que, en dépit des crises d'épilepsie dont il souffrait, il pourrait devenir prêtre. En 1841, Libermann, Levavasseur et Collin commençaient leur noviciat à La Neuville, au diocèse d'Amiens. Par un concours de circonstances qu'il serait trop long d'exposer ici, la nouvelle congrégation fut réunie à celle du Saint-Esprit. — Quand Notre-Seigneur eut accompli sur la terre par son serviteur ce qu'il avait résolu, il lui envoya une douloureuse maladie (janvier 1852). Le P. Libermann fut alors, comme il l'avait été durant toute sa vie, un modèle de calme, de patience, d'abandon à la volonté de Dieu. Il rendit à Dieu sa belle âme le 2 février 1852, au moment où la communauté chantait le *Magnificat* des vêpres de la fête. L'instruction de sa cause fut commencée en 1867 : ses lettres spirituelles, son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, ses autres écrits furent examinés et soumis au Saint-Siège. Pie IX, en 1876, a signé le décret d'Introduction de sa cause.

J.-B. Pitra, *Vie du vénérable serviteur de Dieu François-Marie-Paul Libermann*, Paris, 1913, 5e édit.; P.-A. Limbourg, *Le R. P. François-Marie Libermann*, La Chapelle-Montligeon, 1908.

J. Baudot.

LIBERTÉS MODERNES, droits reconnus à leurs sujets par les États contemporains en matière morale et religieuse. I. Notion générale. II. Le problème du libéralisme. III. Doctrine catholique : La « thèse ». IV. L' « hypothèse ».

I. Notion générale des libertés modernes. — Une différence incontestable distingue le concept de l'État moderne, sinon toujours l'exercice effectif de son gouvernement, et celui de l'État ancien. Tandis que celui-ci était, en général, au sens étymologique du mot, un État despotique, c'est-à-dire marqué par la prédominance de l'autorité sous toutes ses formes, celui-là se glorifie de faire passer avant tout le culte de la liberté.

Ce libéralisme se manifeste dans l'ordre purement politique par l'abandon croissant du pouvoir personnel, spécialement de la monarchie, et par le développement des institutions parlementaires. Mais, pour être le plus apparent, ce trait est loin d'être le plus fondamental. L'opposition la plus profonde des deux conceptions réside en ce que les États anciens faisaient profession de croire à une doctrine et d'y subordonner leur action, tandis que les États modernes ont renoncé à tout dogmatisme et affectent de ne plus compter qu'avec les intérêts.

De là découlent toutes les différences accessoires. Parce qu'il croyait en un absolu, l'État ancien mettait au premier plan de ses préoccupations les valeurs morales et religieuses. En suite de quoi il employait la force publique pour les défendre et les propager. Ce qui permet de comprendre qu'il fut peu accueillant aux doctrines qui menaçaient de rompre un conformisme jugé nécessaire. La loi de tout organisme social est de subordonner le bien des individus à celui de la collectivité : l'originalité de l'ancien régime était d'incorporer à ce bien collectif un élément spirituel. Catholiques et protestants de toutes nuances étaient d'accord sur le principe, sauf naturellement à se contredire sur la base de réalisation.

Cependant le rationalisme du XVIIIe siècle ruinait de plus en plus les croyances, tandis que les nécessités de la vie pratique obligeaient à tolérer davantage les dissidents. La Révolution française acheva cette œuvre d'émancipation en ruinant l'un après l'autre les États de type doctrinaire. Désormais, par besoin d'opposition politique autant que par conviction, la tolérance devenait la règle. La première forme en fut d'abolir le privilège exclusif des Églises d'État, en attendant de retirer aux diverses confessions l'appui précaire qui leur était momentanément concédé.

Chemin faisant, philosophes et légistes accentuaient la tendance initiale à transformer en autant de droits absolus les franchises consignées dans les chartes et retenues à titre de faits par les gouvernements successifs.

A cet ensemble complexe de causes convergentes est due la genèse de nos États actuels, dont la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* est ou tend à devenir l'Évangile. En théorie du moins, ils se proclament neutres, c'est-à-dire indifférents, non plus seulement entre les Églises, mais entre les religions, souvent même entre les doctrines métaphysiques, morales ou sociales. Ils assurent, en conséquence, à chaque citoyen le droit le plus large, tout juste limité par les exigences de l'ordre public, à l'expression et à la propagande de ses idées, sans se préoccuper de savoir si elles représentent une vérité ou une erreur, sans accorder à aucune ses préférences et moins encore sans entreprendre de les imposer. Bien que les modalités d'application soient plus ou moins élastiques, il n'est pas aujourd'hui de gouvernement civilisé qui n'entende garantir à ses sujets ces libertés, et cet état de choses est célébré comme un progrès sur les régimes d'intolérance.

Il est d'ailleurs assez difficile d'établir un classement rigoureux de ces libertés. S'il est vrai que « les auteurs sont d'accord pour en reconnaître douze », É. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, p. 178, quelques-unes de ces catégories ne seraient peut-être pas absolument irréductibles. Beaucoup, en tous cas, comme la liberté individuelle, la liberté du travail, l'inviolabilité du domicile et de la propriété privée, la liberté de réunion n'intéressent que l'ordre politique ou économique et ne doivent être appréciées qu'à ce point de vue.

Nous n'avons à retenir ici que celles qui touchent plus ou moins directement à l'ordre moral et religieux. Les principales sont la liberté de la pensée, la liberté de la parole et de la presse qui est la manifestation de la précédente, la liberté de conscience qui se traduit au dehors par la liberté des croyances et des cultes. Ce sont à tous égards celles qui passent pour les plus précieuses et les plus caractéristiques, celles qui soulèvent, en conséquence, les problèmes les plus graves et les plus discutés.

II. Le problème du libéralisme. — Par leur nature même, il est clair que les libertés modernes posent bien des problèmes politiques : problème spéculatif des régimes et de leur valeur relative, problèmes législatifs d'application et de mesure. L'histoire du dernier siècle n'a-t-elle pas tourné presque tout entière autour de cet axe ? Mais des questions non moins épineuses surgissent à ce propos dans l'ordre doctrinal.

Deux facteurs connexes, en effet, interviennent à titre également nécessaire dans la marche de ce monde: la liberté et l'autorité. Toute position prise à l'égard de l'un intéresse forcément l'autre. C'est ainsi qu'on ne peut affirmer, par exemple, la liberté de pensée ou de conscience, même sous forme simplement interne, sans trancher en même temps la question des droits respectifs de la vérité et de l'erreur, des droits de Dieu sur l'homme, des devoirs de l'homme envers Dieu et la religion par lui révélée. A quoi s'ajoute, quand on passe de l'ordre intime à celui des manifestations extérieures, la considération de nos semblables et du bien public que, chacun dans sa sphère, l'Église et l'État ont à cœur de sauvegarder.

Des problèmes aussi délicats devaient susciter des réponses diverses. La plus radicale est celle du libéralisme absolu, qui, s'établissant sur une base systématique de scepticisme ou d'agnosticisme moral et religieux, proclame l'égale valeur, c'est-à-dire l'égale vanité, des diverses croyances humaines Toutes ne sont dès lors que des opinions individuelles dignes du même respect et celle-là seule mérite d'être combattue qui manifesterait, sous le prétexte d'une inaccessible vérité, des prétentions à l'intransigeance.

Le libéralisme ainsi entendu n'est plus une simple attitude politique : c'est une conviction philosophique et, en réalité, un dogmatisme inverti, qui signifie la méconnaissance des valeurs spirituelles et suppose, quand il ne l'affiche *ex professo*, l'impossibilité d'atteindre à aucune certitude sur ce point. Pareil système est évidemment aux antipodes, non seulement du dogme catholique, mais de la foi chrétienne ou même de la morale et de la religion naturelles. Devant tous les croyants il dresse le problème fondamental de la vérité en matière religieuse.

Unanimes contre ce libéralisme doctrinaire et négateur, les croyants ne le furent pas toujours sur l'appréciation théorique et pratique des libertés modernes. Quelques-uns, y voyant l'atteinte qu'elles portent aux droits de l'Église et de la vérité, s'appliquent surtout à en dénoncer la malfaisance et l'erreur. D'autres, au contraire, plutôt sensibles à ce qu'elles ont aujourd'hui d'inévitable et à ce qu'elles peuvent même offrir d'avantageux, s'en autorisent, non seulement pour s'en accommoder comme d'un fait, mais souvent pour s'en réjouir comme d'un bienfait. Ce conflit d'écoles et de tendances a divisé les catholiques tout le long du XIX^e^ siècle.

Lamennais et son groupe ont imprimé au libéralisme une très vive impulsion. Désireux de rompre tout lien de solidarité avec l'ancien régime, qu'ils considéraient à la fois comme impopulaire et désuet, préoccupés d'adapter l'action de l'Église aux conditions de la vie contemporaine, grisés par l'exemple des États-Unis, ils faisaient profession d'accepter sans réserves les libertés modernes et ils y mirent parfois une telle générosité d'enthousiasme qu'ils semblaient les tenir, non seulement pour une nécessité, mais pour l'idéal des temps nouveaux. Justement alarmée de ces excès, l'Église dut intervenir : les actes les plus retentissants des papes depuis Grégoire XVI ont tous eu le libéralisme pour objet.

Sans arrêter toutes les controverses, ces enseignements du magistère ont déterminé les points essentiels que l'Église entend maintenir, dont les théologiens s'attachaient de leur côté à préciser exactement la signification. A cette double lumière, quoi qu'il en soit de ces questions de tactique où l'équation personnelle a nécessairement un si grand rôle à jouer, le problème doctrinal du libéralisme est suffisamment résolu pour que ses partisans comme ses adversaires, dans l'Église et au dehors, soient désormais en mesure de savoir à quoi s'en tenir.

III. Doctrine catholique : La « thèse ». — Au nom de la vérité divine dont elle a la garde, l'Église a tout d'abord prononcé contre les libertés modernes de solennelles et fréquentes condamnations.

La première en date est celle de l'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832). A l'adresse de Lamennais et de son école, Grégoire XVI y dénonce l'indifférence religieuse qui reconnaît n'importe quelle foi suffisante pour le salut éternel. De cette source, poursuit-il, découle « cette doctrine absurde et erronée, ou plus exactement ce délire, (qui consiste à dire) qu'il faut affirmer et revendiquer pour chacun la liberté de conscience. Erreur pernicieuse à laquelle fraie les voies cette absolue et excessive liberté d'opinions qui sévit partout pour la ruine de l'Église et de l'État, tandis que d'aucuns ont la suprême impudence de prétendre qu'il en résulte des avantages pour la religion. Y a-t-il pourtant, disait saint Augustin, une pire mort de l'âme que la liberté de l'erreur ? » En vertu des mêmes principes, le pape condamne ceux

qui souhaitent la séparation de l'Église et de l'État. Denzinger-Bannwart, n. 1613-1615.

Trente ans plus tard, Pie IX reprenait les termes mêmes de cette condamnation dans sa célèbre encyclique *Quanta cura* (8 décembre 1864). *Ibid.*, n. 1689-1690. Le *Syllabus* qui l'accompagnait réprouve tout d'abord l'indifférence systématique en matière religieuse, prop. 15-18, *ibid.*, n. 1715-1718, puis la séparation de l'Église et de l'État, n. 55, *ibid.*, n. 1755. Enfin, les dernières propositions portent sur les plus spécifiques des libertés modernes.

A notre époque, il ne convient plus que la religion catholique soit regardée comme l'unique religion d'État à l'exclusion de tous autres cultes. — D'où il suit que louable est la mesure prise dans certaines régions catholiques en vertu de laquelle il est réglé que les immigrants ont l'autorisation d'y exercer librement chacun son propre culte. — Car il est faux que la liberté civile de chaque culte et le droit reconnu à tous d'exposer en public leurs idées et opinions servent à faciliter la corruption des intelligences et des mœurs populaires et à propager la peste de l'indifférentisme. — Le Pontife Romain peut [donc] et doit se réconcilier avec le progrès, le libéralisme et la civilisation actuelle. Prop. 77-80, *ibid.*, n. 1777-1780.

De ces textes se dégage nettement la conclusion que, pour l'Église, loin de représenter autant d'expressions légitimes du droit naturel, les libertés modernes sont des abus à condamner. Mais on voit aussi que cette censure atteint ceux-là seulement qui les affirment dans l'abstrait et les érigent en principes absolus. C'est ce qui ressort de ces documents eux-mêmes et des circonstances où ils furent écrits ainsi que des commentaires autorisés qui en furent faits dès le premier jour.

S'il était besoin d'une confirmation, on la trouverait dans l'enseignement de Léon XIII, qui, après avoir rappelé et repris à son compte dans son encyclique *Libertas præstantissimum* (20 juin 1888) les anathèmes de ses prédécesseurs, ne manque pas d'ajouter que l'Église ne s'oppose point aux tempéraments que la situation de la société moderne peut parfois exiger.

Beaucoup estiment que l'Église doit s'adapter au temps présent et s'accommoder aux mesures de prudence qu'impose aujourd'hui le gouvernement des peuples. Opinion respectable s'il s'agit d'une conception sagement équilibrée qui soit compatible avec la vérité et la justice, en ce sens que, dans l'espoir d'un plus grand bien, l'Église se montre indulgente et accorde à notre époque ce que la sainteté de son ministère lui permet d'accorder. Mais il en va autrement pour les choses et les doctrines que l'affaiblissement des mœurs et l'erreur des intelligences a introduites contrairement au droit...

Il s'ensuit qu'il n'est jamais permis de demander, de défendre, d'accorder la liberté de penser, d'écrire ou d'enseigner et aussi la liberté indistincte des religions comme autant de droits que la nature aurait donnés à l'homme... Mais il s'ensuit également que ces sortes de libertés peuvent être tolérées pour de justes causes, avec d'ailleurs les précautions voulues pour qu'elles ne dégénèrent pas en désordre et en licence. Denzinger-Bannwart, n. 1931-1932.

On voit que l'Église n'est pas hostile à un libéralisme bien compris; mais elle ne peut ni ne veut consentir à ce que la règle soit sacrifiée à l'exception. Son intransigeance sur ce point n'est pas le fait d'arrière-pensées politiques ou de préjugés rétrogrades : c'est pour elle une question de doctrine et rien n'est, en somme, plus rationnel que son attitude à cet égard.

Du point de vue philosophique, en effet, la liberté n'est pas un fait primitif et inconditionné : c'est une puissance qui n'a de raison d'être que pour se conformer à l'ordre dicté par la raison. Voilà pourquoi il faut la considérer comme essentiellement soumise à la vérité, au bien, à Dieu. Sans doute, l'homme est ainsi fait qu'il garde le pouvoir physique de se soustraire à son devoir; mais, s'il lui arrive de le faire, c'est un abus de sa liberté, qui ne saurait être tenu pour un droit au sens moral et vrai du mot. Mettre l'erreur et la vérité sur le même plan serait faire profession de scepticisme. D'où il suit que la « thèse » libérale signifie le pire désordre des intelligences, tandis que la « thèse » catholique ne fait que maintenir dans sa souveraine inviolabilité la primauté nécessaire du vrai.

Mais du vrai découle logiquement le bien. Ce qui veut dire que les doctrines fausses sont fatalement malfaisantes et qu'il n'y a de salutaire que la vérité. A cet égard, d'ailleurs, toutes les vérités se tiennent et l'expérience s'unit à la raison pour montrer les répercussions que les doctrines en apparence les plus spéculatives exercent tôt ou tard sur les intérêts. En affirmant le droit exclusif de la vérité, la « thèse » catholique remplit par surcroît une évidente fonction de sauvegarde sociale.

De ces principes les applications sont obvies. La pensée n'est libre, en soi, que pour atteindre la vérité qui est son objet, donc, en matière religieuse, pour connaître Dieu et la religion qu'il enseigne. A cette norme, l'homme doit ensuite conformer sa parole, ses écrits et ses actes. Seulement la première forme de liberté, parce que tout intérieure, ne peut être contrôlée que par la conscience, tandis que la seconde intéresse en plus l'autorité. Mais l'une et l'autre sont soumises à la même règle objective : l'Église est d'accord avec la saine raison quand elle refuse d'en laisser prescrire la salutaire rigueur.

A titre d'argument *ad hominem*, il ne sera pas inutile d'observer que les États les plus « laïques » ne peuvent pas vivre sans un minimum de conformisme doctrinal devant lequel cessent d'office les droits de la liberté et que leurs exigences se font particulièrement strictes dans des périodes de crise grave comme le fut la grande guerre. L'intransigeance théorique de l'Église s'appuie sur un semblable postulat, avec l'avantage de le faire avec plus de conscience et de logique. Elle y trouverait, au besoin, sa justification.

IV. Doctrine catholique : L' « hypothèse ». — Ce culte des principes, fussent-ils impopulaires, n'empêche pas l'Église d'ouvrir les yeux sur les conditions contingentes de leur application. On ferait tort à sa doctrine si on n'en prenait que le premier aspect, sans prendre garde au second qui lui sert de complément.

Un fait notoire est tout d'abord à relever ici à titre d'indication. C'est que l'Église ne s'est jamais préoccupée d'urger la mise en pratique des principes par elle proposés. Dans les États de type moderne, il y a encore des princes et des chefs de gouvernement qui font ouvertement profession de catholicisme. Personne leur a-t-il fait un devoir de modifier ou de restreindre la charte toujours plus ou moins libérale de leur pays ? Aucun d'eux a-t-il été rappelé à l'ordre pour s'en être abstenu ? Tout au contraire, ils ont été admis, et avec eux les évêques eux-mêmes, à ratifier par serment ce genre de constitutions.

Il y a plus encore que cette réticence. Car l'Église elle-même a traité et vécu en bons termes avec les États où la liberté des cultes est légalement reconnue. Et cela, non seulement dans des nations hétérodoxes, où la reconnaissance du catholicisme à côté d'autres confessions marquait un progrès tout au moins relatif, mais dans des pays de vieille tradition catholique, comme le fut par exemple la France, où le statut concordataire lui infligeait avec le protestantisme et la synagogue une parité juridique si peu conforme à ses droits stricts. Quand l'Église elle-même détint la puissance publique, elle s'est honorée de prendre contre les passions populaires la défense des juifs et de leur assurer, au prix de quelques légers

assujettissements, le libre exercice de leur culte.

Ce fait n'est pas seulement la preuve d'une finesse politique à laquelle tous les historiens impartiaux rendent hommage : il a une valeur pour l'interprétation de la doctrine catholique elle-même. Voici comment s'explique Léon XIII dans l'encyclique *Libertas* déjà citée :

Néanmoins, l'Église tient compte du poids accablant de l'infirmité humaine et elle n'ignore pas le mouvement qui entraîne à notre époque les esprits et les choses. Pour ces motifs, et tout en n'accordant de droits qu'à ce qui est vraiment honnête, elle ne s'oppose cependant pas à la tolérance dont la puissance publique croit pouvoir user à l'égard de certaines choses contraires à la vérité ou à la justice, en vue d'un mal plus grand à éviter, d'un bien plus grand à obtenir ou à conserver.

Autre chose, en effet, est l'idéal et autre la réalité. Idéalement, la vérité étant une doit s'imposer à toutes les intelligences comme la loi morale à tous les cœurs. Mais l'expérience montre que, soit par la faiblesse de la raison, soit par les caprices de la volonté, des défaillances peuvent se produire et souvent se perpétuer. Qui ne sait, en particulier, que le monde actuel est plus que jamais livré à l'anarchie des doctrines ? Regrettable au regard de l'ordre absolu, cette division des esprits n'en est pas moins un fait dont il faut tenir compte et qui commande la conduite de l'État.

Préposé au bien commun de la société, l'État a pour mission essentielle de protéger ce qui le favorise, de combattre ce qui le menace ou le détruit. Voilà pourquoi, tant que le statut des intelligences est suffisamment uniforme, son devoir est de le faire respecter et, par conséquent, de réduire ou limiter les dissidences. Mais, lorsque l'exception est devenue la règle, le même réalisme exige de sa part que la législation publique s'adapte à ce fait désormais inévitable. D'autant qu'il serait vain de prétendre le supprimer par la force et que tous les efforts tentés dans ce sens, par les résistances qu'ils ne manqueraient pas de provoquer, auraient pour résultat fatal de nuire à la cause que l'on voudrait servir.

Ce qui revient à dire que l'État n'a rien par lui-même d'une institution doctrinale : c'est un principe de réalisation dont le seul souci du bien public doit être la loi décisive. Le sage empirisme qui en résulte complète sans le contredire le dogmatisme des principes. Ainsi l'Église, en refusant d'admettre les libertés modernes comme des droits, non seulement accepte qu'on puisse et doive les tolérer à titre de faits, mais prouve par sa conduite qu'il est possible d'en tirer le plus heureux parti. En présence d'un problème toujours brûlant et gros de conséquences, ses défenseurs ont le devoir d'unir, à son exemple, les doubles exigences de l'idéal et de la réalité.

C. Constantin, art. *Libéralisme catholique*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 506-609 ; É. Chénon, *Le rôle social de l'Église*, Paris, 1921, 2e p., ch. II : *L'Église et les droits individuels*, p. 168-224 ; M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1895 ; E. Vacandard, *De la tolérance religieuse*, Paris, 1902 ; L. Billot, *De Ecclesia Christi*, t. II, Prato, 1910.

J. Rivière.

Quelques conférences de Mgr d'Hulst. — L'éminent recteur de l'Institut catholique de Paris m'a plus d'une fois exprimé son admiration pour le sermon fameux de Bossuet *Sur les devoirs des rois*, prêché au Louvre, devant Louis XIV, le dimanche des Rameaux, 2 avril 1662, *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq-Urbain-Levesque, t. IV, p. 356-376. Il aimait à en redire la fin de l'exorde : « Sire, je supplie Votre Majesté de se représenter aujourd'hui que Jésus-Christ, Roi des rois, et Jésus-Christ souverain Pontife..., met son Évangile sur votre tête et son Évangile en vos mains : ornement auguste et royal, digne d'un roi très chrétien et d'un fils aîné de l'Église. L'Évangile sur votre tête vous donne plus d'éclat que votre couronne ; l'Évangile en vos mains vous donne plus d'autorité que votre sceptre. Mais l'Évangile sur votre tête, c'est pour vous inspirer l'obéissance ; l'Évangile en vos mains, c'est pour l'imprimer dans tous vos sujets. Et, par là, Votre Majesté voit assez, premièrement que Jésus-Christ veut régner sur vous : c'est ce que je montrerai dans mon premier point ; et que, par vous, il veut régner sur vos peuples : mon second point le fera connaître. Et c'est tout le sujet de ce discours. » La pensée est, en effet, fort belle, et l'expression, digne d'elle. Comme il serait à souhaiter que ce règne plénier de Jésus-Christ sur les gouvernants et sur les gouvernés pût encore être prêché de nos jours dans le pays de Bossuet et du grand roi !

Mgr d'Hulst, dans son carême de 1895, à Notre-Dame, traitait de la *Morale du citoyen*. Il exposait nettement la thèse : « Ce que l'Église vous demande, dit-il à ses auditeurs, c'est de reconnaître que l'unité de croyances est en elle-même un bien ; que, en présence de la révélation chrétienne, la religion naturelle ne contient pas tous les devoirs de la société civile envers Dieu ; que l'humanité collective, redevable au Créateur, l'est également au Rédempteur ; que, si l'état d'esprit régnant à une époque donnée permet à une nation de prendre l'Évangile pour base de ses institutions, cela est dans l'ordre ; et que la mesure de contrainte qu'une telle conception met au service de la vérité religieuse, représente, non pas une tyrannie condamnable, mais un devoir et un bienfait. » Il ajoutait alors : « Quand vous aurez accordé cela à l'évidence, vous serez en meilleure situation pour faire aux exigences des temps les concessions nécessaires que l'Église elle-même autorise. » Après la thèse, l'hypothèse. Mgr d'Hulst savait fort bien que ce qui était possible au XVIIe siècle ne l'est plus, malheureusement, au même degré de nos jours. « Si la thèse est absolue, l'application en est relative aux temps et aux lieux. Elle s'étend ou se restreint suivant que la communauté de croyance a reçu, dans une société, des atteintes plus ou moins profondes. L'État, en sa qualité d'auxiliaire du bien, doit protéger ce qu'il peut des institutions religieuses, et ce qu'il peut se détermine par des circonstances qui varient à l'infini dans le temps et dans l'espace. « L'opinion » — notez cette phrase qui mérite vraiment d'être remarquée — « l'opinion doit être consultée, non comme une maîtresse qui décide ce qui est permis, mais comme un témoin qui indique ce qui peut être supporté... L'absolu, c'est le vrai, c'est le bien ; il faut le faire régner tout autant que son règne est possible et par les moyens qui, dans chaque cas particulier, paraissent les plus propres à établir son règne. Aller au delà, c'est violence nuisible : l'Église ne l'exige pas, elle le déconseille. Rester en deçà, c'est désertion du devoir : l'Église condamne cette défaillance. » Quelle netteté de conception et quelle précision de langage !

On voit dès lors ce qui constitue l'erreur libérale. « Elle ne consiste pas à aimer la liberté, à la glorifier, à la défendre. » — Mgr d'Hulst aima la liberté autant que la science, c'est-à-dire autant qu'il est possible de le faire. — « Elle consiste à la dénaturer, en faisant d'elle, non plus un moyen, mais une fin, un bien absolu, une sorte de divinité. » On n'est pas libéral, ni même semi-libéral, pour affirmer que, dans l'avenir, « de plus en plus le respect des convictions d'autrui servira les intérêts de la vérité ». Mais on le serait, si l'on avait pour la liberté « un culte superstitieux », si on se laissait aller à des concessions excessives. « Si autrefois, remarquait Mgr d'Hulst, il est arrivé qu'on ne soit pas assez préoccupé de l'hypothèse dans l'ap-

plication de la thèse, la tendance moderne, celle que le Saint-Siège a dénoncée sous le nom de libéralisme, consiste à ne pas s'inspirer assez de la thèse dans les concessions faites à l'hypothèse. »

Jamais, en aucune hypothèse, l'État ne peut ni ne doit être *areligieux*. Cette formule, qui est de l'abbé Gaudeau, exprime une vérité souverainement importante, que Mgr d'Hulst a mise en relief et sur laquelle il est toujours bon d'insister. Il n'y a pas de droit social de l'athéisme. « Supposons... que la diversité de croyances entre les citoyens, quand elle arrive à un degré de division extrême, peut rendre impossible à l'autorité publique la profession d'une religion d'État, cela devra s'entendre d'une religion positive; mais rien ne saurait dispenser une nation, représentée par ses princes ou ses magistrats, de remplir d'une certaine façon le devoir du culte envers la Divinité; car c'est là une obligation de droit naturel qu'aucune circonstance contingente ne saurait rendre caduque. Et de fait nous voyons en Europe une petite république, la Suisse, et, de l'autre côté de l'Océan, une grande république, les États-Unis, allier sans embarras le respect de la liberté de conscience avec la manifestation officielle et nationale du sentiment religieux. » Qu'importe l'athéisme de plusieurs ! « La vérité ne dépend pas de la mode. La doctrine spiritualiste reste vraie en dépit de négations frivoles dont la fortune... sera passagère. Les droits de l'Éternel ne sauraient se prescrire. » De plus, Dieu n'est pas moins nécessaire que la famille et la propriété, que tout État, ami de l'ordre social, protège de ses lois et de ses pénalités. Sans Dieu il n'y a plus de morale obligatoire, et sans morale que deviendrait l'ordre social ? Dira-t-on que les citoyens sont libres, individuellement, de garder la croyance au Dieu personnel et créateur et que, par conséquent, la *société* ne sera pas areligieuse par le fait même que l'*État* ne professerait aucune religion ? Mais ne sait-on pas que l'abstention du pouvoir exerce une fâcheuse influence sur beaucoup de citoyens ? Dira-t-on aussi que l'État est tenu de respecter la conscience des impies ? « Que l'État, répond Mgr d'Hulst, respecte la liberté chez ceux qu'une fausse philosophie égare, rien de mieux; mais là s'arrêtent pour lui les devoirs de la tolérance : il ne doit pas sacrifier aux dissidents de la raison les intérêts et la conscience de la nation. Voyez d'ailleurs où conduirait le principe qu'on nous oppose. S'il suffit qu'une vérité soit niée par quelques-uns, ou même par un grand nombre, pour interdire à la puissance publique de la professer, voilà le Code civil et le Code pénal condamnés, » et l'État devrait cesser de défendre la famille et la propriété. Tout cela n'est que vain prétexte : « Si, en France, le gouvernement recule aujourd'hui devant l'accomplissement collectif du devoir religieux, c'est que la secte des ennemis de Dieu a réussi à s'emparer des avenues du pouvoir. » Ces guides malfaisants « imposent au grand nombre l'impiété de quelques-uns, — ce qui est plus contraire à la liberté que de maintenir, contre quelques-uns, un principe nécessaire à tous ».

J. Bricout.

LIBOIRE (*Liborius*). — D'une illustre famille des Gaules, Liboire entra dans le clergé du Mans. Il gouverna l'église de cette ville, de 348 à sa mort, en 397. En 836, ses reliques ont été transférées à Paderborn, dont il est patron.

J. Baudot.

LIBRAIRES CATHOLIQUES. — Qu'est-ce qu'un libraire catholique ? se demande M. René Giard dans l'*Almanach catholique français pour 1924*, p. 185-187; et il répond : « C'est un libraire qui, parfaitement conscient de ses devoirs professionnels, ne vend que des ouvrages qui respectent le dogme et la morale catholique. » Les librairies catholiques ne dépassent pas, en France, le chiffre de deux cents; c'est peu, *une contre cinquante* indifférentes ou mauvaises. On parle même de crise. Quelles en sont les causes ? M. Giard, qui est un libraire catholique de Lille bien connu, en indique trois principales : « 1° Le livre catholique est austère... Il est donc peu attrayant et seuls les catholiques pratiquants visitent la librairie catholique. A cela pas de remède possible. Demandons toutefois aux libraires catholiques de ne pas s'en tenir à la seule vente du livre religieux. Il existe dans la littérature scientifique, encyclopédique, historique, un monde d'ouvrages susceptibles d'attirer le grand public. Que cette littérature de bon aloi figure aux étalages de nos librairies et continue à y attirer les *gentils*. 2° Les librairies intérieures des collèges libres et des coopératives ecclésiastiques privent d'achats rémunérateurs les librairies catholiques de la ville ou du diocèse. 3° Enfin la librairie religieuse n'est pas encore organisée. Si les libraires détaillants sont syndiqués, les éditeurs ne le sont pas, et le désordre règne encore dans ce compartiment de la librairie. Chacun suit son petit idéal particulier — croyant d'ailleurs bien faire — et l'individualisme le plus pernicieux empêche l'arbre de la librairie religieuse de se développer. Passant par-dessus la tête des libraires détaillants, certains éditeurs vendent à la clientèle particulière et lui accordent même des conditions que le libraire détaillant ne peut pas accorder. Alors que les éditeurs profanes consentent [souvent] aux libraires détaillants des remises extrêmement séduisantes et surtout de grandes facilités de paiement, les éditeurs catholiques [souvent] ne consentent que des remises insuffisantes et surtout ignorent l'usage du « dépôt » et des « à-nouveau ». Enfin nombre de journaux catholiques usent de leur action sur leurs lecteurs pour obtenir des commandes et créent dans leurs bureaux des services de commission de plus en plus actifs et rémunérateurs. » Et M. Giard cite, en terminant, ces paroles de M. José Germain — que de bons juges trouvent un peu excessives : « Séparer le livre du libraire, comme on l'a essayé tant de fois, n'est que folie. Il faut que ceux qui vivent du livre (éditeurs et auteurs) facilitent la tâche de son distributeur. A chacun son rôle. Le livre est imaginé par l'auteur, composé par l'imprimeur, lancé par l'éditeur, il doit être vendu par le libraire. L'éditeur n'est pas fait pour vendre en détail. Il a d'autres besognes assez nombreuses et plus importantes pour s'occuper utilement. »

J. Bricout.

1. LIBRE ARBITRE (Dogmatique). — Le libre arbitre est la faculté qui permet à l'homme de se déterminer par lui-même entre les divers objets proposés à son choix. A tous les problèmes philosophiques que soulève cette notion la foi religieuse et la révélation chrétienne ajoutent les leurs.

I. Notion de la liberté. — Souvent on ne voit dans la liberté que le pouvoir de faire le mal. Et il est certain, vu les conditions de la nature humaine, que notre droit d'alternative se manifeste pratiquement surtout de cette manière.

Déjà, cependant, la seule raison suffit à montrer que c'est là un abus et non pas une forme légitime, moins encore nécessaire, du libre arbitre. Une liberté qui se dirigerait immanquablement vers le bien, loin d'être diminuée, ne serait que plus pure du fait que les voies de la déchéance morale lui sont fermées.

Cette conception est imposée bien plus encore par les données les plus certaines de la révélation, qui attestent des cas où il n'est pas possible d'en admettre d'autre. Dieu est absolument libre par nature, et tout de même, par sa grâce, les élus dans le ciel; le Christ et la Vierge Marie étaient libres pendant leur pèlerinage

terrestre, sans que leur liberté puisse ou ait pu comporter de défaillance. Une saine notion de la liberté n'implique donc pas nécessairement la possibilité d'une option entre le bien et le mal : elle est suffisamment sauvegardée quand elle s'exerce dans le choix entre diverses sortes de biens. Mais l'indifférence intérieure ainsi comprise est un minimum indispensable que l'Église exige contre Baïus. Denzinger-Bannwart, n. 1066-1067.

Il s'ensuit que l'alternative elle-même n'est qu'une manifestation superficielle de la liberté. Celle-ci consiste essentiellement dans l'autodétermination, qui fait que nos actes procèdent de notre personnalité et se mesurent à sa valeur.

II. Existence de la liberté dans l'ordre naturel. — Il appartient à la philosophie d'établir la réalité de ce privilège sur les constatations de la psychologie et les exigences de la morale. Si elle reste étrangère à celles-là, rien n'est plus propre que la foi religieuse à raviver celles-ci. Parce qu'il demande à ses créatures de se conformer à la loi du bien, Dieu a dû les mettre en mesure de le vouloir.

Telle est bien la doctrine que dégagent les plus anciennes pages de la Bible. L'épreuve à laquelle est soumis le premier homme est l'attestation en acte de sa liberté. Plus tard, l'existence du libre arbitre est l'objet d'un enseignement formel dans Eccli., xv, 14. Tout l'édifice de la perfection chrétienne repose sur ce fondement.

Cependant, cette liberté de l'homme a parfois semblé compromise par l'absolue souveraineté de Dieu, à tel point que les manuels profanes parlent couramment de « fatalisme théologique ». Méthode grossière de déformation qui impute à tous les croyants les excès de l'islamisme ou du calvinisme. En réalité, la transcendance de la cause première, comprise suivant les principes d'une sage philosophie, loin d'entraîner le sacrifice du libre arbitre créé, se manifeste précisément en ce qu'elle appelle la cause seconde à jouir de cet attribut.

III. Existence de la liberté dans l'ordre surnaturel. — A ces données essentielles, la foi chrétienne ajoute cependant un fait nouveau qui a paru sonner le glas du libre arbitre : savoir, le dogme du péché originel. De fait, le protestantisme a toujours fait entrer l'extinction de la liberté humaine parmi les conséquences funestes de la chute. Voir la proposition 36 de Luther condamnée par Léon X, Denzinger-Bannwart, n. 776.

L'Église tient sur ce point un sage milieu. Contre le rationalisme pélagien, elle affirme que le libre arbitre est « affaibli » par la chute originelle. Conc. d'Orange, can. 8 et 25, Denzinger-Bannwart, n. 181 et 199. Mais, contre le pessimisme protestant, elle maintient que cette faculté subsiste encore chez nous et le concile de Trente condamne tous ceux qui voudraient en faire un mot vide de sens. Sess. vi, c. i, et can. 5, *ibid.*, n. 793 et 815. La même doctrine fut reprise plus tard contre les sophismes de Baïus, *ibid.*, n. 1065, et de Quesnel, *ibid.*, n. 1388.

Plus subtilement, Jansénius enseignait que l'action toute-puissante de la grâce supprime notre libre concours. A l'encontre de cette erreur, l'Église a défini, *ibid.*, n. 1094, qu'il ne saurait y avoir de mérite ou de démérite sans liberté.

Qui ne sait, en effet, que la prédication de la morale judéo-chrétienne et des sanctions divines qui l'accompagnent est postérieure à la révélation de la chute? C'est dire que la conception protestante est aussi contraire à l'Écriture qu'à la raison. Avec l'Église, il faut tenir que la grâce et la liberté sont également nécessaires et simultanément assurées à l'homme pour atteindre sa fin.

J. Rivière.

2. LIBRE ARBITRE (Philosophie). — I. Position de la question. Son importance. II. Le fait du libre arbitre. Ses preuves. III. Systèmes opposés au libre arbitre. Fatalisme et déterminisme. IV. Degrés et éducation du libre arbitre.

I. Position de la question. Son importance. — 1° *Définition du libre arbitre.* — 1. D'une manière générale, qui dit libre dit exempt de contrainte; et dans cette large acception, le mot est appliqué aux choses elles-mêmes. L'arbre se développe librement dans la forêt, au lieu que dans un jardin il est taillé par l'homme dans des vues utilitaires ou selon les exigences du coup d'œil esthétique ; le fleuve est libre lorsque ses eaux suivent leur pente naturelle sans être contrariées dans leur mouvement par aucun obstacle, l'industrie humaine diminue cette liberté en les captant pour ses travaux; la prose est un langage libre par rapport à la poésie qui soumet les mots aux lois sévères de la mesure et du rythme. Les animaux, qui marquent la transition entre les choses et les personnes, possèdent, outre la motricité, les états de conscience : sensations, images, plaisirs, douleurs, instincts; et, de ce fait, la liberté se présente chez eux sous un aspect nouveau; elle n'est plus seulement, comme pour les choses, le pouvoir d'agir conformément à leur nature, mais celui de tendre sans entraves aux fins qu'ils désirent; l'oiseau migrateur qui jouit de la liberté suit, quand vient l'automne, l'instinct qui le pousse vers les pays du soleil; il n'est pas libre si les barreaux d'une cage font obstacle à cette tendance. — 2. L'homme, doué de réflexion et de raison, n'est pas seulement mû par des appétits plus ou moins conscients; il se représente distinctement et les fins qui l'attirent et les moyens appropriés à ces fins; il pèse ces différentes représentations et se décide en connaissance de cause; bref, il veut; et la liberté devient, chez lui, le pouvoir de faire ce qu'il veut. Je veux aller ici ou là, sortir pour faire visite à un ami, entreprendre tel voyage; je le puis parce que rien ne lie mes mouvements; je suis libre; un prisonnier ne l'est pas, les murs de son cachot limitent étroitement les mouvements de son corps. Dans une société organisée, l'individu ne peut faire tout ce qu'il veut; son action, en se déployant, se heurte souvent aux barrières de la loi; celle-ci s'oppose à sa liberté sur beaucoup de points, mais c'est afin de la mieux garantir sur les autres. Si je désire, par exemple, me faire justice moi-même d'un dommage que j'ai subi, je ne le puis; car la garde des droits de chacun a été remise aux pouvoirs publics; je ne puis davantage disposer de mes biens entièrement à ma guise, la contrainte des dispositions du Code pèse sur mes volontés. — 3. Est-ce dans ce pouvoir de faire ce que l'on veut que consiste le libre arbitre ? Non; il est une faculté plus intérieure. Dans les exemples précités nous n'avons considéré que l'exécution à l'extérieur d'une décision qui avait été formée par la volonté, sans nous demander comment elle avait été formée. C'est cette question qui doit être maintenant posée : dans quelles conditions s'est produite cette détermination de la volonté qui, une fois conçue, tend à se traduire au dehors par des mouvements que les circonstances favorisent ou entravent ? Le libre arbitre, s'il existe, se situe à l'origine même de la décision volontaire; il est à la racine de l'acte; il consiste non dans la liberté d'exécution, mais dans la liberté de détermination, deux choses qui sont fort distinctes. Mon action peut se développer au dehors sans aucune gêne et pourtant émaner originairement d'un état qui n'a pas été une création libre de la volonté; inversement, je puis subir une contrainte extérieure qui m'empêche d'agir, mais n'attente aucunement à l'indépendance de mon vouloir. C'est dans cette dernière, et

en elle seule, qu'il faut placer le libre arbitre; il n'est pas la liberté de faire ce que l'on veut, mais la liberté de vouloir ce que l'on veut. Il implique essentiellement que la volonté se détermine elle-même, en vue sans doute de certaines fins qu'elle désire et qu'elle conçoit comme possibles, puisqu'elle est une puissance rationnelle, mais sans que la représentation de ces fins lui impose sa décision. La décision lui appartient en dernier ressort; c'est elle qui choisit; elle choisit entre agir ou ne pas agir, entre faire cette chose ou cette autre; posez cette faculté d'opter entre les contraires et vous avez le libre arbitre; supprimez-la et vous le détruisez. Le libre arbitre, dit saint Thomas, n'est autre chose que le pouvoir de choisir, *nihil aliud est quam vis electiva;* « le propre du libre arbitre, c'est le choix; on dit que nous possédons cette faculté parce que nous pouvons accepter un parti et refuser l'autre, ce qui est proprement choisir » : *proprium liberi arbitrii est electio; ex hoc enim liberi arbitrii dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato; quod est eligere.* Ia, q. LXXXIII, a. 3.

2° *Importance du problème du libre arbitre.* — 1. Possédons-nous réellement ce pouvoir qui nous rend les « arbitres » de nos décisions ? ou bien nous l'attribuons-nous indûment, par erreur ou par présomption, trompés par les apparences ou séduits par le désir de nous décerner une prérogative unique parmi le reste des êtres ? C'est là une question dont la gravité n'échappe à personne. Sa solution intéresse, de toute évidence, la dignité de notre nature. Sans doute, dans quelque sens qu'on la tranche, nous conservons la supériorité que nous tenons de la pensée; nul animal n'est doué comme nous de la puissance de réfléchir sur les fins qui l'attirent et sur les divers moyens de les atteindre. Mais, en fin de compte, ne ressemblons-nous pas étrangement à l'animal si, chez nous comme chez lui, tous les états de conscience, même les plus élevés, même les actes de la volonté, résultent de l'enchaînement nécessaire des causes et des effets ? Dans cette hypothèse, la loi de la fatalité travaille en nous avec plus d'habileté; son art est plus adroit, ses produits plus perfectionnés; ses liens de fer se transforment en chaînes d'argent et d'or; mais leur étreinte n'est pas moins brutale. — 2. Surtout le sort de la moralité se joue dans ce problème. C'est par la porte de la liberté, en effet, que l'on entre dans l'ordre moral. Non que ceux qui ont nié le libre arbitre aient toujours rejeté du même coup les notions morales traditionnelles. Souvent, ils leur ont cherché des équivalents auxquels ils ont prêté une égale efficacité sur la conduite de la vie, en sorte que, à les en croire, rien ne serait changé; et, quelque fois même, ils ont prétendu les conserver, sous leur forme idéale, avec leur valeur transcendante, et on leur a entendu donner tout un ensemble de préceptes que n'eussent pas désavoués les moralistes de la liberté. Mais ou bien cette morale fait l'effet, dans le plan général de leur système, d'une belle inconséquence; ou, sous les déguisements dont ils l'affublent, le devoir est méconnaissable et perd toute sa vertu. Comment parler de devoir aux hommes s'ils ne sont, selon la parole du poète, que d'humbles marionnettes « dont les fils sont aux mains de la nécessité » ? Pour eux, ce qui doit être se confond alors avec ce qui est. Tout change si leurs décisions volontaires leur appartiennent. Alors ils ne sont plus conduits par le destin; ils ont une destinée dont ils sont eux-mêmes les artisans, du moins dans une large mesure. Auteurs de leurs actes, ils doivent en répondre; ils doivent croître dans l'être qu'ils ont reçu, le perfectionner, l'achever, être, selon la belle parole de saint Thomas, leur propre cause, *causa sui*; et la règle de ce mouvement autonome par lequel ils doivent se développer dans l'être est précisément l'idéal moral. Comme ils se façonnent eux-mêmes sous leur responsabilité, il n'existe pas seulement pour eux, comme pour les choses, une loi du réalisé, mais aussi une loi du réalisable; au-dessus de la règle physique de l'être, il y a la règle idéale du devoir-être; le monde moral se découvre à nous avec ses perspectives infinies.

II. Le fait du libre arbitre. Ses preuves. — 1° *La croyance universelle au libre arbitre.* — 1. Une chose nous paraît, avant tout examen, créer une forte présomption en faveur du libre arbitre : c'est la croyance universelle dont il est l'objet. — Pourtant, objectera-t-on, il a eu et continue d'avoir ses adversaires; dans le camp des philosophes, il n'a rallié qu'un nombre de partisans assez restreint, et beaucoup de savants ont doctement établi qu'il est impossible. — Il est vrai, philosophes et savants ont souvent combattu le libre arbitre. Et ce qui frappe dans leur méthode, c'est qu'ils l'ont nié *a priori*, et en tant qu'il était inconciliable avec la conception qu'ils s'étaient faite d'abord de la philosophie ou de la science. Ils sont partis d'une théorie; et descendant de là vers le fait supposé du libre arbitre, ils ont constaté qu'il ne pouvait y prendre place; donc, ont-ils conclu, la liberté n'existe pas; elle n'existe pas, parce qu'elle ne peut exister; et elle ne peut exister, parce que notre théorie la repousse. Le vice d'une telle méthode saute aux yeux; il est fort imprudent de nier un fait au nom d'une théorie, de prétendre qu'une chose n'est pas, parce qu'on ne voit pas bien comment elle serait possible. Lorsque les premiers obus de la « Bertha » tombèrent sur Paris, ne se trouva-t-il pas des techniciens pour démontrer qu'il était absurde de supposer que ces projectiles fussent lancés du front ennemi ? — 2. Puis ces théoriciens, qui usent d'une méthode si défectueuse,se démentent eux-mêmes dans la pratique. Sortis du cabinet où ils ont élaboré leur système, ils se comportent comme les partisans les plus décidés du libre arbitre, et dans toutes leurs paroles, dans toutes leurs démarches, dans tous leurs actes, se lit l'intime conviction qu'ils conduisent eux-mêmes leur vie. Bien plus, nous le disions un peu plus haut, l'illogisme s'introduit dans leurs théories mêmes, et une partie du système postule ce libre arbitre que l'autre a banni. Citons, entre autres, l'exemple des évolutionnistes. D'une part, ils nous présentent le progrès comme fatal, puisqu'il résulte de la loi fondamentale de la nature; « le progrès n'est point un accident, mais une nécessité..., il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître; il est sûr que l'homme doit devenir parfait. » (Spencer.) Et, d'autre part, ils nous demandent de coopérer à ce mouvement progressif, de nous sacrifier à ses exigences, de nous faire les agents conscients et volontaires de l'évolution. Pourquoi ce précepte, si le progrès avance tout seul, et si nous ne sommes d'ailleurs qu'un agrégat de molécules qui s'attirent et se repoussent avec fatalité ? Nous sommes fondés à conclure, de ces contradictions, que tous les hommes croient pratiquement au libre arbitre; ils repoussent instinctivement cette idée qu'ils ne sont rien de plus que des automates perfectionnés et un simple rouage dans l'universelle machine; s'ils se trompent, avouons que la nature s'est jouée d'eux en leur inculquant une illusion si générale et si tenace.

Mais ils ne se trompent pas; leur croyance n'est pas un aveugle instinct; elle s'appuie sur des preuves que nous allons rappeler brièvement par ordre d'importance croissante.

2° *La preuve sociale.* — 1. On la tire de certains faits qui interviennent journellement soit dans les relations des invididus les uns avec les autres, soit dans leurs rapports avec les pouvoirs publics : promesses, contrats, conseils, exhortations, paris, sanc-

tions édictées par les tribunaux, prescriptions et défenses émanant de la loi avec les récompenses et les punitions qu'elle y attache. Autant de faits, dit-on, qui ne se comprennent que dans l'hypothèse du libre arbitre. Si je fais une promesse ou si j'en reçois une de mon semblable, c'est que je crois que nous pouvons, l'un et l'autre, l'heure venue, tenir notre engagement; si les tribunaux condamnent un accusé, c'est qu'ils le tiennent pour coupable, et par conséquent pour responsable de son acte criminel ou délictueux; si la loi récompense un bon citoyen pour une action d'éclat, c'est qu'elle lui en reconnaît le mérite et par conséquent la libre initiative. — 2. Les adversaires du libre arbitre ont récusé cette preuve en disant que les faits allégués peuvent s'entendre aussi bien dans l'hypothèse opposée, — La plupart, en effet, sont susceptibles de recevoir une interprétation déterministe; mais ainsi présentés, ils ne concordent plus avec l'idée que s'en fait la conscience universelle.

3° *La preuve morale.* « *Tu dois, donc tu peux.* » — 1. Cette preuve part du fait de la moralité, dont l'existence est une donnée première de la conscience. Ce fait, dit-on, implique le libre arbitre, comme le principe implique la conséquence, ou mieux, comme le conditionné suppose la condition. Il n'est donc pas plus possible de nier la liberté de l'homme que de nier son caractère d'être moral. — Cette solidarité du devoir et de la liberté est si évidente qu'aucune objection sérieuse ne peut être élevée sur ce point. Supposons que nous ne soyons pas les maîtres de nos décisions, la loi impérieuse qui nous prescrit le bien est inutile ou absurde : inutile, si nous sommes déterminés nécessairement à accomplir le bien; absurde, si une force irrésistible nous empêche de le faire. Nous commande-t-on ou nous défend-on de désirer le bonheur ? Ni l'un ni l'autre, puisque nous y tendons invinciblement. Si donc c'est pour nous un *devoir* de pratiquer la vertu et de fuir le vice, c'est que nous en avons le *pouvoir;* comme dit la formule kantienne : *Du kannst, denn du sollst,* tu peux, car tu dois. Et le même raisonnement peut se répéter à propos des concepts ou sentiments moraux connexes à l'idée du devoir : la joie du bien accompli, le remords, le droit et la justice, le mérite et le démérite. — 2. Preuve impressionnante, car elle lie la cause du libre arbitre à la cause de la moralité, qui est sans contredit la plus grande de toutes celles que l'homme puisse débattre. Comme on le voit, elle n'est pas directe; elle est déductive; dès lors, elle perdrait sa valeur aux yeux de quiconque rejetterait les prémisses de la déduction, c'est-à-dire l'objectivité des concepts moraux; mais bien faible est le nombre de ceux qui ferment les yeux à cette évidence. Nous avouerons d'ailleurs que la marche de cet argument laisse planer quelque doute dans notre esprit : ne nous fait-il pas tourner dans un cercle ? — Le devoir existe, dit-on, donc aussi la liberté; car, sans celle-ci, le devoir n'est plus intelligible. — Mais si nous ne nous sentons d'abord libres, pouvons-nous poser le devoir comme une réalité indéniable ? N'y a-t-il pas une équivoque au fond de ce raisonnement ? « Devant la loi de la raison qui commande, se pose cette question préalable : *Puis-je* obéir ? Si j'étais *libre,* je serais réellement obligé d'agir en vue du bien universel aux dépens de mon bien propre; mais suis-je libre ? — Oui, répond-on, puisque vous êtes *obligé.* — Libre, parce que je suis réellement obligé, réellement obligé à condition d'être libre, nous voici au rouet. Si on veut nous attribuer la conscience du devoir sans la conscience du pouvoir, nous répondrons que la première est impossible sans la seconde; qui dit devoir dit un *possible* dont la réalité serait le plus grand bien convenable et désirable... Une liberté hypothétique ne peut fonder qu'une morale hypothétique : ne sachant pas si je suis réellement libre, je ne sais pas davantage si je suis réellement et catégoriquement obligé. » Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains,* Paris, 1893, p. 116. Cette pressante argumentation n'est-elle pas fondée ? et, en résumé, si le *pouvoir* est tout d'abord douteux, le *devoir* ne devient-il pas lui-même problématique ?

Aussi n'approuvons-nous pas ceux qui, ébranlés par les objections du déterminisme, croient devoir, sinon abandonner tout à fait la preuve psychologique, du moins lui préférer la preuve morale. Le libre arbitre se montre, plutôt qu'il ne se démontre; nous l'expérimentons plutôt que nous ne le déduisons; il est une aperception de notre sens intime plutôt qu'une conclusion de nos inférences.

4° *La preuve psychologique : le témoignage de la conscience.* — 1. *La preuve.* — Elle s'établit directement, en écoutant parler notre sens intime. « Que chacun de nous, dit Bossuet, s'écoute et se consulte lui-même; il sentira qu'il est libre comme il sentira qu'il est raisonnable. » Et Descartes avait dit avant lui : « Il est si évident que nous avons une volonté libre qui peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. » *Principes de phil.,* I, § 39. Nous n'entrerons pas dans le détail des analyses que comporterait cette preuve ; chacun sent, pour ainsi dire à tout moment, qu'il n'est pas le simple spectateur des phénomènes qui se déroulent en lui,mais qu'il intervient comme acteur, qu'il a l'initiative d'une foule d'efforts par lesquels se crée sa vie intellectuelle et morale. « C'est par l'effort libre que je rends mes sensations de plus en plus intenses, et par là même de plus en plus claires. C'est par l'effort libre que je m'élève lentement du confus au distinct. Bien plus, c'est par l'effort libre que je passe du concret à l'abstrait, du particulier à l'universel, du changeant à l'éternel, que je pénètre dans une certaine mesure le secret de mes idées, que j'en découvre les éléments, que je saisis ce lien mystérieux, mais nécessaire, qui les rive les unes aux autres et en fait une sorte de cortège sans fin; c'est par l'effort libre que j'illumine et élargis sans cesse le champ de ma connaissance; c'est par l'effort libre que je m'approche de plus en plus de cet idéal moral qui resplendit au sommet de ma pensée, et que je n'atteins jamais parce que c'est l'infini. C'est par l'effort libre que j'agis sur mon corps et, par mon corps, sur l'univers physique pour le dominer et l'assouplir à mes besoins. L'effort libre : voilà ce qui fait la science et la sainteté, ce qui me confère la royauté de mon être et celle de la nature : voilà ce qui me fait homme. » Piat, *La liberté,* II[e] partie, Paris, 1895, p. 98.

2. *Les objections.* — De cette intuition du sens intime il se dégage en faveur du libre arbitre un témoignage trop éloquent pour que les déterministes n'aient pas essayé de toutes manières d'en affaiblir la portée. Résumons leurs objections dans ces deux propositions: la conscience nous trompe souvent, elle ne nous fait jamais connaître toutes les causes de notre action.

a) La conscience nous trompe souvent. C'est un fait cent fois observé que l'ivrogne se croit volontiers libre dans ce qu'il dit et fait sous l'empire de l'ivresse; ainsi de l'impulsif, de l'hypnotisé, de l'enfant, du fou. Que de fois nous-mêmes ne nous sommes-nous pas attribué la responsabilité de certaines actions dues réellement à l'automatisme ! Nous nous estimions libres parce que notre désir, passant spontanément à l'acte comme un ressort qui se détend, ne rencontrait aucun obstacle dans son mouvement de réalisation. Quelle foi mérite dès lors la cons-

cience quand elle dépose en faveur du libre arbitre ? — La conscience rend parfois en effet un témoignage illusoire. En conclure qu'elle n'est jamais digne de foi, c'est renouveler le vieux sophisme des sceptiques : nous nous trompons parfois, peut-être même souvent, donc notre raison n'a aucune valeur. Entre les cas allégués par les déterministes et ceux sur lesquels les partisans du libre arbitre appuient leur thèse, il y a une grande différence; c'est que, dans ces derniers, intervient la réflexion, au lieu qu'elle est absente des premiers, et c'est précisément en réfléchissant sur les fins de son activité et sur les motifs qui le sollicitent que l'homme se libère de la nécessité et se conquiert lui-même.

b) Non seulement, ajoute-t-on, la conscience nous trompe souvent, mais elle ne nous révèle jamais toutes les causes qui nous font agir; et cette ignorance dans laquelle elle nous laisse nous enlève le droit d'assurer que nos décisions nous appartiennent. — L'objection a été développée par un grand nombre de philosophes. Citons en particulier Leibniz, qui, quoiqu'il prétende défendre la liberté, se refuse à admettre la preuve du « sentiment vif interne ». Il y a dans notre âme, dit-il, une infinité de *petites perceptions* que nous n'apercevons pas; « nous sommes aussi peu capables de nous apercevoir de tout le jeu de notre esprit et de ses pensées, le plus souvent imperceptibles et confuses, que nous le sommes de démêler toutes les machines que la nature fait jouer dans le corps. » Comment savoir dès lors d'où vient le courant d'énergie qui s'épanouit dans nos volitions et s'il est notre création personnelle ? — Citons encore M. Fouillée. Je ne puis, dit-il, avoir conscience de mon indépendance par rapport à toute cause étrangère; car il faudrait pour cela que je connusse toutes les causes qui agissent sur moi; ce qui n'implique rien de moins qu'une science adéquate du monde entier. « Je ne puis donc dire que ceci : je n'ai pas conscience de causes étrangères produisant mon action. L'école spiritualiste, elle, traduit cette proposition par la suivante, qu'un abîme sépare pourtant de la première : — J'ai conscience qu'il n'existe pas de causes étrangères produisant mon action. — La confusion est évidente... C'est comme si l'on disait : *Je ne vois pas* les étoiles composant une nébuleuse, donc je vois *qu'il n'y a pas* d'étoiles composant cette nébuleuse. Cette prétendue *conscience de l'indépendance* ne serait réellement, si on peut employer ce terme, que *l'inconscience de la dépendance*. » *Op. cit.*, p. 285.

De ce que nous n'apercevons pas de causes étrangères qui nous nécessitent, il ne suit pas, dit-on, qu'il n'y en ait point. — Nous répondons : il ne suit pas davantage qu'il y en ait; et l'on ne voit pas pourquoi cette absence d'aperception suffirait à infirmer le témoignage du sens intime. En outre, il devrait résulter de l'objection que la conscience de notre liberté croîtrait avec l'ignorance de nos motifs d'action; c'est le contraire qui se produit : nous ne nous sentons jamais si libres que quand nous nous décidons en pleine connaissance de cause. Quant à prétendre que, pour affirmer avec certitude l'indépendance de notre vouloir, il faudrait que nous eussions une « science exhaustive » de tout l'univers, c'est pure fantasmagorie; autant soutenir que, toutes choses étant liées dans la nature, nous ne pouvons connaître de science certaine rien de ce qui se passe sous nos yeux parce que nous ignorons l'action exercée sur notre planète par les rayons de Sirius ou d'Aldébaran.

Le fait et la nature du libre arbitre vont s'éclaircir encore davantage par la discussion des théories qui le combattent et que l'on range d'ordinaire en deux groupes : théories fatalistes et théories déterministes. Nous insisterons surtout sur les secondes.

III. Systèmes opposés au libre arbitre. Fatalisme et déterminisme. — 1° *Le fatalisme.* — 1. Le fatalisme oppose au libre arbitre les décrets d'une puissance qui, supérieure à l'humanité et à toute la nature, a réglé d'une manière irrévocable le cours des choses. Le plus souvent, cette puissance est demeurée très mystérieuse en elle-même; les Anciens ne se sont pas expliqués sur ce pouvoir caché, impersonnel, auquel ils soumettaient les dieux eux-mêmes. Toujours est-il que, à leur sens, il avait déterminé la destinée des mortels, et nul ne pouvait se soustraire aux arrêts qu'il avait portés; Œdipe a dû marcher par la voie lamentable qui lui avait été tracée d'avance, et Oreste a été conduit par la main irrésistible de la fatalité à percer le sein de sa mère. Le « c'était écrit » des Orientaux témoigne de la même disposition d'esprit. Elle se rencontre encore assez souvent de nos jours, dans les masses populaires surtout, où l'on entend dire, sur un ton de résignation lassée, que chacun, quoi qu'il fasse, a une destinée à laquelle il n'échappe point. — Contentons-nous de faire, à propos de cette doctrine du destin, trois remarques rapides. En premier lieu, elle aboutit à la négation de la science, puisqu'elle ne compte pratiquement pour rien l'action des causes secondes et qu'elle supprime toute dépendance des faits les uns par rapport aux autres. En second lieu, elle entraîne cette conséquence immorale de condamner l'effort; à quoi bon travailler, lutter, combattre, puisque ce qui doit arriver arrivera, quoi que nous fassions ? Autant nous croiser les bras et laisser agir la Nécessité. C'est le « sophisme paresseux », comme dit Leibniz. En troisième lieu, elle ne nie pas le libre arbitre, c'est-à-dire la liberté de vouloir, mais seulement la liberté d'exécuter. Poussé par le destin comme par une force extérieure, l'homme conserve le pouvoir soit de consentir à son impulsion, soit de protester contre les actes qu'il lui impose. Œdipe a été amené par la fatalité à tuer son père, non à vouloir le tuer. — 2. On a aussi quelquefois déduit le fatalisme de la considération de certains attributs de Dieu : sa prescience et son concours. Dieu prévoit tous nos actes; sa prévision étant infaillible, ils ne peuvent manquer d'arriver comme il les a prévus; ils sont donc déterminés et nécessaires. Du reste, nous tenons de Dieu tout ce que nous sommes, tout ce que nous avons et tout ce que nous faisons; il ne nous donne pas seulement l'être, mais aussi l'agir : comment donc nos décisions volontaires nous appartiendraient-elles?— Dieu ne prévoit pas nos actes, il les voit, puisque, le temps n'existant pas pour lui, toutes, choses sont à ses yeux dans un éternel présent; et pourquoi deviendraient-ils nécessaires du fait de cette vision? Quant à la question du concours qui a tant exercé philosophes et théologiens, elle demeure plongée dans un profond mystère, comme du reste tout le problème de la coexistence de l'infini et du fini, dont elle n'est qu'un aspect; mais serait-il d'une bonne logique de renoncer au clair témoignage que la conscience rend au libre arbitre parce qu'on n'aperçoit pas comment il se concilie avec l'action de Dieu, dont nous nous comprenons même pas, comme dit Bossuet, à quel point elle est incompréhensible ?

2° *Le déterminisme.* — Au lieu que le fatalisme relève de la métaphysique, le déterminisme est une doctrine scientifique et psychologique. Aussi est-ce à lui que, dans la philosophie moderne, peu éprise de métaphysique, les adversaires du libre arbitre sont allés demander des armes. L'esprit général de cette doctrine se résume dans le nom qu'elle porte : nos décisions volontaires sont *déterminées*, c'est-à-dire qu'elles sont préformées dans des antécédents, lesquels, par le fait même qu'ils sont posés, les amènent nécessairement à l'existence. Tout est déterminé dans le

monde, depuis la marche de l'astre sur son orbite, jusqu'à la chute de la goutte d'eau qui vient mouiller mon front. Nos actes ne font pas exception; ils ne sont pas des créations, mais des résultats; leur qualité, leur intensité, leur direction ne dépendent point d'un libre choix de notre personne, mais du groupe de conditions dans lequel ils apparaissent.

Le déterminisme a rassemblé de toutes parts une foule considérable d'arguments; il se présente sous de multiples aspects qu'il est assez difficile de coordonner. Dans l'impossibilité de les passer tous en revue, nous dirons seulement que l'on prétend condamner la liberté soit au nom de la science, soit au nom de la conscience, et nous examinerons successivement le déterminisme scientifique et le déterminisme psychologique, qui, du reste, ne peuvent se séparer que par abstraction, n'étant en fait que les deux phases du développement d'une même doctrine.

1. *Le déterminisme scientifique.* — *a) La liberté et le principe de causalité.* On invoque d'abord contre le libre arbitre les principes sur lesquels repose la science, et surtout le principe de l'universelle causalité dont les autres ne sont que des dérivations plus ou moins immédiates. Tout ce qui commence dans l'univers a une cause; c'est-à-dire qu'un phénomène n'arrive que parce qu'il est relatif à un autre phénomène qui existait avant lui et dans lequel il trouve sa condition nécessaire et suffisante. Ce phénomène antécédent, de son côté, est soumis à la même loi; il n'a été posé, il n'a commencé à tel moment et de telle façon qu'en vertu de l'action nécessitante d'un fait antérieur, effet lui-même d'une cause déterminée; et ainsi de suite toujours et partout. Le monde est un immense système de choses « causées et causantes », comme dit Pascal, qui s'engendrent les unes les autres; ainsi l'affirme l'expérience; ainsi le veut la raison, à laquelle répugne l'idée d'un commencement absolu; ainsi le postule la science dont les calculs et les prévisions ne tombent juste que parce que rien ne vient jamais troubler le cours invariable des faits. Or, dans les mailles étroitement serrées de ce filet du déterminisme, il n'y a pas de place pour la liberté; des décisions qui ne se rattacheraient à aucun antécédent nécessaire, qui seraient par conséquent des commencements absolus, constitueraient un vrai scandale pour la raison comme pour la science.

Voici notre réponse. Ce qui est opposé au libre arbitre, ce n'est pas la causalité, mais une certaine notion de la causalité dans laquelle les déterministes s'enferment et veulent nous enfermer avec eux; et comme toute leur doctrine est déjà contenue dans cette notion, ils commettent une véritable pétition de principe en prenant comme donné d'abord ce qui est précisément en question. Il est bien clair que si l'idée de cause se résout dans l'idée de nécessité, excluant toute possibilité d'indétermination et de choix, il est absurde de parler de cause libre. Mais là gît tout le problème. De quel droit interpréter ainsi le concept de causalité ? Les déterministes prennent un certain type de causalité et l'étendent à l'univers entier, alors qu'il est possible que la réalité soit beaucoup plus nuancée. L'uniformité qu'ils veulent établir est d'autant moins vraisemblable qu'ils choisissent ce type au plus bas degré de l'échelle des êtres, dans le règne de la matière brute, de cette matière à laquelle font entièrement défaut les attributs de la pensée et de la vie. Quelle vraisemblance y a-t-il à supposer que le mode d'action ne change point quand, du caillou inerte, on passe à l'être vivant et pensant qui, doué du pouvoir de réfléchir, se représente ses actions avant de les entreprendre ? N'est-il pas infiniment plus naturel de croire que, la nature de l'être s'enrichissant, son mode d'agir se fait aussi plus riche, plus large, plus diversifié, plus libre dans son jeu ? *Operari sequitur esse*, comme disait le vieil adage. La liberté n'est donc pas la négation de la causalité; elle en est une forme particulière, forme beaucoup plus parfaite que celles qui s'observent chez les êtres inférieurs, comme il est naturel, encore une fois. « Les actes libres, dit Renouvier, ne sont pas des effets sans cause; leur cause est l'homme dans l'ensemble et la plénitude de ses fonctions. »

Au reste, dans cette discussion, il serait facile de passer de la défense à l'attaque. Ce filet aux mailles de fer dans lequel les déterministes ont la prétention d'enserrer l'univers est une création de leur esprit systématique, non une constatation de l'expérience. Il n'est pas exact que cette loi de l'égalité absolue de la réaction et de l'action, de l'entière détermination du conséquent par l'antécédent règne d'un bout du monde à l'autre. On peut observer déjà, dans le règne minéral, un certain écart entre le fait et la loi; mais combien nous le voyons s'élargir dès que nous entrons dans le règne de la vie! Ici, l'individualité se prépare, rompant de mille façons l'uniformité de la loi, affirmant de plus en plus l'irréductible originalité du fait et produisant sans cesse des formes aux particularités imprévisibles. « L'ordre abstrait n'est qu'un rêve de géomètre; l'ordre réel, l'ordre qui frappe nos regards, est fait de souplesse et de règle, de variété et d'harmonie; c'est qu'il résulte, en même temps que des lois de la nature, des innombrables suggestions de la spontanéité qui partout et à chaque instant les modifient. » Évellin, *La raison pure et les antinomies*, Paris, 1907, p. 210. Cette spontanéité, si apparente dans le végétal, beaucoup plus remarquable encore chez l'animal, est l'effort d'une causalité qui tend à se dégager des liens de la nécessité et à conquérir son indépendance. La conquête se continue et s'achève chez l'homme; son activité s'affranchit parce qu'elle réfléchit; la liberté est la possession de soi par la réflexion.

b) La liberté et la solidarité universelle. Laissons les principes, diront maintenant les déterministes, demeurons sur le terrain des faits; ils prouvent que la liberté, même si l'on en concède la possibilité théorique, ne peut pratiquement exister. L'homme, au sein de l'univers, ne constitue pas un empire dans un empire; il n'est qu'une partie de ce vaste tout, la plus relevée, si l'on veut, mais qui n'en soutient pas moins avec les autres les plus étroits rapports. A chaque instant, notre vie est engagée dans une foule de relations qui en modifient inévitablement le cours. Dans nos actions, dans nos pensées, dans nos désirs, dans nos résolutions, nous sommes, sans même nous en rendre compte, solidaires du milieu physique et moral auquel nous appartenons, solidaires de nos ancêtres, de notre race, des parents qui nous ont élevés, des amis qui nous conseillent, du climat sous lequel nous vivons, des sautes de notre humeur, des événements qui agitent nos nerfs. Nous n'apercevons qu'une faible partie de ces influences dont nous sommes le point de rencontre; nous ne remarquons pas que l'air que nous respirons, que la nourriture que nous nous assimilons modifient notre organisme et, par cette voie, concourent à la production de nos états psychologiques qui sont en apparence les plus indépendants de la matière. Si telle est notre situation dans le monde, — et qui peut le nier ? — notre liberté n'est qu'une chimère; nous ne sommes point des causes, mais des résultats; nous n'agissons pas, nous « sommes agis » par la masse des forces qui nous entourent; aussi bien, nos actes les plus personnels portent-ils l'empreinte de ce milieu physique et moral qui nous a pour ainsi dire pétris.

Objection en partie juste, mais en partie seulement, et qui, de faits incontestables, tire des conclusions

excessives; l'erreur n'est souvent qu'une exagération de la vérité. Nous ne vivons pas, en effet, dans l'isolement; nous n'habitons pas un îlot de vide dans les intermondes; notre existence est impliquée dans le jeu infiniment complexe des forces physiques, physiologiques, morales dont est fait notre milieu ambiant; elles agissent sur nous comme nous agissons sur elles, les unes plus directement, les autres moins, tantôt avec plus de force, et tantôt de façon à peine sensible. Que peut-on conclure de là? Que nous ne jouissons pas d'une liberté illimitée, que peut-être nous ne sommes ni aussi souvent ni aussi complètement libres que nous nous plaisons à le croire, mais non que nous ne le sommes point du tout. Des influences étrangères revendiquent une part dans nos actions; cela ne prouve pas que notre volonté n'y ait pas aussi la sienne. Elle doit compter avec ces influences, les contrôler, rester vigilante et forte pour s'en faire des alliés si elles peuvent la seconder, pour les repousser si elles sont nuisibles; le libre arbitre est un souverain qui doit sans cesse lutter pour conserver son autorité et étendre son empire.

2. *Le déterminisme psychologique.* — C'est à cette forme du déterminisme que toutes les autres doivent aboutir; car, comme la décision volontaire est un fait de conscience, elle ne peut être immédiatement déterminée, si elle l'est, que par des événements qui soient, eux aussi, d'ordre psychologique. Toutes les objections dirigées contre le libre arbitre viennent donc se résoudre en dernier lieu dans celle qui se tire de l'action des motifs et des mobiles; et c'est aussi, il faut l'avouer, la plus difficile à écarter.

a) Nous la rappelons en deux mots. La volonté n'est pas une simple puissance de choix, qui agit au hasard et par caprice, qui marche sans orientation, qui dit oui ou non les yeux fermés, sans savoir pourquoi. Elle est une puissance raisonnable, qui se décide en connaissance de cause; si elle délibère, c'est afin de s'éclairer sur les motifs qui la sollicitent; et quand elle prend un parti, c'est que la raison la plus forte l'y attire. Bref, elle ne se décide pas, ce sont les motifs qui la décident; son acte suit de la délibération comme la conclusion d'un syllogisme suit des prémisses.

b) Pour résoudre l'objection, on s'est quelquefois appuyé sur la théorie de la *liberté d'indifférence.* Il est si peu vrai, dit-on, que nos décisions volontaires soient dues à l'influence nécessitante des motifs, que nous pouvons nous décider soit en l'absence de tout motif, soit, ce qui revient pratiquement au même, dans l'équivalence absolue de deux motifs opposés. Réponse sans valeur. Leibniz a montré que la supposition qu'elle fait porte sur l'impossible; nous sommes toujours sollicités par quelque motif, conscient ou subconscient; et un parfait équilibre ne règne jamais entre les motifs qui nous tirent en des sens opposés. A supposer du reste que nous nous trouvions quelquefois dans cet état d'indifférence, ces cas ne sont ni nombreux ni importants; dans les circonstances les plus graves de notre vie, nous raisonnons notre conduite, et la question du rapport des motifs avec l'acte libre se repose avec insistance. Descartes a dit : « Cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté. » *IV^e méditation.*

c) Il y a pourtant ceci de vrai, au fond de la doctrine de l'indifférence, que les motifs n'exercent pas sur la volonté une influence nécessitante. Ils l'éclairent mais ne la déterminent pas; c'est elle qui se détermine; l'action ne suit du dernier jugement porté par l'intelligence que parce qu'un mouvement autonome de la volonté est venu s'y ajouter et lui a conféré une force décisive; la causalité de l'acte appartient donc au vouloir; celui-ci n'est pas une cause qui reçoit toute son efficacité d'un antécédent étranger, mais une cause qui se hausse d'elle-même au niveau de l'effet à produire. Fait mystérieux, sans aucun doute; il semble que nous tournions dans un cercle : la décision dépend, dans son orientation, du motif proposé par l'intelligence; et ce motif prévaut sur les autres par la force qu'il reçoit de la volonté. Mais qui s'étonnera de ce mystère, en réfléchissant que nous touchons ici au centre le plus profond de notre être ? Si nous ne savons le tout de rien, pas même d'un atome, est-il surprenant que le déploiement de la force la plus excellente de la création, la volonté libre, ait pour nous des obscurités ? Saint Thomas disait que l'acte de liberté est un acte mixte, à la fois un et multiple, *colligit plures potentias virtualiter;* c'est un acte de *jugement voulu,* ou un acte de *vouloir jugé,* intelligence et volonté se conjuguant à la façon d'un pouvoir unique. « Le jugement qui entraîne tient sa force de la volonté qui est entraînée, comme la volonté tient sa lumière du jugement qu'elle-même détermine; et il y a bien là un cercle vital, comme il y en a un entre l'aliment et le tissu qui le transforme pour se transformer lui-même. » Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1910, t. II, p. 266.

IV. Degrés et éducation du libre arbitre. — Le libre arbitre a-t-il des degrés ? A cette question, certains ont répondu négativement, et à juste titre, semble-t-il d'abord. Qu'est-ce en effet que le libre arbitre ? Un pouvoir de choix, la faculté d'opter entre agir ou ne pas agir, entre prendre cette décision ou la décision opposée. Si donc on choisit, on est libre; et si l'on n'est pas libre, on ne choisit pas; il n'y a point de milieu. Raisonnement juste, en un sens; un acte est libre ou ne l'est pas. Mais d'autre part, cette option a pu être faite avec plus ou moins de facilité; elle a pu aussi être plus ou moins conforme à l'idéal de la volonté. Car cette faculté ne doit pas être considérée comme une pure puissance de choisir, de dire oui ou non à l'idée présentée par l'intelligence, ou à l'attrait ressenti par la sensibilité; elle a une finalité, et les scolastiques la caractérisaient en disant qu'elle est un « appétit rationnel ». Si on l'envisage ainsi, on comprend qu'elle soit susceptible de degrés, qu'il y ait un écart plus ou moins sensible entre son essence réelle et son essence idéale, entre ce qu'elle est et ce qu'elle doit être. On comprend aussi, par cela même, que se pose la question de l'éducation du libre arbitre : quelle discipline cette faculté de choisir doit-elle suivre afin de s'élever à un état où elle disposera assez pleinement d'elle-même pour faire avec facilité et sûreté des choix qui s'accordent avec la règle du juste et du bien ?

Les étapes et les moyens de cette ascension ont été décrits tout au long par les psychologues et les moralistes; surtout cet art de former le libre arbitre, de manière à en bien user avec autant d'infaillibilité que le comporte la faiblesse humaine, a été merveilleusement exposé par les maîtres de la spiritualité chrétienne. Résumons la substance de cette méthodologie morale en marquant rapidement les rapports du libre arbitre avec les idées, avec les inclinations, avec la loi de l'habitude.

1° L'acte libre, disions-nous tout à l'heure avec saint Thomas, est un acte mixte où l'intelligence et la volonté se conjuguent dans un pouvoir unique. L'état de l'intelligence ne peut donc manquer d'influer fortement sur l'usage du libre arbitre, d'élargir ou de rétrécir le champ où il s'exerce. Vouloir librement c'est choisir, et l'on ne choisit que ce que l'on sait et dans la mesure où on le sait. L'enfant, l'igno-

rant, le sauvage, le faible d'esprit ont une responsabilité diminuée parce qu'ils ne se décident qu'à la lueur indécise d'une connaissance rudimentaire. Que d'actes nous n'aurions pas faits si nous avions jugé plus clairement des conséquences qui pouvaient en découler! Que de résolutions, au contraire, nous aurions prises si nous nous étions convaincus davantage des raisons qui les recommandaient! « Rien, dit Leibniz, ne serait plus fort que la vérité si on s'attachait à la bien connaître et à la faire valoir . » S'il y a si peu de vertu sur la terre, c'est surtout parce que les hommes ne se donnent point la peine de se faire des idées distinctes du bien et des motifs qui le fondent. Si l'on veut établir en soi le règne de la justice, poursuit le philosophe, il faut « se recueillir de temps en temps », « s'élever au-dessus du tumulte présent des impressions et réfléchir pour tout de bon sur la beauté de l'ordre qui se manifeste dans l'univers, sur les perfections infinies de Dieu et la valeur souveraine du bien. C'est alors seulement qu'on éprouve ces émotions vives et profondes, ces ardeurs indescriptibles dont parle Cicéron, et qu'exciterait en nous la beauté de la vertu, si nos yeux pouvaient l'entrevoir. » *Nouveaux Essais*. On voit que Leibniz s'accordait avec nos auteurs spirituels sur l'utilité de la *méditation*.

2° Pour opter avec décision et constance en faveur du devoir, ce n'est pas assez de le connaître, il faut encore et surtout l'aimer; il faut que la connaissance atteigne ce haut degré de conviction où elle allume dans le cœur la flamme de l'émotion. C'est la loi énoncée par Leibniz dans les paroles que nous venons de citer; c'est celle que rappellent également les maîtres de la spiritualité quand ils nous disent que, en méditant, nous devons descendre des considérations de l'esprit aux affections du cœur. Plus encore que la culture de l'intelligence, celle des sentiments stimule et soutient le libre arbitre dans sa marche ascensionnelle vers l'idéal. « On a constaté que le trait caractéristique des criminels n'est pas de manquer d'intelligence, mais de cœur. Les grands criminels ont assez souvent l'esprit très aiguisé : ils savent ce qu'ils font. Ils comprennent le mal, mais ils ne le sentent pas; ils sont privés de sensibilité morale, comme d'autres le sont de la faculté de distinguer les couleurs... C'est donc une donnée de l'expérience : l'intelligence ne suffit pas à l'accomplissement du bien; l'honnêteté périclite dès que le sentiment ne la soutient plus. Ce n'est pas, évidemment, que la lumière soit inutile. Il faut voir d'abord et pour deux raisons : l'idéal du devoir marque la route à suivre; et de plus, comme on l'a montré avec luxe, il sollicite par lui-même l'activité morale. Mais son charme n'est vainqueur que si la sensibilité se met de la partie et remue la volonté. « L'homme moral n'est qu'amour, » disait Portalis. On peut dire du moins qu'il est surtout cela. Et cette loi psychologique nous éclaire sur la manière dont il faut élever la jeunesse. Ce n'est pas assez d'éclairer pour améliorer. Il y a nécessité d'inspirer l'amour du bien; et pour une œuvre de ce genre, les leçons savantes peuvent moins qu'une lente et douce influence. » Piat, *La liberté*, t. II, p. 282, 284.

3° Enfin, pour l'éducation du libre arbitre, comme pour celle de la plupart de nos fonctions physiques et morales, la grande loi de l'habitude joue un rôle dont on exagérerait difficilement l'importance. C'est en voulant qu'on apprend à vouloir; c'est en optant pour le devoir qu'on s'affermit dans cette option. L'homme qui a derrière lui de longues années de sagesse et de vertu ne sent presque plus la pression de la loi morale, tellement il lui semble naturel de s'y soumettre; et cette spontanéité dans le bien, loin de diminuer son mérite, ne le fait que mieux ressortir; il est doublement digne d'être loué : de pratiquer la vertu et de la pratiquer si facilement. Mais, même chez les natures les plus heureusement douées, cette facilité est le résultat et la récompense d'un généreux entraînement de la volonté qui a développé sa souplesse et sa force par un long exercice. C'est ce qu'avait bien compris l'un des maîtres de la psychologie contemporaine, William James, qui donnait à ses élèves cet éloquent conseil par lequel nous terminons : « Maintenez vivante en vous la faculté de l'effort en la soumettant chaque jour à un petit exercice sans profit. C'est-à-dire : faites un peu d'ascétisme et d'héroïsme systématique et inutile; tous les jours ou tous les deux jours, faites un acte pour cette unique raison que vous préféreriez ne pas le faire; ainsi, lorsque sonnera l'heure de l'angoisse ou de la détresse, elle ne vous trouvera pas sans énergie et sans préparation à l'épreuve. Un tel ascétisme est comme la prime d'assurance qu'un homme paie sur sa maison et ses biens. Cette taxe ne rapportera rien pour le moment, et peut-être ne rapportera-t-elle jamais. Mais de l'avoir payée sauve de la ruine au jour de l'incendie. Ainsi de l'homme qui, chaque jour, a fortifié en lui des habitudes d'attention concentrée, de vouloir énergique et de renoncement dans les petites choses : il restera debout comme une tour quand tout vacillera autour de lui et que ses compagnons d'infortune moins solides seront balayés par la tourmente comme de la balle d'avoine. » *Précis de psychologie*, trad. Baudin et Bertier, Paris, 1909, p. 191.

Eug. LENOBLE.

LIBRE-ÉCHANGE. — On appelle ainsi le système qui consiste à laisser entrer librement dans un pays les produits étrangers. On lui oppose le *protectionnisme*, système qui consiste au contraire à favoriser les industries nationales en frappant de droits d'entrée les produits des industries étrangères correspondantes.

1. *Les partisans du libre-échange* invoquent les arguments suivants : il favorise entre les peuples une sorte de division du travail qui est favorable à tous, chaque peuple vendant aux autres les marchandises qu'il produit plus facilement et plus abondamment, et achetant celles qu'il ne pourrait produire que plus difficilement et plus chèrement : d'où résulte une production plus abondante de toutes sortes de biens. Il stimule même les industries similaires des pays, les forçant continuellement à se renouveler, à se perfectionner. Il favorise la concentration des industries afin de pouvoir répondre à l'ampleur des débouchés. Il est l'occasion d'échanges d'idées entre les peuples et de progrès intellectuel, social et moral. Enfin, il peut favoriser l'entente et la paix, pourvu qu'on renonce à tout impérialisme économique qui aboutirait aisément à l'impérialisme politique ou militaire.

2. Mais *les partisans du protectionnisme* répondent avec raison que les nations évoluent, et passent par des périodes d'essai, d'adaptation, où la protection leur est indispensable pour lutter avec succès contre une industrie étrangère plus ancienne et plus puissante. Parfois, une industrie nationale importante dépérit ou se détériore. Ne faut-il pas l'aider à traverser la phase critique ? C'est ce qu'il a fallu faire en France pendant le dernier quart du XIX^e^ siècle en faveur de l'agriculture durement éprouvée.

3. Il résulte de ces quelques mots que libre-échange et protection, loin d'être opposés, font parfois partie d'une sage politique économique. Il n'y a rien d'absolu en pareille matière. Il y a des industries qui ont besoin de protection parce qu'elles naissent et sont encore faibles; d'autres qui ont besoin de liberté, parce qu'elles sont puissantes. C'est le devoir d'un ministre du commerce de connaître à fond l'économie du pays et de garder l'équilibre entre tant de forces

productives si variées, sans se laisser troubler par les menaces ou séduire par les promesses des intérêts privés si vite oublieux de l'intérêt commun.

Il faut reconnaître que, de nos jours, la politique commerciale des peuples a tendance à s'orienter dans le sens du protectionnisme. L'Angleterre elle-même, l'Amérique suivent ce mouvement, sans doute poussées par les bouleversements de l'après-guerre, et aussi par de mutuelles défiances et par la préoccupation de se suffire le plus possible.

M. Henri Hauser, correspondant de l'Institut, professeur à la Sorbonne, croit que la guerre a bouleversé pour longtemps le régime économique de la liberté des échanges, régime que minaient déjà avant 1914 l'industrialisation des États-Unis et la croissance des pays neufs. La liberté des transactions internationales, ce serait, selon lui, le triomphe des puissants, des enrichis de la guerre, et l'étouffement des jeunes économies nationales. C'est fort beau, les phénomènes économiques, ainsi que les lois qui les régissent; mais ils sont, comme tous les phénomènes, soumis à des conditions variables de temps et de milieu, et il serait peut-être utile d'écrire un petit traité *de la relativité des lois économiques*. Tant que l'Amérique et l'Angleterre n'auront pas compris la solidarité qui unit les peuples, les États pauvres ou appauvris n'ont qu'un devoir : défendre leur vie nationale. Nous ne sommes plus en 1860. *La nouvelle orientation économique*, Paris, 1924.

M. Truchy croit que ce ne sont là que des réactions accidentelles, que la facilité croissante des communications et des transports pousse inévitablement aux échanges entre nations, et qu'ainsi, avec lenteur, parfois même avec des retours en arrière, mais en définitive avec une relative continuité, les nations sont poussées vers un état de plus grande liberté de leurs relations commerciales.

Paul Six.

LICHTENBERGER André, est né à Strasbourg en 1870. Il s'est occupé de sociologie, d'histoire et de littérature. Il a publié des études sur le socialisme que l'on peut consulter avec quelque précaution : *Le socialisme au* XVIII^e^ *siècle* (1895), *Le socialisme et la Révolution française* (1898), etc.; des romans intéressants et à peu près convenables, du moins pour les lecteurs avertis : *Mon petit Trott* (1898), *La sœur de Trott* (1898), *Portraits de jeunes filles* (1900), *Line, Notre Minnie, Petite Madame, Juste Lobel, alsacien*, etc.; d'autres romans d'une inspiration moins heureuse, ou scabreux ou irréligieux : *Le Père* (1901), *La mort de Corinthe* (1900), *Les Centaures, Rédemption, Gorri le forban, La petite, Le petit roi, Kaligouça, Le cœur fidèle*, etc.; même *Chez les Graffougnat* (1923) et *Les André Graffougnat* (1925), où il y a cependant une bien jolie satire des mercantis. Mais là, comme partout, le protestantisme mâtiné de laïcisme égare le sociologue et l'entraîne, sans qu'il y tâche probablement, à froisser les consciences catholiques et à proposer des exemples ou des conclusions qui n'ont rien de convaincant.

Léon Jules.

LIDWINE ou LYDWINE. — Née à Schiedam en Hollande, le 18 mars 1380. D'une famille pauvre et nombreuse, elle dut aider sa mère dans les soins du ménage. A quinze ans, elle eut une maladie grave et s'en remettait doucement, lorsque, le 2 février 1396, survint un accident qui fut pour elle le point de départ d'un long et douloureux martyre. En patinant, elle tomba avec violence sur un glaçon et se brisa une des fausses côtes du côté droit : malgré les soins qui lui furent prodigués, le mal prit des proportions étranges, un abcès dur se forma; six mois plus tard, à la suite d'un violent effort, l'abcès creva à l'intérieur, occasionna des vomissements si pénibles que Lydwine resta comme morte. A la suite de cette crise, un mal mystérieux mina sa constitution jusque-là si saine. La méditation de la Passion du Sauveur et la sainte eucharistie l'amenèrent à souffrir avec joie pour l'expiation des péchés du monde. Durant les trente-cinq années qu'elle vécut encore, aux épreuves de tout genre (tortures physiques, privation de la sainte communion, etc.) se joignirent les faveurs les plus extraordinaires : extases, connaissance de l'avenir, et autres merveilles. C'est seulement le 14 avril 1433, mardi de Pâques, qu'elle consomma son sacrifice et son long martyre. Dans sa mort comme dans sa vie, les témoins constatèrent que tout était merveilleux et humainement inexplicable : le corps devint de toute beauté, les membres brillèrent du charme de la santé et d'une chair virginale... Le nom de Lydwine devint de plus en plus populaire à la suite des miracles opérés sur son tombeau. Le 14 mars 1890, Léon XIII reconnut officiellement le culte rendu sans interruption à la bienheureuse Lydwine.

Coudurier, *Vie de la bienheureuse Lydwine, vierge, modèle des malades et des infirmes*, Paris, 1862 et 1899; Huysmans, *Sainte Lydwine de Schiedam*, Paris, 1901; Hubert Meuffels, *Sainte Lydwine de Schiedam*, Paris, 1925.

J. Baudot.

LIEUX SAINTS. — On appelle ainsi, d'une façon générale, les lieux où se situent les événements de la vie de Notre-Seigneur. Les principaux sont : Jérusalem (le Saint-Sépulcre et le Calvaire, le Cénacle, Gethsémani et le mont des Oliviers, le Prétoire et la Voie douloureuse), Bethléem, Nazareth. Il en est parlé dans les articles : Bethléem, Jérusalem, Nazareth de ce dictionnaire.

I. Point de vue apologétique. — Voici, à cet égard, les conclusions que l'abbé C. Burdo dégage de son étude du *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. II, col. 1878 :

1° Nous n'y avons rencontré aucun point où des certitudes historiques ou archéologiques fassent mettre en doute la véracité et l'historicité des Évangiles;

2° Parmi les principaux Lieux saints actuellement vénérés, plusieurs sont garantis par des traditions assez sérieuses et assez anciennes pour fonder une véritable certitude morale; aucun ne repose évidemment sur des invraisemblances ou des absurdités;

3° Par conséquent, l'Église, en acceptant les localisations traditionnelles, non seulement n'a pas engagé à faux son autorité dogmatique, qui n'avait pas à intervenir, mais elle ne peut même pas être accusée d'imprudence ou de puérilité;

4° Dans tous les cas, et spécialement pour ce qui est des localisations secondaires, elle nous laisse à juger sagement, suivant les lois humaines de la critique, s'il y faut voir des souvenirs proprement historiques, ou la simple commémoraison pieuse des mystères qu'elle nous permet d'y vénérer.

II. Quête. — Les papes ont souvent pressé les chrétiens de venir par leur aumônes au secours de la Terre sainte. « C'est avec une vigilance particulière et une sollicitude toute spéciale, écrivait Léon XIII, que nous nous appliquons à ce que les monuments, témoins du mystère si auguste et si saint de la Rédemption, qui existent encore dans la ville de Jérusalem et aux alentours, soient conservés dans l'état le plus digne et le plus saint possible. » Dans ce but, renouvelant les prescriptions de ses prédécesseurs, il ordonnait « que dans toute église paroissiale, une fois au moins chaque année, soit le vendredi saint, soit un autre jour, au gré de l'Ordinaire, les besoins des Lieux saints soient recommandés à la charité des fidèles. » Même insistance chez ses successeurs. Au cours de ces dernières années d'après-guerre, les Frères Mineurs, gardiens des Lieux saints, ont pu, grâce à la générosité des fidèles de l'univers catholique, réédifier sur leurs ruines anciennes les deux basiliques de Gethsémani et

du Thabor, consacrées en 1924. Ils ont depuis formé le dessein de reconstruire l'ancienne basilique de l'Annonciation, à Nazareth. Nos aumônes pour l'entretien des Lieux saints sont et seront bien employées.

J. Bricout

LIMBES, élément de l'eschatologie chrétienne qui évoque l'idée générale d'un état et d'un lieu intermédiaires entre le ciel et l'enfer. — I. Notion. II. Existence. III. Rôle des limbes avant l'économie chrétienne. IV. Rôle des limbes depuis l'économie chrétienne.

I. Notion des limbes. — Traduction littérale du terme latin *limbus*, qui signifie bordure, le mot « limbes » ne semble pas être entré dans le vocabulaire théologique avant le Moyen Age. Mais la chose qu'il désigne est attestée sous d'autres formes dès la plus haute antiquité chrétienne.

Déjà les Juifs concevaient le séjour des morts comme une sorte d'abîme souterrain à plusieurs étages échelonnés en profondeur. En attendant la résurrection, tous les défunts y sont détenus, mais dans des régions et situations différentes. La parabole du mauvais riche, Luc., xvi, 19-31, témoigne qu'on y distinguait couramment deux zones, profondément séparées sans doute, mais assez voisines pour qu'on pût s'apercevoir de l'une à l'autre, « le sein d'Abraham », où les justes se reposent dans la joie, et l'enfer proprement dit, où les pécheurs reçoivent les châtiments qu'ils ont mérités.

Sur cette donnée morale, le christianisme est venu greffer un élément dogmatique : savoir, la nécessité de croire au Christ pour arriver à la béatitude céleste. Dès lors, même dans l'autre vie, les justes qui ont précédé son avènement ne pouvaient se trouver que dans un état d'attente.

Appliquée à la géographie des enfers alors reçue, cette notion conduisait à y distinguer une partie profonde où souffrent les pécheurs et une partie supérieure, en bordure de la précédente, où les saints attendaient l'heure de la promesse. C'est dans cette dernière que se rendit l'âme de Jésus entre sa mort et sa résurrection. V. Descente aux enfers. En ouvrant aux justes de l'ancienne Loi les portes du ciel, le jour de l'Ascension a vidé cette partie du monde infernal.

Mais, plus tard, l'attention des croyants s'est portée sur un autre aspect du problème eschatologique : celui des enfants morts en bas âge sans avoir reçu le baptême. Cas perplexe, puisqu'il ne pouvait être question de les introduire au ciel, tandis qu'il répugnait de damner purement et simplement ces innocentes créatures. Aussi la solution s'est-elle de plus en plus accréditée de leur faire une place à part, à égale distance de la vision béatifique et de la damnation. État qui peut rappeler à certains égards, sauf qu'il est définitif, celui des justes de l'Ancien Testament et qui invitait, lui aussi, à concevoir d'importantes distinctions dans les lieux où séjournent les âmes parvenues à leur terme.

Des deux côtés, on arrivait ainsi à la notion d'états plus ou moins intermédiaires entre le ciel des élus et l'enfer des damnés. Et comme, cependant, on gardait l'habitude de grouper sous le nom générique d' « enfer » tout ce qui n'est pas le ciel, on devait aboutir à y distinguer, suivant une image topographique qui correspondait à la réalité des situations, un centre et une périphérie. D'où l'idée du « bord de l'enfer », *limbus inferni*, partagé lui-même en *limbus patrum* et en *limbus puerorum*.

Ces deux expressions sont courantes dans la théologie du Moyen Age et le sont restées depuis, à cette minime différence près que le latin, conformément à l'étymologie, emploie ce terme au singulier, tandis que le français, pour on ne sait quelle raison, adopte le pluriel.

II. Existence des limbes. — Ainsi précisé, le concept de limbes se présente comme une conclusion théologique introduite et justifiée par le besoin d'équilibrer les données diverses du dogme eschalotogique selon le christianisme.

Sa première garantie est donc celle du lien logique qui le rattache aux prémisses dont il découle. Or, l'idée d'un état provisiore des anciens justes est un lieu commun de la plus ancienne tradition chrétienne et tient elle-même de très près à l'article du symbole qui affirme la descente de Jésus aux enfers. D'autre part, la préoccupation des enfants morts sans baptême a pris une place croissante dans la pensée des Pères et des théologiens, à mesure que se dégageait plus nettement la notion exacte du péché originel. Mais, aussitôt posée, cette question devait incliner l'esprit vers une solution de miséricorde, qui était aussi celle de la raison. Un péché de nature ne pouvait évidemment être traité par la justice divine comme une faute volontaire et personnelle. Si donc la damnation est la juste peine de celle-ci, celui-là doit comporter un moindre châtiment.

Aussi saint Augustin lui-même admettait-il que la peine de ces enfants était des plus légères. En développant jusqu'au bout le même principe, la théologie du Moyen Age en arrive à concevoir que cette peine n'est pas exclusive d'un certain bonheur naturel. De toutes façons, à cet état spécial convenait un lieu spécial, et c'est ainsi que les limbes apparaissent exigés par la raison croyante pour la pleine sauvegarde de la justice divine dans l'autre vie.

Ces inductions théologiques resteraient néanmoins fragiles si elles ne trouvaient un point d'appui dans le magistère. Il y a déjà une sorte d'approbation indirecte dans le fait que l'Église a tacitement favorisé, sans y contredire, l'épanouissement progressif de cette conception. L'enseignement des écoles n'est-il pas une des formes du magistère ordinaire ? Mais, de plus, l'Église a jugé à propos d'intervenir directement dans la question. Deux actes émanés d'elle à de longs siècles d'intervalle, en même temps qu'ils scandent le développement de la tradition, fixent les limites entre lesquelles la pesée catholique doit se tenir.

Les pélagiens, d'une part, s'ils accordaient que le baptême est nécessaire pour entrer dans le « royaume des cieux », Joa., iii, 5, estimaient qu'il ne l'est pas pour obtenir la « vie éternelle ». Ce qui, dans leur système d'où le péché originel est exclu, ne pouvait que signifier un état de véritable et complète béatitude sans aucun caractère afflictif, un ciel à peine inférieur. Un canon du concile de Carthage (418) condamne cette conception et repousse l'idée « qu'il existe, dans le royaume des cieux ou ailleurs, un lieu intermédiaire où vivraient dans le bonheur les enfants morts sans le baptême ». Denzinger-Bannwart, n. 102, note 3.

Ce « lieu intermédiaire » que l'Église écarte ici doit s'entendre au sens pélagien et ce serait commettre un contresens que de lui donner une portée générale que les circonstances ne comportaient pas. Mais de cette censure il faut retenir que le ciel est le siège unique de la béatitude surnaturelle et que tout autre état ne peut être, au regard de nos suprêmes destinées, qu'une variété de damnation.

Dans cette damnation, néanmoins, l'analogie de la foi oblige à admettre des degrés et l'analyse théologique a conduit l'École à concevoir, pour ceux qui meurent avec le seul péché originel, une forme *minima*, où toute la peine se réduit à la privation de la vision béatifique. Les jansénistes de Pistoie ayant dénoncé cette conception comme empreinte de pélagianisme, le pape Pie VI a jugé nécessaire d'en prendre expressément la défense. Entre autres propositions des novateurs, la bulle *Auctorem fidei* déclare « fausse, téméraire

et injurieuse pour les écoles catholiques, la doctrine qui écarte comme une fable pélagienne cet endroit des enfers, désigné couramment par les fidèles sous le nom de limbes des enfants, dans lequel les âmes de ceux qui meurent avec la seule faute originelle sont punies de la peine du dam sans la peine du feu. » « Comme si, continue le pape, écarter la peine du feu était par le fait même réintroduire cet état exempt de faute et de peine, ce lieu intermédiaire entre le royaume de Dieu et la damnation éternelle, qu'ont imaginé les pélagiens. » Denzinger-Bannwart, n. 1526.

Par ces termes très étudiés, sans adopter officiellement la notion des limbes, l'Église tient du moins à la proclamer irréprochable. Enseignement tout négatif, mais qui autorise à lui maintenir la place et le rôle que les progrès de l'eschatologie lui ont fait depuis longtemps accorder.

III. Role des limbes avant l'économie chrétienne. — C'est parmi les théologiens catholiques une doctrine unanimement reçue que la béatitude céleste demeurait inaccessible jusqu'à la réalisation effective de l'œuvre rédemptrice. En conséquence, les justes de l'ancienne Loi étaient condamnés à attendre dans les limbes la venue du Christ.

Il n'est pas de croyance plus formelle dans la primitive Église. Témoin cette attestation de Gennade, à la fin du v^e^ siècle: « Avant la Passion du Seigneur, toutes les âmes des saints étaient détenues dans l'enfer sous le coup de la dette héritée d'Adam, jusqu'à ce qu'elles fussent délivrées de leur esclavage par l'autorité du Seigneur à cause de sa mort indue. Depuis l'Ascension du Seigneur au ciel, les âmes de tous les saints sont avec le Christ et, dès leur sortie du corps, elles vont auprès du Christ attendre la résurrection... » *De eccl. dogmatibus*, 78-79, *P. L.*, t. lviii, col. 998.

Un siècle plus tard, saint Grégoire le Grand n'est pas moins formel. « Parce que rachetés par la grâce de notre créateur, nous avons désormais ce privilège, quand nous sommes arrachés à notre demeure de chair, d'être aussitôt admis aux récompenses célestes. Car, depuis que notre créateur et rédempteur, en pénétrant dans les cachots de l'enfer, en a fait sortir les âmes des élus, il ne nous laisse plus aller dans le lieu dont sa descente a déjà libéré les habitants. Mais ceux qui étaient venus au monde avant l'avènement du Seigneur, quel que fût le degré de leur justice, ne pouvaient d'aucune façon, à leur sortie du corps, être immédiatement reçus au sein de la céleste patrie. Car celui-là n'était pas encore venu, qui devait briser les cachots de l'enfer en y descendant et introduire les âmes justes au séjour éternel. » *Moral.*, XIII, 43, 48, *P. L.*, t. lxxv, col. 1038.

La même doctrine est paisiblement recueillie au Moyen Age. Saint Thomas l'expose et la justifie en ces termes : « Une porte fermée est un obstacle qui empêche l'homme d'entrer. Or, les hommes étaient hors d'état d'entrer dans le royaume céleste à cause du péché. Car, comme il est dit dans Isaïe, xxxv, 8 : « Cette voie s'appellera sainte et aucun être souillé ne la traversera. » Or, double est le péché qui fait obstacle à l'entrée du ciel : l'un qui est commun à toute la race humaine, savoir le péché du premier père, et ce péché fermait à l'homme l'accès du royaume céleste, d'où il est dit, dans la Genèse, iii, 24, qu'après le péché du premier père Dieu plaça un chérubin armé d'un glaive de flamme tournoyant pour garder la voie de l'arbre de vie; l'autre qui est spécial à chaque personne et provient de ses actes propres. Or, la Passion du Christ nous a délivrés, non seulement du péché commun à toute la nature humaine..., mais aussi des péchés personnels... Voilà pourquoi la Passion du Christ nous a ouvert la porte du royaume des cieux. » *Sum. theol.*, p. III^a^, q. xlix, art. 5.

En réponse à une objection qu'il s'est posée, le Docteur angélique précise la situation religieuse des justes sous l'ancienne économie. « Les saints pères, en accomplissant des œuvres de justice, ont bien mérité la possession du royaume céleste par la foi en la Passion du Christ... Par elle aussi chacun était purifié du péché pour ce qui regarde leur sanctification individuelle. Cependant, ni la foi ni la justice de personne n'était suffisante pour écarter l'obstacle dû à la culpabilité de toute la race humaine, obstacle qui fut écarté par le sang du Christ. Et c'est pourquoi personne, avant la Passion du Christ, ne pouvait entrer dans le royaume céleste pour y obtenir le bonheur éternel qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu. » *Ibid.*, ad 1um.

Dans ce cas, les limbes ne pouvaient offrir aucun caractère proprement pénal. Les patriarches y jouissaient du repos dû à leurs mérites et, s'ils devaient encore attendre le moment désiré de la vision divine, l'espérance d'y atteindre au jour marqué leur rendait douce cette expectative.

On ne s'est d'ailleurs pas toujours représenté de la même manière la condition exacte de ces âmes. Les anciens Pères qui, sur la foi de I Petr., ii, 19, pensaient que Jésus descendit aux enfers pour y prêcher l'Évangile, admettaient par là même que la destinée des morts n'était pas encore de tous points définitive, puisqu'ils avaient à la fixer eux-mêmes par un acte de foi ou d'incrédulité. Mais l'opinion la plus commune est que Jésus vint seulement leur annoncer l'approche de la délivrance qu'ils attendaient. Ce qui suppose que, pour eux comme pour nous, la vie présente avait été le temps unique de l'épreuve, sauf que le terme complet en restait encore ajourné.

IV. Role des limbes depuis l'économie chrétienne. — Cette fonction provisoire étant à jamais supprimée par la consommation de l'œuvre rédemptrice, la théologie des fins dernières retient encore aujourd'hui le concept de limbes pour résoudre le cas des enfants morts sans baptême.

La situation particulière de ces enfants commande la notion du lieu où ils séjournent. D'une part, ils sont sous le coup du péché originel : ce qui oblige à reconnaître à leur état le caractère d'une peine. Cependant, cette faute étant absolument involontaire de leur part, notre sens de la justice se révolte à la pensée qu'ils puissent être positivement punis.

Il faut donc dire que les limbes correspondent à une destinée manquée : la privation de la vision béatifique est, en soi, une peine pour des créatures qui auraient dû normalement l'obtenir. Mais il n'est pas nécessaire que cette peine objective se traduise par une souffrance consciemment ressentie. Tel est, à la suite de saint Thomas, l'enseignement commun de la théologie moderne contre Bellarmin. Il paraît, en effet, souverainement convenable que le péché originel, du moment qu'il est un simple péché de nature, ne comporte pas, même à un degré minime, le même genre d'affliction que le péché actuel qui est le fruit de la volonté libre. C'est pourquoi rien n'empêche de concevoir que les enfants, sans avoir dans les limbes la suprême béatitude à laquelle ils étaient appelés, y jouissent de tout le bonheur naturel qu'il est possible à l'homme d'avoir.

Quelques rares théologiens récents ont pensé que cet état pourrait peut-être n'être pas éternel et qu'il ne serait pas impossible à ces enfants d'en sortir moyennant la communion des saints. P. Minges, *Compendium theol. dogmaticæ*, Ratisbonne, 1922, t. ii, p. 141-144. Cette opinion ne semble guère compatible avec les principes catholiques en matière d'eschatologie. Il est d'autant plus inutile d'en risquer les inconvénients que la doctrine des limbes aujourd'hui reçue a

tout ce qu'il faut pour répondre aux légitimes exigences de l'esprit et du cœur.

D'après les documents du magistère ecclésiastique, ceux qui meurent avec le seul péché originel, tout comme ceux qui sont coupables d'un péché actuel, descendent « en enfer ». Conc. de Lyon (1274) et de Florence (1439), Denzinger-Bannwart, n. 464 et 693. Il faut donc regarder les limbes, avec la bulle *Auctorem fidei*, comme un « endroit » du monde infernal. *Ibid.*, n. 1526.

Mais, suivant le principe communément admis qu'à des états distincts correspondent des lieux distincts, les limbes ne doivent pas être confondues avec l'enfer des damnés, encore qu'ils y confinent. Les anciens s'accordaient à situer les limbes des patriarches dans la partie supérieure des enfers. Saint Thomas tient pour « probable » que les limbes des enfants se trouvent dans la même région, mais encore un peu au-dessous, puisque leur état est moins favorisé. *In IV Sent.*, dist. XLV, q. I, art. 2, et *Sum. theol.*, Suppl., q. LXIX, art. 6. Ces essais de localisation n'offrent évidemment d'autre garantie que les déductions qui leur servent de base.

Avec les enfants, la logique autorise à mettre dans les limbes les insensés ou idiots perpétuels morts sans baptême, puisqu'ils n'ont jamais eu l'usage de la raison.

Un certain nombre d'apologistes au XVIII^e^ siècle et au commencement du XIX^e^, embarrassés pour répondre aux objections du rationalisme, ont adopté la même solution pour expliquer le sort éternel des infidèles. Récemment, la même thèse obtenait pour d'autres raisons l'appui très remarqué du cardinal Billot. On ne peut porter un jugement adéquat sur cette doctrine qu'en fonction de tous les principes qui président à la conception théologique de la Providence surnaturelle. Voir SALUT. Du point de vue eschatologique, le seul qui soit en cause ici, cet élargissement des limbes est trop éloigné de l'enseignement traditionnel en la matière pour n'être pas de prime abord sujet à caution.

A. Gaudel, art. *Limbes*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 760-772; E. Mangenot, art. *Abraham (Sein d')*, *ibid.*, t. I, col. 111-116; J. Bellamy, art. *Baptême (Sort des enfants morts sans)*, *ibid.*, t. II, col. 364-378; S. Thomas, *Sum. theol.*, p. III^a^, q. LII, et Suppl., q. LXIX; L. Capéran, *Le salut des infidèles*, Étude historique, Paris, 1912.

J. RIVIÈRE.

LIMBOURG (Pol, Hermann et Hennequin de). — Ces trois frères, que l'on croit neveux de Jean Malouel, tirent leur nom de leur pays d'origine, le Limbourg. Ils furent parmi les plus habiles miniaturistes du XV^e^ siècle, travaillèrent pour les frères de Charles V, le duc de Bourgogne, Philippe le Hardi et le duc Jean de Berry. Ce dernier, grand amateur de beaux manuscrits, les attacha à sa personne en qualité d'*enlumineurs et valets de chambre*. C'est pour lui qu'ils exécutèrent l'admirable livre dit des *Très riches heures*, aujourd'hui au musée Condé, à Chantilly. Ils y travaillaient encore en 1416, à la mort du duc, et ce n'est que plus tard qu'un autre artiste termina la série de miniatures qui le décorent. Ils y ont représenté, en de charmants paysages illustrant le calendrier, les travaux de la terre et les plus beaux châteaux de la famille royale à cette époque; puis, une quantité de grandes miniatures à pleine page et d'autres plus petites illustrant le texte du livre.

Leur couleur, tenue dans des gammes de tons très doux, unit l'éclat et la fraîcheur à la variété; ils juxtaposent les tons tranchés et les harmonisent en maîtres, emploient, dans le rendu des vêtements ou des terrains, l'or au pinceau qui reste doux à l'œil et fait chatoyer les couleurs. Cependant leur palette s'assombrit à l'occasion pour concourir à l'effet dramatique, par exemple dans les ténèbres de la *Mort du Christ*, dans la nuit étoilée du *Jardin des Oliviers*, admirable page s'il en fut, dans la *Chute des anges* où le visage de Dieu, en haut, est tout de flamme rayonnante, environné de clartés et d'étincellements d'or et d'azur, tandis que, en descendant vers le gouffre, les tons deviennent de plus en plus livides dans les reflets sulfureux des flammes de l'enfer.

Ces miniatures des frères de Limbourg, dignes de la grande peinture, montrent tantôt le charme le plus suave, tantôt un sentiment poignant, une observation pleine d'esprit de la vie familière, l'inspiration chrétienne la plus haute, et toujours l'harmonie de la composition et de la couleur, la plus ravissante perfection d'exécution. Quant à la vie des trois artistes, on en sait peu de chose; on les perd tout à fait de vue après 1416.

P. Durrieu, *Les très riches heures de Jean de France, duc de Berry*, Paris, 1904.

Carletta DUBAC.

LIN. — Né à Volaterra, en Étrurie, il appartenait à la première communauté chrétienne établie à Rome par saint Pierre. Saint Irénée l'identifie avec ce Lin dont il est question dans la deuxième épître à Timothée, IV, 21. Il occupa le siège pontifical après saint Pierre. On pense qu'il endura le martyre vers 78. Sa mémoire est au 23 septembre, et son nom est inscrit au canon de la messe.

J. BAUDOT.

LINGARD John. — Il naquit à Winchester en 1771; fit ses études au collège de Douai. De retour en Angleterre, où il fut ordonné prêtre, il enseigna au collège (grand et petit séminaire) d'Ushaw et, de 1811 à sa mort (1851), fut curé d'Hornby, petit village du Lancashire.

Ses écrits de polémique avec des dignitaires de l'Église anglicane ont été traduits en français par l'abbé Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XIV et XVII. Mais Lingard est surtout connu comme historeni. Son *Histoire de l'Église Anglo-Saxonne* a eu plusieurs éditions. Son œuvre capitale est une *Histoire d'Angleterre depuis l'invasion de Jules César jusqu'à 1688*, complète en 1830. 7^e^ éd., 10 in-8°, Londres, 1883; 8^e^ éd., 11 in-8°, New-York, 1912. Il existe de cette histoire deux éditions en français. La première, dont la traduction est l'œuvre du baron de Ronjoux, parut en 1833; la deuxième (1838), traduction de M. de Martès, a été continuée par celui-ci jusqu'en 1837.

L'*Histoire* de Lingard est la première qui se soit affranchie des préjugés anticatholiques des historiens antérieurs, Rapin, Goldsmith et surtout Hume. Basée uniquement sur des faits et écrite d'après les sources, elle est d'une impartialité absolue. On peut lui reprocher de manquer de vie, d'exposer des faits sans les juger et d'être une simple histoire politique. Malgré le progrès des études historiques, elle n'a, cependant, pas vieilli. Elle reste un monument solide, sinon grandiose, que l'on consulte toujours avec fruit (en particulier les chapitres sur la reine Marie Tudor), de critique sûre, sereine, et élevée au-dessus des partis.

M. BRUYÈRE.

LINGES D'ÉGLISE. — Nous parlons d'abord des moins vénérables des linges liturgiques, qui ne rentrent pas dans la catégorie des linges sacrés; puis, pour les raisons qu'on verra, nous traitons à part du purificatoire; enfin nous abordons les linges sacrés, et, après quelques notes sur leur histoire, nous étudions successivement la nappe d'autel, le corporal et la pale. D'où la division suivante : I. Linges non sacrés. II. Purificatoire. III. Linges sacrés : notes d'histoire. IV. Nappe d'autel. V. Corporal et pale.

I. LINGES NON SACRÉS. — Nous n'avons qu'un mot à dire de quelques linges qui, pour être en usage dans la liturgie, ne sont pas pour cela des linges sacrés : le

manuterge, la nappe de communion, auxquels on peut ajouter la nappe de crédence.

Le prêtre se sert du manuterge pour s'essuyer les mains après le *Lavabo*. Ce linge doit être assez grand pour répondre à sa fonction.

La nappe de communion sert aux clercs et aux fidèles qui communient et qui doivent l'étendre sur leurs mains. Elle est plus ou moins longue suivant les circonstances. Elle peut être fixée à la petite balustrade où s'agenouillent les communiants, ou mise entre leurs mains au moment de la communion. Quelques rubricistes croient convenable qu'elle soit de fil plutôt que d'autre matière. Ils disent la même chose du manuterge. Cependant il n'y a pas de règle sur ce point. On peut orner la nappe de communion de dentelles ou de broderies.

Il convient, aux messes solennelles, de recouvrir d'une nappe la table de crédence, où le calice et la patène sont déposés jusqu'au moment de l'offrande.

Aucun de ces linges ne reçoit de bénédiction.

II. Purificatoire. — Nous traitons à part du purificatoire, linge liturgique qui n'a pas d'histoire, qui ne reçoit pas de bénédiction, et qui cependant, d'une manière très réelle, se rapproche des linges sacrés.

Le purificatoire est un linge plus long que large qui sert à essuyer le calice. Quand le prêtre, ou le sous-diacre à la messe solennelle, porte le calice à l'autel, la coupe est recouverte du purificatoire, qui retombe de chaque côté.

Le purificatoire doit être en toile de lin ou de chanvre.

Nous venons de dire qu'il ne reçoit pas de bénédiction. Mais à cause de l'usage auquel il sert, il ne doit être touché, quand il est en service, que par les clercs dans les ordres majeurs ou les personnes qui ont le soin des objets sacrés.

Comme le corporal et la pale, le purificatoire doit être lavé d'abord par un clerc dans les ordres majeurs; l'eau employée à cet usage doit être jetée dans la piscine de l'église, ou au feu. Can. 1306.

III. Linges sacrés : notes d'histoire. — 1. *Dans la liturgie romaine antique.* — Le *Liber Pontificalis* nous dit du pape Silvestre : « Il ordonna que le sacrifice de l'autel ne serait célébré ni sur la soie ni sur des linges teints, mais sur du lin produit de la terre et naturel (sans teinture) comme le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ fut enseveli dans un suaire de lin blanc : qu'ainsi on célébrât les messes. » Le *Liber* est bien renseigné sur le pontificat de Silvestre; même à supposer que l'institution ne remonte pas jusqu'à ce pape, il faut admettre qu'au temps où écrivait le rédacteur des premières biographies (début du vi^e^ s.), l'usage des nappes d'autel était déjà tenu pour fort ancien.

La nappe ne demeurait pas sur l'autel en dehors des offices. L'*Ordo Romanus I* nous apprend qu'au moment de l'offrande deux des diacres qui assistent le pontife montent à l'autel; l'un d'eux « reçoit de l'acolyte le *corporal*, le pose sur l'autel et en jette une extrémité à l'autre diacre pour que tous deux l'étendent ».

Ce *corporal*, qui recouvre tout l'autel, tient lieu à la fois de notre nappe d'autel et de notre corporal; il recouvre tout l'autel comme notre nappe; on y pose directement les pains de l'oblation, comme sur notre corporal.

Avant la messe et jusqu'à l'offrande, il n'y avait donc pas de nappe sur l'autel; cette nappe posée au moment de l'offrande, on la retirera après la messe. Nous avons déjà dit, art. Autel, comment ce dernier geste, conservé seulement le jeudi saint, avait pris une signification symbolique.

L'*Ordo de Saint-Amand* suppose que, en dehors des offices, la table d'autel peut être recouverte d'un tapis, *pallium* (ailleurs ce mot a le sens de nappe); il contient cette rubrique pour le moment de l'offrande : « S'il y a un tapis sur l'autel, le diacre le replie et alors on étend le corporal. » De fait, nous voyons le pape Pascal offrir un tapis d'autel, *coopertorium*, pour l'église des Saints-Côme-et-Damien, sur la *via Sacra*. *Liber Pontificalis*, notice de Pascal.

2. *Dans la liturgie d'Afrique.* — L'Église d'Afrique, pour la célébration des mystères, usait de nappes d'autel comme l'Église de Rome. Victor de Vite témoigne de cet usage, vers la fin du v^e^ siècle, quand il note cet épisode, dans son *Histoire de la persécution vandale*, I, 39 : « D'une main rapace les Vandales ravageaient tout, et des nappes d'autel, ô sacrilège ! ils se faisaient des chemises et des caleçons. »

3. *Dans la liturgie gallicane.* — Pour célébrer les mystères, on étend sur l'autel un linge, que l'*Exposition de la liturgie gallicane*, dite de saint Germain de Paris, appelle *corporalis palla*.

Quand les oblations, le pain et le vin, ont été déposées sur ce corporal, on les recouvre d'un voile que l'*Exposition* appelle *coopertum sacramentorum*. C'est une pièce assez grande et d'étoffe précieuse. Elle est souvent toute de soie, tissée d'or. Il est question plusieurs fois de ce voile dans les anciens textes. On avait dû s'en servir quelquefois pour recouvrir le corps de l'évêque défunt, car le premier concile de Clermont-Ferrand, en 535, porte cette interdiction : « Que la couverture du corps du Seigneur, *opertorium Dominici corporis*, ne recouvre jamais le corps de l'évêque, tandis qu'on le porte au tombeau : car ainsi, sous prétexte d'honorer les corps, le voile sacré une fois rendu à son usage, les autels seraient profanés. » Harduin, *Concilia*, t. II, p. 1180. Par les actes du concile de Poitiers de 590, nous apprenons un tumulte excité dans le monastère de Sainte-Radegonde, peu de temps après la mort de la fondatrice : deux religieuses, Clotilde et Basine, se révoltent contre l'abbesse Léobovère; entre autres accusations, voici ce qu'elles lui reprochent : Léobovère s'est approprié le voile de soie de l'oblation, *palla holoserica*; elle en a fait un vêtement pour sa nièce, déjà fiancée et qui allait se marier; avec la garniture dorée qui ornait le tour du voile, elle a fait un collier pour cette même nièce. L'accusation était fausse; mais Clotilde et Basine étaient nièces des rois francs; le tumulte excité par elles dégénéra en une émeute. Il fallut la force armée et un concile pour rétablir la paix. Tant, sous couleur de zèle liturgique, peut entrer de passion dans des âmes dévotes! Grégoire de Tours nous a conservé les actes du concile de Poitiers, et nous raconte au long cette affaire, au livre X de son *Histoire des Francs*.

IV. Nappes d'autel. — 1. *Usage.* — Il doit toujours y avoir sur l'autel, tout d'abord une toile cirée, des dimensions de la pierre : *chrismale, sive pannum lineum ceratum, ad mensuram altaris*. C'est ce que dit le Pontifical, *De Ecclesiæ consecratione*. Cette toile cirée est exigée sur l'autel fixe; il convient d'en mettre une sur les pierres d'autel.

L'autel doit de plus, selon la discipline actuelle, être couvert de trois nappes. Les deux nappes inférieures peuvent être remplacées par une seule nappe pliée en deux; il suffit qu'elles couvrent la table. Pour la nappe supérieure, les rubriques du missel exigent qu'elle descende des deux côtés jusqu'à terre.

Il convient que, hors le temps des offices, l'autel soit recouvert d'un tapis. Nous avons vu l'*Ordo de Saint-Amand* parler de ce tapis.

2. *Confection.* — Les nappes d'autel doivent être de toile de lin ou de chanvre, non de coton ou autre tissu. On peut garnir de dentelle le bord de la nappe supérieure, et orner de broderies les côtés qui retombent.

3. *Bénédiction.* — Le pontifical et le rituel contiennent une bénédiction pour les nappes d'autel : « Seigneur, Dieu tout-puissant, qui enseignas à Moïse ton serviteur à faire les ornements et les linges que Marie (la sœur de Moïse) tissa et fit pour le service du tabernacle de l'alliance, daigne bénir, sanctifier et consacrer ces linges pour couvrir et envelopper le glorieux autel de ton Fils notre Seigneur Jésus-Christ. »

Ministre de la bénédiction. — La bénédiction des nappes d'autel, depuis le code récent, peut être donnée par les cardinaux et les évêques; les Ordinaires des lieux dans leur territoire; les curés pour les églises et oratoires de leur paroisse; les prêtres chargés de desservir une église pour cette église; les prêtres délégués par l'Ordinaire, dans les limites de leur délégation; les supérieurs religieux et leurs délégués pour leurs propres églises et oratoires et les églises des religieuses soumises à leur juridiction. Can. 1034.

4. *Symbolisme.* — L'oraison que nous venons de citer n'indique aucun symbolisme; elle ne fait allusion qu'à l'usage pratique des nappes d'autel. Un texte du pontifical, texte d'ailleurs relativement récent et qui n'est pas d'une très bonne époque liturgique, la monition pour l'ordination du sous-diacre, accepte un symbolisme assez raffiné. L'évêque, dans cette monition, rappelle aux sous-diacres que laver les linges sacrés, nappes et corporaux, est une de leurs fonctions. Il ajoute que ce ministère visible doit leur suggérer un ministère invisible, et voici sur quel symbolisme il se fonde :

L'autel de la sainte Église est le Christ lui-même, au témoignage de Jean, qui, en son Apocalypse, assure avoir vu un autel d'or dressé devant le trône, sur lequel et par lequel les oblations des fidèles sont consacrées à Dieu Père. Les pales (nappes) et les corporaux de cet autel sont les membres du Christ, c'est-à-dire les fidèles de Dieu, dont le Seigneur est entouré comme de vêtements précieux, selon ce que dit le psalmiste : Le Seigneur a régné, il s'est revêtu de beauté. Et le bienheureux Jean, en son Apocalypse, voit le Fils de l'homme ceint d'une ceinture d'or, à savoir la cohorte des saints. Si donc, par suite de la fragilité humaine, il advient que les fidèles se tachent en quelque manière, il vous faudra présenter l'eau de la doctrine céleste, par laquelle, purifiés, ils pourront redevenir l'ornement de l'autel.

Nous croyons qu'on fera bien de ne pas insister sur ce symbolisme.

V. Corporal et pale. — Le terme de linges sacrés s'applique aux nappes d'autel; il s'applique aussi au purificatoire, mais il convient surtout au corporal et à la pale.

1. *Définition et usage.* — Le corporal, comme le nom l'indique, est le linge destiné à recevoir le corps du Seigneur. Nous avons vu, dans l'antiquité, le nom de *corporale*, ou *corporalis palla*, donné à la nappe qui recevait directement les oblations, et en particulier le pain du sacrifice. Quand la nappe s'est fixée d'une manière permanente sur l'autel, on a continué d'étendre par-dessus la nappe un linge qui a d'abord gardé le nom de *corporalis palla*, le nom de *palla*, sans épithète, demeurant aux nappes d'autel. C'est la terminologie de la monition au sous-diacre, dans le pontifical.

Cette *corporalis palla* tenait aussi du voile que nous avons vu étendre sur l'oblation dans la messe gallicane: la *palla corporalis* enveloppait l'oblation. Avec le temps, pour la commodité sans doute, et par suite aussi d'une évolution où disparut le symbolisme du voile, la partie de la *palla corporalis* qui se rabattait sur l'oblation s'est détachée de l'autre partie sur laquelle l'oblation reposait; la partie supérieure s'est réduite à un petit linge carré que l'on pose sur le calice, et qui n'a plus d'autre destination que de protéger le calice des poussières et des insectes. Déjà, Bernold de Constance, avec sa justesse habituelle écrivait dans le *Micrologue* : « On couvre le calice non pas tant pour une raison mystérieuse que par précaution; » et il ajoute que si on le découvre pour l'élévation (l'élévation finale d'avant le *Pater*, la seule que connut Bernold), « c'est sans doute parce qu'il est plus prudent de l'élever découvert que couvert. » *Micrologue*, x, *De oblatione in altari componenda.*

La partie de la *palla corporalis* qui, posée sur l'autel, recevait l'oblation, garda le nom de corporal; la partie supérieure détachée et placée sur le calice prit le nom de *palla*, pale.

Le corporal ne sert pas seulement à la messe. On doit l'étendre sur l'autel toutes les fois qu'on donne la communion en dehors de la messe, pour recevoir le ciboire. Il faut de même le placer sous l'ostensoir pour l'exposition du Saint-Sacrement. Enfin, on doit mettre un corporal dans le tabernacle.

2. *Confection.* — Le corporal est un linge carré. Il ne doit entrer dans sa confection que la toile de lin ou de chanvre. Le corporal doit être tout blanc; on peut cependant marquer une petite croix rouge sur le devant, qui permet au prêtre de le placer toujours de la même manière. Il est permis d'entourer le corporal d'une dentelle; on peut broder les angles, mais non le milieu.

La pale est un petit linge carré, formé d'une double toile empesée. La pale ne comporte pas en principe de carton à l'intérieur; cependant, l'usage de ce carton, glissé dans la double toile pour la rendre plus ferme, est assez général en France. Le dessus de la pale peut être brodé, couvert d'une étoffe de soie, d'or ou d'argent; mais cette étoffe ne doit pas être noire, ni porter des emblèmes funèbres. Il ne faudrait pas non plus que la toile d'en dessous fût simplement la doublure de cette étoffe.

Pour plus amples renseignements sur la confection des corporaux et des pales, on peut consulter divers opuscules publiés par la Bonne Presse, à Paris, et d'autres opuscules liturgiques qu'éditent, en France et en Belgique, plusieurs monastères de bénédictines.

3. *Autres règles liturgiques.* — Les corporaux et les pales qui servent à la messe, tant qu'ils sont en service et n'ont pas été lavés, ne doivent être touchés que par les clercs dans les ordres majeurs ou les personnes qui ont le soin des objets sacrés. Can. 1306.

Il suit de là que les corporaux qui ne sont pas en service peuvent être touchés par les fidèles sans permission spéciale. On en peut dire autant des corporaux qui servent seulement pour l'exposition du Saint-Sacrement.

Les corporaux et les pales sont lavés tout d'abord par les clercs dans les ordres majeurs. La monition du pontifical au sous-diacre les avertit que c'est là une de leurs fonctions : « Les nappes (*pallæ*), qui sont sur l'autel, doivent être lavées à part, et à part les corporaux (*corporales pallæ*). Et là où les corporaux ont été lavés, aucun autre linge n'y doit être lavé, et l'eau doit être jetée dans le baptistère. » (Une conduite directe, dans les baptistères, permet d'évacuer l'eau dans le sol.) — La prescription concernant les nappes d'autel est tombée en désuétude; mais elle est toujours en vigueur pour les corporaux et les pales. Il faut jeter l'eau dans la piscine de l'église, reliée au sol, ou dans le feu. Can. 1306.

Quand les corporaux et les pales sont usés au point de ne plus pouvoir décemment servir, le plus convenable nous paraît de les brûler. Le code cependant ne contient pas de prescription à ce sujet.

4. *Bénédiction.* — La bénédiction des corporaux et des pales appartient aux évêques, et aux prêtres désignés par le canon 1304, Ce sont les mêmes que pour la nappe d'autel. Voir plus haut.

Voici les trois oraisons de cette bénédiction, telles qu'elles figurent au rituel romain :

Très clément Seigneur, dont ineffable est la vertu, dont les mystères se célèbrent en des secrets merveilleux : accorde, nous t'en prions, que la bénédiction de ta miséricorde sanctifie ce linge, pour y consacrer le Corps et le Sang de Dieu et notre Seigneur Jésus-Christ ton Fils.

Tout-puissant éternel Dieu, daigne bénir, sanctifier et consacrer ce linge, pour recouvrir et envelopper le Corps et le Sang de notre Seigneur Jésus-Christ ton Fils.

Tout-puissant Dieu, répands le secours de ta bénédiction sur l'ouvrage de nos mains : afin que par notre bénédiction soit sanctifié ce linge, et que par la grâce de l'Esprit Saint, il devienne le nouveau suaire du Corps et du Sang de notre Rédempteur.

5. *Symbolisme.* — Le texte du *Liber Pontificalis*, que nous avons cité en tête des notes d'histoire, marquait déjà le symbolisme du corporal ou nappe d'autel, les deux linges n'étant pas encore distincts. Le *Liber* ne faisait en cela que suivre les Grecs. Saint Isidore de Péluse écrivait dès le début du v^e^ siècle : « Le linge blanc étendu pour le service des dons divins, c'est la fonction de Joseph d'Arimathie : comme Joseph, en effet, enveloppa le corps du Seigneur dans le linge pour le déposer au tombeau, ainsi nous sanctifions le pain de l'offrande sur le linge blanc. »

Il aurait fallu s'en tenir à ce symbolisme discret et touchant. Mais il y avait là une trop belle occasion de raffiner. Les liturgistes du Moyen Age n'y manquèrent pas. Ouvrons Durand de Mende, en qui nous entendons tout le Moyen Age symboliste :

Tandis que le pontife se lave les mains, le diacre dispose sur l'autel le corporal (*corporalem pallam*), par où sont avertis les ministres et le peuple de se tenir purs de toute cupidité charnelle... : la blancheur du corporal signifie la blancheur du peuple fidèle.

Il est dit dans le canon : que personne ne présume de célébrer le sacrifice de l'autel sur une étoffe de soie ou teinte, mais sur un linge pur consacré par l'évêque : c'est-à-dire sur du lin terrestre, produit de la terre, et tissé : comme le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ fut enseveli dans un suaire de lin blanc, et comme le Christ prit une vraie chair passible et mortelle du corps terrestre de la Vierge.

Le corporal évoque la pensée de la Passion ou le corps du Christ : car comme le lin acquiert sa blancheur par un long labeur et des battements répétés, ainsi la chair du Christ par un long combat parvint à la gloire de la résurrection.

Le corporal signifie encore l'Église, en qui nous comprenons le corps du Christ : car, par mainte passion et souffrance, elle est conduite à la candeur de la vie éternelle.

En troisième lieu, le corporal signifie le Christ lui-même : car, on le replie de telle manière qu'on n'en voit ni le commencement ni la fin et ainsi la divinité du Christ n'a pas eu de commencement, et n'aura pas de fin. *Rational*, IV, XXIX, *De pallis et corporalibus*.

J'arrête la citation pour ne pas entrer en des considérations plus détaillées sur les mystères qui se cachent dans les « quatre plis en long » et « les trois plis en large » du corporal. Il y a bien quelques pensées touchantes dans tous ces développements, mais il y a surtout trop d'ingéniosité. Gardons le symbolisme du corporal évoquant le suaire : c'est un symbolisme naturel, consacré par l'antiquité vénérable, et reçu, nous l'avons vu, par le rituel romain. N'allons pas plus loin. A toute l'ingéniosité de Durand nous préférerons ce quatrain du diacre Florus de Lyon. *Monumenta Germaniæ historica, Poetæ latini medii ævi, Flori Lugdunensis carmina*, XVI :

In Corporali Pallula.
Convivis Christi cœlestis mensa paratur :
Sumitur hic vivus divino munere panis,
Mixta etiam sumitur agni cum sanguine lympha :
Sic nos unda lavat, redimit cruor et caro pascit.

Sur un corporal.
Aux convives du Christ, du ciel table est servie
Présent divin, ici se mange un pain vivant
Boisson mêlée se prend avec sang de l'agneau :
Eau nous lave, sang nous rachète et chair nourrit.

Pierre PARIS.

LIPPI. — I. Fra Filippo Lippi. II. Filippino Lippi.

I. FRA FILIPPO LIPPI. — Peintre florentin. Il naquit vers 1406. Les registres du couvent de Santa Maria del Carmine, où il prononça ses vœux en 1430, font mention de lui comme peintre. Il travailla auprès de Fra Angelico et acquit de lui ce sentiment et ce charme qui brillent en ses œuvres; mais s'il est doux comme son maître, plus élégant peut-être, il est aussi plus terrestre. Il est ému devant la beauté, devant la nature; mais son émotion n'a pas la pureté religieuse du bienheureux de Fiesole. Il n'a pas l'âme d'un saint, il n'en a pas non plus la vie, et il ne fallut rien moins, pour faire cesser le scandale de sa sortie du couvent, que la mansuétude du pape qui le releva de ses vœux et lui permit d'épouser une jeune fille qu'il avait enlevée.

Les vierges de Filippo Lippi sont de gracieuses jeunes filles au front bombé, au nez délicat, aux yeux innocents et tendres, au beau manteau blanc broché d'or. Dans les œuvres de la première partie de sa vie se remarque surtout l'influence de l'Angelico; mais celles de Masaccio et de Masolino le tournent ensuite vers plus de réalisme; il fait de belles figures fermes et bien dessinées, des corps d'une jolie souplesse de vie.

L'*Adoration des Mages* dans la collection Cook, deux *Nativités* nacrées, une *Madone* et un *Couronnement de la Vierge* à l'Académie de Florence, une *Nativité* à Berlin, une *Annonciation* et une *Conversation sainte* à la National Gallery (Londres), une *Vierge et des saints* à Prato, le *Couronnement de la Vierge* du Vatican, la *Madone* de San Spirito appelée aussi *Glorification de la Vierge*, aujourd'hui au Louvre, les fresques de la *Vie de saint Jean* et de la *Vie de saint Étienne*, belles de mouvement et d'expression, et où la virtuosité éclate dans les envolements des draperies, à Prato, les fresques de Spolète exécutées avec Fra Diamante et que la mort empêcha Filippo d'achever, sont les plus connues de ses œuvres. De beaux paysages de rochers et de montagnes se dessinent aux derniers plans. La célèbre *Vision de saint Bernard* est à la National Gallery.

Filippo mourut en 1469. Quelques années plus tard, Laurent de Médicis devait charger son fils Filippino de lui élever, dans l'église même de Spolète, un monument digne de lui.

II. FILIPPINO LIPPI (1457-1504). — Fils du précédent et peintre comme lui. Il retrouva d'abord sa méthode chez Fra Diamante qui terminait les fresques de Spolète, et devint bientôt l'élève d'un autre disciple de Filippo, Sandro Botticelli dont il avait l'intelligence souple, distinguée, curieuse, et la soif de progrès et de nouveauté.

A peine âgé de vingt-trois ans, il fut chargé d'achever les fresques de Masaccio et de Masolino, dans la chapelle Brancacci. Il s'assimila si bien le style puissant de ses prédécesseurs qu'il sut garder l'unité de leur œuvre; mais à l'examen on découvre dans sa peinture un modelé plus fin, une simplification moins naïve, un réalisme plus vrai. La scène était celle du *Jeune homme ressuscité par saint Pierre*. Il représenta sur la paroi opposée de la chapelle *Saint Pierre et saint Paul devant Néron* et le *Crucifiement de saint Pierre*, puis sur les pilastres *Saint Pierre délivré par l'ange*, *Saint Paul consolant saint Pierre dans sa prison*. Ces fresques, où l'on retrouve l'expression pénétrante et la finesse de l'école de Botticelli, sont d'un

grand peintre. Elles ont aussi un intérêt historique pour la quantité de portraits du temps qu'offrent leurs personnages. Outre des poètes, des écrivains, etc., on y reconnaît le père du dernier gonfalonier de la république florentine, et les peintres Botticelli, Granacci, Pollajuolo, Filippino lui-même.

Parmi les tableaux de chevalet de Filippino, le plus célèbre est la *Vision de saint Bernard* (1480) à l'église de La Badia, sujet déjà traité par son père en 1447, mais avec moins de beauté, de noblesse, d'attendrissement et de charme. Toute la finesse d'exécution, la grâce exquise, la poésie méditative de Filippino sont ici.

L'influence de Domenico Ghirlandajo, d'un talent moins délicat mais plus mâle, et celle des graveurs allemands avec leurs compositions touffues et leurs figures grimaçantes devaient amener des modifications dans cet art charmant; cependant ses fresques de la *Légende de saint Thomas d'Aquin*, à l'église de la Minerva de Rome, d'une liberté et d'une ampleur magnifiques, sont encore tout à fait personnelles; et les œuvres de l'antiquité rencontrées dans la Ville éternelle contribuèrent sans doute à l'élargissement de leur style.

Les dernières œuvres du peintre, la *Légende de saint Jean l'apôtre et de saint Philippe*, à Sainte-Marie-Nouvelle de Florence, montrent plus d'affectation et de bizarrerie dans l'invention, plus de lourdeur dans le dessin, moins de fraîcheur de coloris. Le peintre gracieux qu'était Filippino était sorti de sa voie. Peut-être sa personnalité aurait-elle dégagé de ses recherches une nouvelle manière, si le temps lui avait été donné; mais il mourut peu de temps après l'achèvement de cette chapelle, à l'âge de quarante-six ans.

Carletta DUBAC.

LISZT Franz. — Né le 22 octobre 1811 à Raiding, en Hongrie, mort à Bayreuth (Bavière) le 31 juillet 1886. L'un des plus brillants parmi les maîtres romantiques, il en eut toute la fougue et en connut tous les excès. Enfant prodige, il composait déjà à six ans, se produisait à neuf ans dans les concerts, et, à douze, faisait l'admiration de Beethoven par son talent sur le piano. Liszt resta toute sa vie le virtuose de cet instrument, et il fut le plus grand pianiste du XIX^e^ siècle : ses élèves furent innombrables, et, jusqu'aux derniers temps de sa vie, venaient de tous les points de l'Europe et d'Amérique chercher ses précieuses leçons. De 1827 à 1847, c'est Paris qui devint le séjour principal de Liszt et le centre de ses occupations : le musicien s'assimila si bien la culture française qu'il en arriva à parler et à écrire notre langue plus purement que sa langue maternelle. De cette époque, date sa liaison avec la comtesse d'Agoult : plusieurs enfants naquirent de cette union, dont l'une des filles devait plus tard épouser Richard Wagner. En 1848, Liszt devint directeur du théâtre de la cour, à Weimar, poste qu'il garda jusqu'en 1861, année où, brusquement, Liszt rompt tous ses liens avec sa vie antérieure, part à Rome, entre au séminaire, reçoit la tonsure et les ordres mineurs. Il espérait devenir directeur de la Chapelle Sixtine et fonder à Rome de grands concerts religieux : mais, voyant le peu de ressources qu'offrait alors cette ville pour l'exécution de ses projets, il ne poursuit pas la carrière ecclésiastique et reprend ses tournées musicales. Il garde pourtant la soutane, sur laquelle « l'Abbé Liszt » continuait d'afficher ses nombreuses décorations, avoisinant parfois un sabre d'honneur (!) que l'on portait près de lui. Pour compléter ses singularités, il était franc-maçon, et fut bientôt « maître » d'une Loge hongroise!

Les trois grandes périodes de la vie de Liszt sont caractérisées par trois séries de productions musicales. De la première, il n'est pas permis d'ignorer les *Douze études transcendantes* pour le piano, ses *Fantaisies et fugues* pour orgue, le *Saint François de Paule marchant sur les flots* et le *Saint Francois d'Assise prêchant aux oiseaux*, pièces considérables qui, bien qu'écrites pour piano, sont de véritables poèmes symphoniques descriptifs. Parmi ces derniers, écrits pour l'orchestre dans la seconde période de la vie du compositeur, citons au moins la *Faust-Symphonie*, *Ce qu'on entend sur la montagne*, et *Mazeppa*. Enfin, comme musique religieuse, dont la principale période de production va de 1861 à 1870, Liszt avait auparavant donné la fameuse *Messe solennelle* avec orchestre écrite en 1855 pour la dédicace de la cathédrale de Gran, et connue pour cette raison sous le nom de « Messe de Gran », composition d'un style très particulier et plutôt symphonie avec chœurs, n'ayant rien de liturgique dans son expression. Mais il écrivit aussi un très beau *Requiem* pour voix d'hommes et orgue, et divers motets, (*Pater noster*; *Oremus pro pontifice*, etc.), ceux-là tout à fait conformes aux directions de l'Église. Enfin, dans le genre de l'oratorio, il a laissé toute une série de *Psaumes* de concert, dont le psaume XIII^e^ est le plus caractéristique, la belle *Légende de sainte Élisabeth*, et surtout *Christus*, magnifique oratorio en trois parties, qui est non seulement le chef-d'œuvre de Liszt, mais l'une des plus grandes compositions de toute la musique religieuse. Dans chaque partie, dont la première est l' « oratorio de Noël », la seconde concerne la vie publique de Notre-Seigneur, la troisième est consacrée à la Passion et à la Résurrection, Liszt a cherché à égaler, avec d'autres moyens, les grandes productions de Bach et de Haendel. Tour à tour, sur des paroles empruntées à la liturgie ou aux Livres saints, Liszt a voulu s'alimenter le plus possible à la sève grégorienne ou au chant religieux populaire, l'un et l'autre magnifiés par la puissance du développement choral et orchestral. Sauf un épisode antérieurement composé, *Christus* a été écrit entre 1863 et 1866.

On consultera avec intérêt les deux livres écrits sur Liszt par D. Calvocoressi et par J. Chantavoine.

A. GASTOUÉ.

1. LITANIE MAJEURE. — 1. *Qu'est-ce qu'on entend par Litanie majeure?* — Le mot *litania* désigne primitivement une prière, une supplication à laquelle est liée l'idée de sacrifice. Ce mot s'appliqua tout d'abord à des fonctions liturgiques où l'Église et le peuple chrétien n'avaient d'autre dessein que d'adresser à Dieu une supplication plus instante. Ces fonctions liturgiques étaient précédées d'une procession : le mot litanie désigna aussi cette procession. Il désigna enfin les prières qu'on y faisait, en particulier les invocations en série, avec finale suppliante : *Kyrie, eleison, miserere nobis, ora pro nobis.*

De ces fonctions liturgiques de supplication, la plus célèbre à Rome, au VII^e^ siècle et plus tôt sans doute, était la litanie du 25 avril. Rome connaissait d'autres grandes processions, mais c'étaient des processions de fête, non des supplications. Aussi la supplication du 25 avril s'appelait *Litanie majeure.*

2. *Origine de la Litanie majeure.* — Cette litanie du 25 avril, désignée parfois plus tard sous le nom populaire de procession saint Marc, n'a aucun rapport avec la fête de cet évangéliste; il y avait des siècles qu'on faisait la litanie, et Rome ne connaissait pas encore la fête de saint Marc.

Il faut chercher ailleurs. Le 25 avril, une fête païenne très populaire se célébrait à Rome : une procession se formait sur la voie Flaminienne, gagnait le pont Milvius, et de là se rendait au sanctuaire du dieu *Robigus*, au cinquième mille, sur la voie Claudia. C'étaient les *Robigalia :* on invoquait Robigus contre la rouille des blés (rouille : *robigo*). Or nous voyons disparaître l'usage païen; à sa place apparaît une fête

chrétienne. Une procession chrétienne se substitue à la procession païenne, et suit en partie le même itinéraire. Sans doute, il n'est pas du tout prouvé que cette supplication du 25 avril eût même objet que la fête païenne : les textes nombreux qui nous en restent ne parlent guère de moissons, et dès maintenant nous pouvons noter le caractère général de cette supplication. Mais la coïncidence de date, la substitution d'un cortège à un autre, la reprise du même itinéraire ne permettent pas le doute : la Litanie majeure a été instituée pour faire échec à une fête païenne, qu'on a supprimée en la remplaçant.

3. *Circonstances de l'institution.* — L'origine de la Litanie majeure nous est connue; nous sommes beaucoup moins renseignés sur les circonstances de l'institution.

On a longtemps attribué cette institution à saint Grégoire, en illustrant cette attribution de diverses légendes. Mais que saint Grégoire ait le premier établi à Rome cette procession solennelle du 25 avril, c'est ce qu'aucun document ne permet d'affirmer. Ce que nous savons est assez différent : le 29 août 590, quand durait encore la peste qui avait emporté Pélage II, les Romains, malgré l'épidémie, étaient accourus à la basilique de Sainte-Sabine sur l'Aventin, pour célébrer la fête de la sainte; le diacre Grégoire, élu pape mais non encore sacré, saisit cette occasion pour convoquer le clergé et le peuple à une supplication solennelle. Nous avons encore le récit de cette *litanie*, que nous a conservé Grégoire de Tours, informé lui-même par son diacre Agiulfe, alors présent à Rome. Mais quel rapport entre cette litanie et la *Litanie majeure* du 25 avril?

Il faut dire que nous ignorons la date et les circonstances de cette institution, qui peut être antérieure à saint Grégoire.

4. *Ordre de la Litanie majeure.* — La Litanie majeure, au VIII^e^ siècle, était annoncée le 23 avril à Saint-Georges, en la fête de ce saint. Le 25, clergé et peuple se réunissaient à Saint-Laurent *in Lucina*, d'où la procession s'en allait par la voie Flaminienne.

Les textes du *Sacramentaire grégorien*, édit. Lietzmann, et du *Liber antiphonarius* permettent de suivre le cortège et d'entendre l'écho de ses chants. Il semble qu'on devait porter des reliques, car certaines antiennes y font allusion. La procession stationnait à la petite église de Saint-Valentin, hors les murs, sur la voie Flaminienne, puis au pont Milvius; là elle passait sur la rive droite, redescendait le long du Tibre, traversait le *Campus Neronis*, s'arrêtait devant la croix élevée au milieu de ce vaste champ, se dirigeait de là vers Saint-Pierre et y chantait la messe *Exaudivit*. Voici quelques textes :

Antiennes de départ : Exurge, Domine... Surgite, sancti, Levez-vous, ô saints, de vos maisons; sanctifiez les lieux, bénissez le peuple et nous humbles pécheurs, gardez-nous en paix, alleluia.

Parce, Domine, parce populo tuo...

Iniquitates nostræ, Nos iniquités, Seigneur, se sont multipliées sur nos têtes, nos péchés se sont élevés jusqu'aux cieux : pardonne, Seigneur, et incline sur nous ta miséricorde.

Au Pont Milvius, oraison : Épargne, Seigneur, nous t'en prions, épargne ton peuple, et ne permets pas que soient fatigués par les adversités ceux que tu as rachetés par le sang précieux de ton Fils.

Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris...

Salvator mundi, salva nos omnes,

Sancta Dei genitrix, semper virgo Maria, ora pro nobis.

Dans l'atrium de Saint-Pierre, oraison : Accorde, nous t'en prions, Dieu tout-puissant, que clamant vers toi de tout cœur, par l'intercession du bienheureux Pierre apôtre, nous obtenions l'indulgence de ta pitié.

5. *Diffusion de la Litanie majeure.* — La Litanie majeure se répandit dans les Gaules à partir du VIII^e^ siècle. Les Gaules avaient déjà leurs propres *Litanies majeures*, les Rogations (V. ce mot), qu'on appela Litanies mineures pour les distinguer de la procession du 25 avril. Tout l'Occident adopta l'usage romain. L'Église y est restée fidèle; même dans la semaine pascale, elle insère cette parenthèse de pénitence et de supplication liturgique. Nous avons déjà noté qu'il serait difficile d'assigner un but particulier à cette supplication; et peut-être son caractère général témoigne-t-il encore aujourd'hui que la Litanie majeure n'eut pas d'autre raison, à l'origine, que de remplacer les *Robigalia*.

Pierre PARIS.

2. LITANIES. — I. Notions générales. II. Litanies des Saints. III. Litanies de la sainte Vierge. IV. Litanies du saint Nom de Jésus. V. Litanies du Sacré-Cœur. VI. Litanies de saint Joseph. VII. Litanies pour les agonisants.

I. NOTIONS GÉNÉRALES. — 1° Le mot « litanie » vient d'un mot grec, *litaneia*, qui veut dire prière. La litanie, qui est une des formes anciennes de notre liturgie, plus ou moins héritée sans doute de la liturgie hébraïque, consiste en une invocation ou une supplication énoncée par un soliste — quelque dignitaire, prêtre ou diacre — auquel répond l'assemblée des fidèles. « Il n'était guère de réunion, dans l'Église primitive, où ce mode de prière n'intervînt... Pour avoir une idée de la litanie antique et des multiples demandes qui étaient adressées à Dieu, continue L. Rouzic, *Les plus belles prières*, Paris, 1923, t. III, p. 8, 9, nous pouvons ouvrir notre *Livre du chrétien* à l'office du samedi saint. Sans doute, plusieurs innovations s'y sont introduites, au cours du temps, soit pour les demandes, soit pour le nom des saints; nous n'en avons pas moins la physionomie générale de ces importantes manifestations de la piété catholique à ses débuts. Un vestige amoindri, mais précieux et touchant, de cet ancien rite nous reste dans la messe quotidienne : le *Kyrie eleison* qui suit l'Introït. »

Pendant le V^e^ siècle, semble-t-il, aux litanies de la messe s'ajoutèrent les litanies qui font corps avec certaines parties de l'office divin et dont les prières fériales sont des restes, puis celles des processions instituées pour implorer Dieu dans de pressantes nécessités publiques. Parce que, durant ces processions, on faisait entendre des litanies, ce nom de « litanie » fut donné à la procession elle-même : litanies ou processions du 25 avril et des Rogations.

2° Nos litanies actuelles ont un préambule commun et une partie de la conclusion commune : d'une part, l'invocation distincte des trois personnes divines, d'abord en grec, *Kyrie eleison*, etc., puis en latin *Pater de cœlis Deus*, etc., suivie d'une invocation collective de la Sainte-Trinité; d'autre part, trois invocations à l'Agneau de Dieu, *Agnus Dei*, qui efface les péchés du monde. Les invocations propres, les versets et répons, les oraisons varient suivant les litanies.

De ces litanies actuelles, six seulement sont approuvées par l'Église pour le culte public : les litanies des Saints, les litanies de la sainte Vierge, les litanies du saint Nom de Jésus, les litanies du Sacré-Cœur, les litanies de saint Joseph et les litanies pour les agonisants. Aucun changement, augmentation, suppression, modification quelconque, ne peut y être apporté sans l'autorisation du Saint-Siège. Seules, elles peuvent être récitées ou chantées publiquement dans une église. C'est d'elles seules que nous allons parler spécialement.

Mais on sait que nombre de saints, de dévotions et même de vertus ont leurs litanies particulières. A cela il n'y a rien à redire, car c'est un genre de prière excellent, simple et clair, et de telles formules sont, fort heureusement, un enseignement et une supplication

tout à la fois. Il suffit de remarquer que ces dernières litanies, fussent-elles même approuvées par les Ordinaires, ne peuvent être chantées ou récitées publiquement. *Loci Ordinarius nequit novas litanias approbare publice recitandas*, lit-on dans le *Codex juris canonici*, can. 1259, § 2. Le Code ajoute, can. 1390, que les litanies approuvées par le Saint-Siège ne peuvent être éditées sans que l'Ordinaire du lieu où elles sont imprimées et publiées n'aient attesté leur concordance avec les éditions approuvées.

3° Je disais plus haut que toutes nos litanies commencent par une simple imploration adressée successivement aux trois personnes de la Sainte-Trinité : *Kyrie, Christe, Kyrie.* C'est du moins la signification présente que nous attachons à ces trois termes. Mais il se pourrait que, primitivement, les divers *Kyrie* aient été un multiple appel à Jésus-Christ seul. « En effet, écrit A. Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, 6e édit., 1922, t. II, p. 195, le nom de Seigneur lui convient excellemment : n'est-ce pas lui donner son nom propre que de l'appeler *Notre-Seigneur ?* La fin des litanies, qu'il est naturel de rapprocher du commencement, est formée par une triple invocation de Jésus-Christ, comme Agneau de Dieu. » Quoi qu'il en soit, après les *Kyrie, Christe, Kyrie*, on ajoute aussitôt : *Christe audi nos ; Christe exaudi nos ;* Christ, écoutez-nous ; Christ, exaucez-nous. « Avec une insistance particulière, continue le même auteur, nous nous tournons vers Jésus-Christ comme vers celui qui, plus proche de nous par sa nature humaine, nous a révélé la Trinité, qui nous a frayé le chemin jusqu'à elle et par qui tout bien nous doit venir. » Nous n'oublions pas néanmoins que la Sainte-Trinité fait le fond immuable de notre doctrine et du culte, et nous l'invoquons en termes exprès. « Notre sainte religion, *ibid.*, p. 196, nous rappelle ainsi la source suprême de tous nos désirs ; elle nous apprend à nous disposer par des actes de foi à une prière plus fervente et plus sûre d'être exaucée. »

II. Litanies des Saints. — Après les invocations aux personnes divines, à la vierge Marie et aux anges (Michel, Gabriel et Raphaël sont spécialement nommés), « on énumère les principaux saints [en groupe ou individuellement] : apôtres, martyrs, confesseurs et docteurs, vierges. Aucun des docteurs de l'Église grecque n'est inscrit, la liste est close avec saint François d'Assise, saint Joseph n'est pas encore dans les bréviaires du XVIIe siècle. Puis, on dit les grâces que l'on veut obtenir, délivrance du péché, biens d'ordre temporel et spirituel. Ce serait, pense-t-on, la partie la plus ancienne ; en particulier le passage *Peccatores, te rogamus*, etc., qui en effet a un parfum d'antiquité très prononcé. » A. Molien, *La prière de l'Église*, Paris, 1924, t. II, p. 507. Cette partie est délicieusement variée : maux dont on veut être préservé, mystères de la vie du Sauveur dont on se recommande, biens qu'on sollicite ; et toujours on s'adresse à Notre-Seigneur (en réalité, les litanies des Saints sont, dans leur seconde partie, des litanies de Jésus-Christ). Ensuite, après le triple *Agnus Dei*, le *Christe audi nos, Christe exaudi nos*, le *Kyrie eleison* (comme au début), le *Pater noster*, on récite ou on chante le psaume *Deus in adjutorium*, de nombreux versets et répons, dix oraisons pour nos besoins ou les besoins de l'Église, et, comme aux autres offices, on termine par la prière pour les morts. Le tout forme vraiment une admirable prière.

« Il y a eu autrefois, on le devine, remarque M. Molien, *ibid.*, bien des formules. Hugues Ménard, dans ses notes sur le sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 386, en cite une qui fut écrite à l'abbaye de Corbie vers le IXe siècle ; l'ordre suivi est le même à peu près, mais on y trouve les saints de notre pays : Denys, Rustique, Éleuthère, Firmin, Crépin, Crépinien, Remi, Médard, Vast, etc. A certaines époques, chaque diocèse, chaque abbaye pouvait avoir sa liste, elle est close maintenant depuis longtemps. » Dans les demandes on a ajouté, aux siècles derniers, *A flagello terræ motus, A peste, fame et bello*, et, tout récemment (22 mars 1922), *Ut omnes errantes ad unitatem Ecclesiæ revocare et infideles universos ad Evangelii lumen perducere digneris.* Mais « la S. Congrégation des Rites est intervenue à plusieurs reprises pour défendre d'ajouter les noms des saints dont on a les reliques dans l'église, même des titulaires ou patrons, ou de tout autre saint ». Semblablement, « on ne doit pas, à titre de dévotion, ajouter d'autres versets ni les abréger quand on chante dans un oratoire public. »

M. Molien note encore, *ibid.*, p. 508, que les litanies des saints sont « les seules vraiment liturgiques, qui fassent partie intégrante d'un office, messe, ordination, procession ; les autres litanies ne sont jamais obligatoires. Il est regrettable, conclut-il, qu'on l'oublie trop souvent et qu'on préfère celles qui sont loin d'avoir le même mérite. » C'est, sans doute, que celles-ci sont moins longues que celles-là et que, d'ordinaire, les offices trop prolongés sont moins en faveur qu'autrefois.

III. Litanies de la sainte Vierge. — « Ces litanies sont nommées *litanies de Lorette.* Elles empruntent ce nom, écrit L. Rouzic, *op. cit.*, p. 41, 42, à la sainte maison de Lorette, près d'Ancône, où, depuis plusieurs siècles, elles sont chantées solennellement tous les samedis de l'année. Certains auteurs les font remonter au XIIIe siècle ou même au XIIe ; d'autres leur attribuent une origine encore plus reculée. D'après ceux-ci, le pape Serge Ier († 701) aurait prescrit de les chanter tous les ans, au jour de l'Annonciation ; et, dans la suite, il aurait étendu cette prescription aux principales fêtes de la sainte Vierge. A s'en tenir à leur forme et aux plus anciens textes que nous possédions, il semble bien qu'elles sont d'une époque plus rapprochée (moitié du XVIe siècle) ; mais le fond même est très antique. Un pieux amour est porté à multiplier les appellations et les louanges. Notre dévotion, quand elle est vive, prend plusieurs chemins pour aboutir au même terme. Un saint Augustin, un saint Jean Chrysostome, un saint Jean Damascène, un saint Bernard... donnent cet exemple dans leurs sermons. Il y a déjà là une tendance qui prendra corps avec le temps et aboutira à la forme litanique moderne. » On sait, au surplus, que quelques-unes des invocations de ces litanies sont de date plus ou moins récente : *Regina sine labe originali concepta, Regina sacratissimi rosarii, Mater boni consilii*, surtout *Regina pacis.*

Le même auteur, *ibid.*, p. 44-47, fait bien ressortir le charme exquis de cette délicieuse prière, que nous récitons si souvent, particulièrement dans notre prière du soir, et qu'il compare à un collier ou à un bouquet dans lesquels on ajoute une perle à une perle, une fleur à une fleur.

Que sont, en effet, ces litanies, sinon une salutation répétée et une supplication instante, sur un mode particulier, qui consiste à faire passer, dans la salutation et la supplication, tous les titres de gloire de la sainte Vierge et, en même temps, tous les motifs de notre espérance en elle?

Avec ces litanies on pourrait composer toute une théologie mariale ; et, de fait, il est des auteurs qui ont écrit des volumes avec le seul commentaire donné à chacune des invocations qui commencent par : « Sainte Marie, priez pour nous. » Qu'elles se suivent douces à nos lèvres, douces à notre cœur, toutes ces appellations qui redisent fidèlement, depuis des siècles, le nom de Marie, la dignité de Marie, sa grandeur, ses vertus, ce qu'elle est vis-à-vis de Dieu, ce qu'elle est vis-à-vis de tout ce qui est créé et, particulièrement, vis-à-vis des hommes !

Vierge, Mère, Reine du ciel et de la terre..., rien de plus grand, ni de plus suave ne peut être dit. Et autour de ces titres que d'autres encore !

Et ce n'est pas seulement notre piété qui s'alimente, ou notre misère qui s'ouvre des trésors par l'invocation, c'est le ciel et la terre qui entrent dans la jubilation, Dieu étant honoré par toute louange que l'on donne à sa Mère, les anges se réjouissant de l'hommage rendu à leur souveraine, les âmes du purgatoire recevant une consolation ou un allégement...

Et nous continuons de dire : « Priez pour nous, priez pour nous, » pendant que la belle vision des prérogatives mariales passe sous nos yeux et enchante notre âme : « Sainte Marie, Sainte Mère de Dieu, Sainte Vierge des vierges... », et toutes ces formes riches de symbolisme : « Rose mystique, Tour d'ivoire, Arche d'alliance... », et ces processions innombrables qui suivent la « Reine des anges », la « Reine des patriarches », la « Reine des prophètes... »

Même les appellations, un peu mystérieuses, qui se rencontrent dans les litanies de la sainte Vierge, éveillent, dans la pensée et dans le cœur des pieux fidèles, l'admiration et la confiance pour notre mère du ciel. Il leur est facile, du reste, s'ils en éprouvent le besoin, de se procurer l'intelligence de ces délicieuses formules.

« Miroir de justice. » Marie est un miroir sans tache, un miroir de toutes les vertus, dont rien n'a jamais terni la pureté.

« Temple de la sagesse. » En Marie, la Sagesse incarnée a établi sa demeure, comme aussi le don de sagesse que le Saint-Esprit communique aux enfants de Dieu.

« Vase spirituel. » « Vase d'honneur. » Le Très-Haut, lit-on dans Dornn, trad. Godard, *Paraphrase des litanies de Notre-Dame de Lorette*, Paris, 1895, p. 32, a voulu élever Marie à la dignité de Mère de Dieu et par suite faire d'elle un « vase spirituel » ou encore, suivant l'expression de la sainte Écriture, Rom., IX, 21, un « vase d'honneur », consacré par l'Esprit-Saint en personne. »

« Vase insigne de dévotion. » Marie fut toujours, avant et après la naissance de son Fils, un vase tout rempli de la sainte dévotion, de la véritable piété, du pur amour de Dieu.

« Rose mystique. » De la reine des fleurs, Marie a le pur éclat et le délicieux parfum : son amour de Dieu n'a pas d'égal, et pareillement la bonne odeur de sa sainteté.

« Tour de David. » Comme la tour de David était l'ornement et la force de Jérusalem, de même Marie est la gloire et l'invincible protection de l'Église et de ses enfants.

« Tour d'ivoire. » Marie immaculée a la blancheur de l'ivoire et, comme l'ivoire est l'emblème de la force, elle nous protège contre les tentations.

« Maison d'or. » Mille fois plus précieuse que le temple si riche de Salomon, Marie a été la demeure de Dieu et de toutes les vertus.

« Arche d'alliance. » Mieux que l'arche d'alliance qui symbolisait la présence de Iahveh parmi son peuple, Marie, mère d'Emmanuel ou du Dieu incarné, a resserré notre alliance avec l'Éternel notre Père.

« Porte du ciel. » Marie, qui nous a donné le roi des cieux et qui est la « Reine du ciel », nous en ouvrira les portes, pour peu que nous l'en priions et que nous nous en montrions dignes.

« Étoile du matin. » Dans la nuit du paganisme ou dans la noire tempête, Marie est apparue et apparaît comme un astre radieux qui annonce l'approche du jour, l'aurore du Soleil de justice, la venue du Sauveur de notre pauvre monde et de nos pauvres âmes.

« Reine des anges. » « Reine des patriarches. » « Reine de tous les saints. » Marie, dans le ciel, est la reine de tous, comme, sur la terre, elle a été, plus ou moins explicitement, l'aimée, la désirée de tous.

« Reine de la paix. » Que Marie soit la pacificatrice des âmes et des peuples !

IV. Litanies du saint Nom de Jésus. — « Jésus », le nom du Sauveur et aussi le nom qui sauve, revient près d'une centaine de fois dans ces litanies, « tantôt prononcé par la voix de celui qui préside la prière, tantôt par la voix de ceux qui répondent. » L. Rouzic, *op. cit.*, p. 35. « L'amour, a dit Lacordaire, n'a qu'un mot, qu'il répète toujours sans se lasser jamais. »

C'est probablemment à saint Bernardin de Sienne († 1444) qu'il faut attribuer la substance ou la première ébauche de ces litanies que beaucoup de chrétiens récitent chaque matin. Mais elles ne furent approuvées qu'à une date récente. On avait souvent demandé l'approbation; toujours la Sacrée Congrégation des Rites avait refusé, réservant cette distinction aux antiques litanies des Saints et aux litanies de Lorette. En 1862, à l'occasion de la canonisation des martyrs japonais, plusieurs cardinaux et archevêques renouvelèrent la demande. Alors Pie IX approuva une des formules qui étaient en usage, l'enrichit d'indulgences et interdit toutes les autres formules.

Comme plus haut pour les litanies de la sainte Vierge, nous emprunterons à M. Rouzic, *ibid.*, p. 37-39, son bref et fidèle aperçu sur la contexture des litanies du saint Nom de Jésus :

Après les invocations habituelles, on trouve les éléments spéciaux à cette prière.

Il y a d'abord une longue série de louanges empruntées à la sainte Écriture, surtout au Nouveau Testament : Évangiles et épîtres de saint Paul. On reconnaît les passages; on les situe dans le texte. C'est saint Pierre qui dit : « Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant »; c'est saint Paul, saluant en Jésus la « splendeur du Père » et la « blancheur de la lumière éternelle »; c'est David, acclamant le « Roi de gloire » dans un psaume prophétique; c'est le « Dieu fort », le « Père du siècle futur », l' « Ange du grand conseil », devant lequel se sont inclinés les prophètes; c'est Celui qui s'est lui-même comparé au « bon Pasteur » et qui s'est présenté « doux et humble de cœur », « voie » et « vie » de l'humanité.

Une autre partie des litanies expose les rapports de Jésus avec les anges, les patriarches, les apôtres, les évangélistes, les martyrs, les confesseurs, les vierges, avec tous les bienheureux dont il est la couronne et la récompense.

Vient ensuite une sorte d'arrêt, la demande par deux fois de la propitiation. La litanie reprend. Le fidèle implore la délivrance du mal en général, de certains maux en particulier, tous maux de l'âme.

Pour être exaucé, il faut prier au nom de Jésus et par ses mérites. Depuis le début des litanies, le nom de Jésus a été invoqué; voici que l'âme rappelle les mérites de Jésus, ceux de sa vie (vie privée et vie publique) et ceux de sa mort, puis enfin supplie au nom de la gloire même de Jésus.

Ne pourrait-on pas dire que, par leur contexture, les litanies du saint Nom de Jésus rappellent, à certains égards, tout ensemble les litanies des Saints et celles de la sainte Vierge?

V. Litanies du Sacré-Cœur. — 1° Ces litanies sont, substantiellement, celles que la vénérable visitandine Anne-Madeleine de Rémusat fit paraître en 1718 et qu'on appelle les litanies de Marseille parce qu'on les récita, en 1721, dans la neuvaine solennelle au Sacré-Cœur que Mgr de Belsunce organisa à Marseille pour conjurer le terrible fléau de la peste.

Quand l'épidémie eut disparu, écrit le P. Vermeersch, *op. cit.*, p. 187-191, Marseille continua de réciter avec foi, reconnaissance et amour les litanies auxquelles se rattachaient d'aussi touchants souvenirs. Vinrent alors, sur la fin du siècle dernier, les décrets appliquant rigoureusement aux litanies du Sacré-Cœur les défenses concernant la récitation publique des litanies non reconnues par le Saint-Siège. L'évêque de Marseille, Mgr Robert, se décida à recourir au seul moyen de concilier la dévotion de ses ouailles avec les prescriptions romaines : il sollicita l'approbation pontificale pour les litanies en usage dans son diocèse. Ses instances reçurent à Rome un accueil favorable; mais la S. Congrégation des Rites ajouta aux litanies qu'on lui soumettait six invocations empruntées à d'autres litanies, pour porter à trente-trois le nombre des invocations, et

mieux rappeler ainsi et honorer les trente-trois années de la vie mortelle de Notre-Seigneur. Sauf cette addition, le texte des litanies de Marseille ne subit qu'une légère retouche dans la seconde invocation. On conserva même le verset, le répons et l'oraison finale... Le souverain pontife agréa les litanies de Marseille avec les six invocations complémentaires et en accorda la récitation publique, d'abord aux diocèses de Marseille et d'Autun, ainsi qu'à l'ordre de la Visitation, puis au diocèse d'Annecy et à la Compagnie de Jésus. Finalement, la faveur fut octroyée à l'Église universelle, le 2 avril 1899.

Les six invocations complémentaires sont les invocations 3, 16, 17, 18, 25 et 26 de nos présentes litanies : 3. Cœur de Jésus, substantiellement uni au Verbe de Dieu; 16. Cœur de Jésus, objet des complaisances du Père céleste; 17. Cœur de Jésus, dont la plénitude se répand sur nous tous; 18. Cœur de Jésus, le désiré des collines éternelles; 25. Cœur de Jésus, obéissant jusqu'à la mort; 26. Cœur de Jésus, percé de la lance.

La sœur Rémusat n'avait pas elle-même composé les invocations des litanies marseillaises. Toutes se trouvent déjà dans des litanies parues précédemment, surtout celles du P. Croiset (1691). C'est à ces dernières, qui comprenaient précisément trente-trois invocations, que furent empruntées cinq sur six des invocations ajoutées aux litanies de la sœur Rémusat.

2° On peut dire que toutes les invocations sont tirées des Livres saints; beaucoup en sont même littéralement extraites. Le P. Vermeersch croit pouvoir les grouper, *ibid.*, p. 192, en trois parties principales : 1. Les excellences fondamentales du Cœur de Jésus (1, 2); 2. Les amabilités et les attraits du Cœur de Jésus (2-22); 3. Le rôle propitiatoire du Cœur de Jésus (23-33). Pour le commentaire doctrinal et pratique de chaque invocation, on lira avec grand profit, soit ledit ouvrage du P. Vermeersch, p. 192-266, soit Charles Sauvé, *Le Sacré-Cœur intime*, t. III, *Litanies*, 5e édit., Paris, 1920.

Une seule, la 18e, n'est pas immédiatement intelligible pour la plupart des fidèles. « Le désiré des collines éternelles » : qu'est-ce à dire ? Voici ce qu'en écrit Vermeersch, *op. cit.*, p. 233, 234 :

Dans les bénédictions prophétiques qui terminent la Genèse en annonçant les destinées des douze tribus d'Israël, la Vulgate, Gen. XLIX, 26, met dans la bouche de Jacob cet oracle adressé à Joseph : « Les bénédictions que te donne ton père, surpassent celles qu'il a reçues lui-même de ses pères, jusqu'à ce que vienne le désir des collines éternelles. » Les montagnes passaient jadis pour les parties les plus anciennes et les plus fermes de la terre. Dans ces collines, qualifiées d'éternelles et qui semblaient animées d'un désir, on ne tarda pas à trouver une désignation allégorique des saints patriarches... Et dans le langage ecclésiastique, le Messie, en qui les patriarches avaient cru, dont ils avaient souhaité de voir le jour, Joa., VIII, 56, fut célébré comme le *Désiré des collines éternelles*...

Les désirs des justes de l'Ancien Testament, ajoute notre pieux théologien, étaient provoqués par l'oppression d'Israël, l'idolâtrie des Gentils, la corruption du monde. Nous, qui avons une connaissance plus distincte du Cœur de Jésus, de sa vertu, de ses richesses, n'avons-nous pas sujet de désirer plus vivement et son règne universel et sa venue en nous, notamment par la sainte communion? Au dehors, il y a, au sens propre ou métaphorique, tant d'idoles à renverser, tant de plaies morales à guérir, tant de captifs à rendre libres ! Et nous-mêmes, ne portons-nous pas des chaînes, ne sommes-nous pas sujets à mille misères? Cœur de Jésus, apprenez-nous à vous désirer; venez régner dans notre cœur.

VI. Litanies de saint Joseph. — Comme la dévotion au Sacré-Cœur, la dévotion à saint Joseph tend aussi, toutes proportions gardées, à se répandre parmi les fidèles. Et nous avons, depuis le 18 mars 1909, des litanies de ce saint approuvées par décret apostolique, qui peuvent, donc, être récitées ou chantées en public aussi bien qu'en particulier, et qui ne tarderont pas à se substituer aux litanies non approuvées.

Les titres glorieux de saint Joseph, ses vertus, les divers patronages qu'il exerce à notre égard, rien n'est oublié dans les litanies approuvées, et elles sont aussi claires que riches de sens. Pour peu qu'on connaisse la vie du patriarche de Nazareth et le culte qui lui est rendu, il n'est pas une seule de ces invocations qui ne soit comprise sans difficulté.

VII. Litanies pour les agonisants. — Ces litanies, dont la contexture générale rappelle celle des litanies des Saints, mais qui sont beaucoup plus brèves et qui aussi contiennent quelques invocations spéciales des mieux appropriées, sont pour le fond, très anciennes. Elles devraient figurer dans tous les livres de prière, et nous devrions les réciter souvent, à l'intention, par exemple, des milliers d'âmes que, chaque jour, Dieu rappelle à lui. Aucun fidèle, surtout, ne devrait mourir sans qu'elles fussent récitées, à son intention particulière, par le prêtre et les assistants. On m'a demandé plusieurs fois pourquoi saint Abel et saint Abraham sont invoqués. Pour Abel, c'est vraisemblablement à cause de sa mort, que nous raconte la Bible. Quant à Abraham, c'est sans doute parce qu'il est le père de tous les croyants et aussi parce que c'est dans son « sein » (Voir Abraham) que les anges sont priés de transporter le cher mourant. (Voir Agonisants.)

J. Bricout.

LITHUANIE. — Cette jeune république, détachée de l'empire russe à la suite de la grande guerre, en conséquence du principe des nationalités formulé par le président Wilson, n'a pu encore fixer ses frontières d'une façon définitive, car elles sont contestées par les Polonais. C'est ainsi que sa capitale Vilna, grande ville de 214 000 habitants sur la ligne de Varsovie à Pétrograd, a dû être rétrocédée à la Pologne. Son territoire, qui était d'abord de 85 260 kilomètres carrés, a été réduit à 54 000, et sa population, qui était de 4 160 800 habitants, est tombée à 2 434 000. Même ainsi réduite, elle a encore 13 0/0 de Juifs, 8 de Polonais, 7 de Russes et Ukrainiens. Sa capitale, Kovno ou Kaunas, est une ville de 93 000 habitants. Son débouché sur la mer est le port de Mémel (31 000 habitants en majorité allemands). C'est ce qui a causé la grave question du territoire de Mémel. Cette bande de terre de 2 500 kilomètres carrés, située entre le cours inférieur du Niémen, le Kurische Haff et la Lithuanie, a été enlevée à l'Allemagne par le traité de Versailles et attribuée à la Lithuanie par la Conférence des Ambassadeurs alliés, sous réserve des droits de la Pologne relatifs à l'utilisation du port de Mémel. Le pays est généralement plat, agricole, couvert en grande partie de marécages et de forêts.

Trois diocèses, dont deux débordent sur la Pologne.

L'évêque de Samogitie ou Telsze dépend de Mohilev et réside à Kowno. Ce diocèse a pris son nom de la province russe qui coïncide avec son territoire. Érigé en 1417, confirmé au concile de Constance en 1421, il a 1 275 000 catholiques sur 1 319 589 habitants, 19 doyennés, 222 paroisses, 176 églises filiales, 674 prêtres séculiers, 2 prêtres réguliers, 78 séminaristes, 25 religieuses en 2 couvents. Une constitution apostolique du 9 juin 1920 a détaché de ce diocèse la partie de la Courlande civilement incorporée à la Lettonie et l'a unie à Riga. Une partie est polonaise et comprend 13 paroisses avec 62 885 catholiques.

L'évêque de Sejny, ou Augustow, dépend de Varsovie et réside à Mariampol. Érigé le 25 mars 1798 dans le couvent des Camaldules à Wigry, ce diocèse prit le nom de Sejny en juin 1818 avec de nouvelles limites. A la suite du partage du diocèse entre la Pologne et la Lithuanie, l'évêque transporta sa résidence à Mariampol en Lithuanie, confiant l'administration de la

partie polonaise du diocèse à l'évêque auxiliaire résidant à Lomza. La partie lithuanienne comprend 315 302 catholiques, 13 doyennés, 64 paroisses, 200 prêtres séculiers; la partie polonaise contient 381 818 catholiques (350 schismatiques, 680 protestants, 59 430 juifs), 12 doyennés, 102 paroisses, 7 églises non paroissiales, 171 prêtres séculiers, 54 élèves au grand séminaire, 7 religieux dont 3 prêtres, 19 religieuses, 12 Filles de la Charité.

L'évêché de Vilna dépend de Mohilev. Érigé en 1388, il contient 1 439 515 catholiques, dont environ 194 000 en Lithuanie, 29 doyennés, 378 paroisses dont 49 en Lithuanie, 68 églises non paroissiales, 255 chapelles publiques, 573 prêtres séculiers, 150 élèves au grand séminaire, 68 étudiants à la faculté de théologie de Vilna, 65 religieux dont 44 prêtres, 117 religieuses. A Vilna se trouve le célèbre oratoire d'Ostra-Brama avec l'image miraculeuse de la sainte Vierge.

Au recensement de 1923, la Lithuanie compte 2 011 173 habitants dont 1 696 158 de race lithuanienne, 153 332 juifs, 64 105 Polonais, 48 392 Russes, 23 973 Allemands, 14 318 Lettons, 4 656 de races diverses et 6 239 étrangers. On n'a pas compté dans ce chiffre les 150 000 habitants de la région de Mémel ni les 1 777 500 habitants de la région de Vilna occupée par les Polonais.

René Hedde.

1. LITTÉRATURE ET CATHOLICISME EN FRANCE. — Les historiens de notre littérature ont, en général, marqué avec force et précision l'influence qu'ont eue sur son développement d'abord les littératures anciennes, grecque et latine, puis, de nos jours, les littératures modernes — en particulier les littératures du Nord — et le progrès des sciences. Il est un autre facteur dont ils se sont moins occupés, dont quelques-uns même affectent de se désintéresser et qui eut pourtant autant d'influence à lui seul que tous les autres : la religion catholique. Comme nous le verrons à l'article suivant, la religion s'impose au littérateur quel qu'il soit, poète, philosophe, orateur, conteur ou dramaturge; elle guide sa pensée, contrôle sa sensibilité, dirige sa volonté, pénètre dans sa conscience et, sans lui dicter à proprement parler une esthétique, oriente du moins son inspiration vers un idéal particulier de beauté et l'incline à certaines formes d'art de préférence à d'autres. En France, la religion catholique joua ce rôle prépondérant. Pour le démontrer, il convient d'étudier premièrement les apports généraux de sentiments et d'idées que le catholicisme a faits à notre littérature prise dans son ensemble, et en second lieu l'évolution des rapports entre le catholicisme et la littérature française. Ces études seront forcément sommaires; j'essaierai du moins qu'elles soient justes et ne laissent dans l'ombre rien d'essentiel.

I. Apports généraux du catholicisme à notre littérature. — Ces apports ont trait soit à ce que l'on peut appeler la matière littéraire, c'est-à-dire les idées et les sentiments, soit à la conception même de l'œuvre littéraire.

I. Apports en matière littéraire. — 1° *Les idées religieuses.* — Si l'on veut se rendre compte de ce que notre littérature doit au catholicisme en fait de conceptions religieuses, on n'a qu'à comparer les idées qu'on se faisait de la divinité, des choses saintes et des personnes sacrées dans les littératures grecque et latine d'où la nôtre est sortie, ou encore parmi les anciens gaulois, les anciens germains, les colons latins et les barbares de toute origine qui ont petit à petit formé notre peuple, avec les idées religieuses que ce peuple a professées et que ses littérateurs ont exprimées dans leurs œuvres. Le contraste est frappant.

1. *Dieu.* — Dans l'antiquité grecque, romaine ou barbare « tout était Dieu, a dit Bossuet, excepté Dieu »; et, avant Bossuet, saint Augustin avait magnifiquement établi, dans les huit premiers livres de sa *Cité de Dieu*, la vérité de cette thèse. Sans doute, la raison des anciens était capable de s'élever à la connaissance de Dieu, et le même saint Augustin affirme que les platoniciens ont eu de Lui une idée vraiment logique et pure. Mais, ajoute-t-il avec saint Paul, « ils ont connu Dieu sans le glorifier comme Dieu... et cette gloire due au Dieu incorruptible, ils l'ont prostituée à l'image de l'homme corruptible, à des figures d'oiseaux, de quadrupèdes et de serpents. »

Nos ancêtres Celtes et Germains n'étaient guère plus sages que les Grecs et les Romains s'ils étaient moins imaginatifs et moins artistes. Leurs dieux étaient plus frustes, moins nombreux, — du moins au début, — et couraient moins d'aventures galantes; pourtant ils se livraient bataille comme de simples mortels et ne jouissaient que d'une puissance limitée et d'une existence assez mal définie. En somme, chez eux comme chez les Grecs et les Romains, l'idée de Dieu était obnubilée par les passions, déformée par l'ignorance, entachée de toutes sortes d'erreurs grossières, prostituée à des êtres indignes.

Dès les premières pages de notre littérature, au contraire, on rencontre l'idée d'un Dieu unique, parfait, tout-puissant, juste, bon, saint, éternel, séparé du monde matériel par son essence, maître cependant de ce monde parce qu'il l'a créé et le gouverne par sa providence infiniment sage. Cette idée n'est pas exprimée sans doute avec cette précision et cette ampleur à toutes les pages de toutes les œuvres, mais on sent qu'elle est sous-entendue toutes les fois qu'un de nos auteurs parle de Dieu, du monde, de la vérité, ou de quoi que ce soit qui ait rapport au divin. Il est évident, par exemple, que l'auteur de la *Séquence de sainte Eulalie* (vers 880) et celui de la *Chanson de Roland* (fin du xi^e^ siècle) l'avaient tout aussi présente à l'esprit et l'admettaient d'aussi bon cœur que Bossuet quand il en exprimait les richesses logiques dans ses sermons, son *Discours sur l'histoire universelle*, ses traités philosophiques, ou que Corneille lorsqu'il traduisait en vers l'*Imitation de Jésus-Christ*. Or, cette idée de Dieu qui fait le fond solide des conceptions métaphysiques et religieuses mises en œuvre dans notre littérature, comme il serait facile de le montrer par l'analyse de nos poètes, conteurs, dramaturges, historiens, orateurs ou philosophes, cette idée est d'origine catholique. C'est l'Église catholique seule qui, l'ayant reçue encore imprécise en quelques-uns de ses éléments, de la Synagogue, lui a donné tout son relief, toute sa netteté, son caractère de dogme intangible et l'a imposée à toutes les générations de penseurs, d'écrivains et d'artistes français.

Ici l'on pourrait objecter deux choses : premièrement, qu'un nombre assez considérable d'écrivains, surtout d'écrivains modernes, ont nié Dieu ou s'en sont fait une idée toute particulière et qui n'avait rien de catholique; secondement, que, depuis la Renaissance jusqu'aux débuts du xix^e^ siècle, poètes et orateurs ont employé couramment le nom des dieux et des déesses du paganisme.

Mais il faut remarquer que les incrédules, Montaigne peut-être, Rabelais probablement au xvi^e^ siècle, Bayle certainement à la fin du xvii^e^, Diderot, Voltaire, les Encyclopédistes, J.-J. Rousseau au xviii^e^, Stendhal, Béranger, Cousin, Hugo, Michelet, Renan, etc., au xix^e^, ont connu d'abord la notion catholique de Dieu, et que cette connaissance les a empêchés de revenir aux erreurs grossières du polythéisme. Ils ont bien pu, comme Leconte de Lisle par exemple (*Hypatie*) ou Anatole France (*Les Noces corinthiennes*), regretter les

dieux de l'Hellade et maudire le christianisme qui avait aboli leur culte, ils n'ont pu tout de même prendre au sérieux leurs regrets et restaurer des croyances que le bon sens catholique rendait chez nous désormais impossibles. A ce point de vue, il serait intéressant de comparer les négations ou les erreurs qui se sont produites chez nous et chez les peuples de formation catholique, comme l'Espagne et l'Italie, avec les erreurs et les négations qui ont trouvé créance là où le catholicisme n'a pu pénétrer ou a dû céder la place. On verrait alors quels incomparables services le catholicisme nous a rendus et que c'est à lui que notre littérature doit le meilleur de sa logique, de sa clarté, de son bon sens. On constaterait aussi que depuis le moment où elle s'est ouverte aux influences anticatholiques, en particulier depuis qu'avec Diderot, Voltaire, les Encyclopédistes et J.-J. Rousseau elle a subi les mots d'ordre de la franc-maçonnerie et du protestantisme conjugués, elle a perdu peu ou prou de ses qualités exquises de limpidité et de méthode, elle s'est acclimatée aux divagations brumeuses et folles de métaphysiques renouvelées du paganisme et a donné le pas sur la raison au sentiment quand ce n'était pas à la sensation toute pure.

En ce qui concerne le vocabulaire mythologique mis à la mode par les écrivains de la Renaissance et docilement adopté par ceux du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle, il n'a vraiment aucune importance. Pour si peu avisé que soit le lecteur de Ronsard, de Baïf, de Jodelle ou de Malherbe, il comprendra tout de suite que les dieux et les déesses du paganisme ne sont là que par manie d'imitation, par manière de purs symboles, quelquefois même de simples synonymes poétiques, et que l'auteur ne leur prête aucune intention ni aucune signification religieuse. Quelquefois même, sous le nom d'une divinité païenne, c'est une vertu chrétienne, un saint ou une sainte, voire le vrai Dieu qui est désigné. C'est ainsi, par exemple, que M. Henri Bremond, dans son *Histoire du sentiment religieux en France*, t. I, p. 196, note que des auteurs pieux homologuaient le Verbe de Dieu avec Minerve, considéraient « en l'image de Cupidon l'amour divin, et saluaient la sainte Vierge : « Sainte Diane de nos bois ! » Pour d'autres, Dieu était le « souverain Jupiter », etc. D'ailleurs ces appellations qui nous choquent s'expliquent facilement si l'on veut bien remarquer qu'en plus de l'engouement pour les Anciens qu'avait provoqué la Renaissance, l'esprit janséniste, qui ne tarda guère à souffler, glaça de terreur les âmes et les détourna de parler de Dieu et des choses religieuses.

> De la foi d'un chrétien les mystères terribles
> D'ornements égayés ne sont point susceptibles,

décrétera doctoralement Boileau. On parlera donc de mystères païens et de divinités païennes;

> Chaque vertu devient une divinité :
> Minerve est la prudence, et Vénus la beauté;

mais, sous des noms païens, ce seront bel et bien des vérités chrétiennes, des vertus chrétiennes et des idées chrétiennes que l'on désignera. L'exemple le plus probant sera fourni par le pieux archevêque de Cambrai, Fénelon, dans son *Télémaque* et ses *Dialogues des morts*. Que l'on compare ces deux ouvrages, avec l'*Iliade* et l'*Odyssée* d'Homère ou les *Dialogues* de Lucien : on sentira la différence profonde de l'inspiration et comment, sous des ornements païens, c'est une pensée purement catholique qui par excès de pudeur se voile.

2. *Jésus-Christ, la sainte Vierge et les saints.* — Si l'idée religieuse et philosophique de Dieu qui domine toute notre littérature est d'origine catholique, il en est de même, et à plus forte raison, des idées qu'évoquent les noms de Jésus de sa Mère et des saints. Ce sont là notions spécifiquement catholiques. Les Grecs et les Romains, comme d'ailleurs les barbares de Gaule et de Germanie, avaient bien des demi-dieux, des héros, des génies bons et mauvais; mais en aucun de ces êtres surnaturels on ne peut reconnaître l'ébauche même lointaine du Fils de Dieu fait homme, de la Vierge-Mère, des saints. Tout au plus pourrait-on dire que les bons génies des païens offrent quelque similitude avec les anges, et les mauvais génies avec les démons; mais quand on en vient à approfondir les idées précises que se faisaient les païens de leurs génies et à les comparer avec ce que la théologie catholique nous enseigne des anges et des démons, on s'aperçoit qu'il y a tout un monde entre les conceptions des uns et la croyance des autres et que les ressemblances relevées sont superficielles. Les païens voyaient dans leurs génies des êtres intermédiaires entre l'homme et Dieu, d'une nature mal définie, chargés de besognes parfois puériles et toujours limitées étroitement, doués d'une vie presque élémentaire et d'une puissance médiocre. Les héros et les demi-dieux ne s'élevaient guère au-dessus de l'homme en intelligence, en force et en vertu s'ils étaient immortels. On s'adressait à eux comme à des princes capricieux, susceptibles, rancuniers et, somme toute, assez faciles à duper. Notre-Seigneur, Matth., VI, 7, reproche aux païens d'user d'une faconde insensée dans leurs prières. « Or, lorsque vous priez, dit-il à ses disciples, ne bredouillez pas comme les gentils, car il leur semble qu'ils seront exaucés grâce à leur flux de paroles. » Tout autre est l'attitude du chrétien devant son Dieu, devant Jésus, devant la sainte Vierge, les anges et les saints. Il sait que Dieu voit tout et n'a nul besoin qu'on le renseigne, qu'il est impossible aussi de le convaincre par de beaux discours. Il sait que Jésus est Dieu et homme tout à la fois, qu'il a été donné au monde comme Médiateur et Rédempteur, que c'est par lui et par lui seulement que les hommes peuvent être sauvés, par lui qu'ils rendent à Dieu l'hommage qui lui est dû, par lui que leurs prières sont agréables à Dieu et obtiennent leur effet. Il sait, s'il est catholique — car sur ce point et les points suivants les protestants font défection — que la sainte Vierge Marie, mère du Christ, est associée intimement à l'œuvre rédemptrice de son divin Fils, que les saints ont un pouvoir d'intercession très grand et très efficace, que les anges veillent sur nous et nous protègent, enfin qu'il y a un commerce obligé de charité divine entre le monde céleste et la terre. Il sera donc porté tout naturellement à adorer Jésus-Christ, comme son Dieu, à l'aimer comme son bienfaiteur suprême, à l'imiter comme son modèle idéal, à le prier comme un ami charitable, comme un frère infiniment plus grand, mais infiniment compatissant aussi et bon et secourable et fidèle. Il vénérera la sainte Vierge comme sa mère très pure, très douce et toute miséricordieuse; il l'aimera et la priera avec la confiance tendre et abandonnée d'un enfant; il recourra à ses bons offices dans la détresse et la nommera encore avec espoir quand il sentira sa conscience chargée de fautes et accablée de honte. Il aura pour les saints une affection tout à la fois fraternelle et respectueuse, les félicitant de la gloire qu'ils ont méritée et leur demandant de lui venir en aide, maintenant qu'ils sont puissants auprès de Dieu, leur Père commun.

Voilà les sentiments et les pensées, d'origine purement catholique, qui se font jour tout au long de notre littérature et lui inspirent des accents d'une grandeur sublime et d'une suavité ravissante. D'abord, et cela va sans dire, dans les œuvres religieuses. Saint François de Sales, avec sa *Vie dévote* (1608) et son profond *Traité de l'Amour de Dieu* (1610), Bossuet, Bourdaloue, Fléchier, Fénelon, Massillon et, de nos jours, Lacordaire ont consacré le meilleur de leur génie ou de

leur talent à chanter la gloire impérissable du Christ, à détailler ses perfections divines, à le faire connaître, aimer, adorer, à exalter sa Mère, à louer ses saints. Mais il s'en faut que les hommes d'Église soient seuls à orienter dans cette voie leur inspiration. Les laïcs ne leur cèdent en rien pour la vigueur de l'élan, l'énergie et la profondeur du sentiment, la beauté de l'expression, la candeur exquise de la foi, s'ils ont, comme cela se comprend, moins de richesse dogmatique et s'ils passent plus vite à d'autres sujets. J'ai déjà cité la *Séquence de sainte Eulalie*, qui est le premier essai poétique en langue vulgaire connu jusqu'à ce jour; il faudrait citer encore, dans le haut Moyen Age, la *Vie de saint Léger* (x^e^ siècle), la *Vie de saint Alexis* (x^e^ s.), *Les Vierges folles* (xii^e^ siècle), *Le Jeu du saint Nicolas* de Jean Bodel (xii^e^ siècle), la *Vie de saint Thomas* de Garnier (xii^e^ siècle), les *Miracles de la Vierge* de Gautier de Coincy (xiii^e^ siècle), le *Miracle de Théophile* de Rutebeuf et ses deux *Vies de saints* (xiii^e^ siècle), etc. Ce sont là des œuvres où l'inspiration religieuse, l'amour de Notre-Seigneur, de la Vierge et des saints, ont autant de part que l'inspiration poétique, ou plutôt l'inspiration poétique est mise ici tout entière au service du sentiment religieux. Il n'en va pas de même dans les *Chansons de geste* et les *Romans*. Le poète, gentil ménestrel et gai compagnon, a plus souci de plaire et d'amuser que d'édifier. Cependant il ne laisse pas de montrer à l'occasion sa piété envers Jésus et sa Mère. Dans mainte *Chanson*, on rencontre des invocations pieuses, des traits édifiants, des protestations ardentes de foi. Cf. L. Gautier, *Les Épopées françaises*, 4 vol., 1878-1894. Quant aux *Romans*, il est deux cycles au moins, le cycle de la Table ronde et le cycle du Saint-Graal (xiii^e^ et xiv^e^ siècles), qui sont tou timprégnés de piété mystique.

D'ailleurs, la plupart de ces auteurs écrivaient en ces âges de foi où l'on trouvait toujours de nouveaux croisés « por la honte de Jesu Crist vengier et por Jerusalem reconquerre », comme dira Villehardouin. Huit croisades se succédèrent de 1096 à 1270. Villehardouin nous a laissé le récit de la quatrième (1202-1204). S'il plaide surtout en sa faveur, il n'a garde d'oublier « le service de Dieu ». La septième croisade (1248-1252) et la huitième (1270) dirigées toutes les deux par saint Louis ont été racontées par Joinville dans son *Livre des saintes paroles et des bons faits de notre saint roi Louis* (1309). On y voit que non seulement le «saint roi Louis» mais aussi son biographe fut « un prud'homme », aimant le Christ jusqu'à lui dévouer sa vie, vénérant la sainte Vierge et désireux avant toute chose d' « ouvrer au gré de Dieu ».

Les temps qui suivirent jusqu'à la Renaissance, s'ils furent plus malheureux, plus tourmentés, plus chaotiques puisqu'ils virent le grand schisme (1378-1429) et la Guerre de Cent Ans (1337-1453), n'en demeurèrent pas moins fidèles à la foi catholique. On en trouve la preuve littéraire dans les nombreux *Miracles*, *Mystères*, *Passions* joués un peu partout pour développer à la fois et satisfaire la dévotion du peuple envers Notre-Seigneur, la sainte Vierge et les saints. C'est à ce moment-là aussi que se fondent où brillent de tout leur éclat à Amiens, Douai, Valenciennes, en Normandie, des sociétés littéraires placées sous la protection spéciale de la sainte Vierge et rivalisant de louanges en son honneur, des « Puys », comme on les appela du nom de la première société de ce genre fondée à Puy-en-Velay.

Par ailleurs, chroniqueurs, poètes et moralistes jettent dans le concert leur note harmonieuse. C'est Alain Chartier (1385 — mort de 1430 à 1440), Christine de Pisan (1364 — morte vers 1429), l'admiratrice de Jeanne d'Arc et son apologiste, Charles d'Orléans (1394-1465), qui, dans sa « complainte de France », montre la sainte Vierge, debout devant la Croix, priant son divin Fils pour le royaume de France; c'est François Villon enfin (1431 ou 1432 — date de la mort inconnue, même approximativement), le « povre Villon », que l'honneur « a deffui », qui a mené avec « ribauds », « ribaudes », coquillards » et autres voleurs de grand chemin l'existence la plus aventureuse et la moins édifiante, et qui trouve cependant, au fond de sa misère physique et malgré sa déchéance morale, des accents de foi d'une sincérité et d'une beauté saisissante, la *Ballade des Pendus*, par exemple, qui serait à citer tout entière. Ou encore la prière qu'il a composée pour sa mère :

> Dame du ciel, régente terrienne
> Emperiere des infernaux palus
> Recevez moy, vostre humble chrestienne,
> Que comprinse soye entre vos esleus,
> Ce non obstant qu'oncques rien ne valus.

Avec la Renaissance, c'est l'invasion des dieux et des déesses du paganisme. Nul n'oublie tout à fait qu'il est chrétien, voire catholique, et par exemple Ronsard écrira en 1562 ses *Discours des misères de ce temps* et la *Remontrance au peuple de France* où il défend la foi catholique contre les protestants; Malherbe (1555-1628) et quelques autres paraphrasent des psaumes, mais aucun, si ce n'est ce demi-protestant de Marot (1497-1544) et ce protestant renforcé d'Agrippa d'Aubigné (1550-1630), n'osa parler de Jésus-Christ et des saints.

Pourtant Corneille faisait son *Polyeucte* en 1643 et Rotrou son *Saint Genest*, en 1646, deux pièces qui ressuscitaient génialement les miracles du Moyen Age; pourtant Pascal, dans ses *Pensées* (1670), proclamait avec force sa foi en Jésus; pourtant Racine écrivait *Esther* (1689) et *Athalie* (1691); malgré tout, le mot d'ordre classique hérité de la Renaissance et entériné par Boileau subsistait : hors la chaire et les traités de religion, il était indiscret de faire allusion aux mystères chrétiens.

Ce fut J.-J. Rousseau qui, le premier, rompit avec cette consigne. La page célèbre de l'*Émile* sur la « sainteté » de l'Évangile est dans toutes les mémoires. « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu, » déclarait-il. Bientôt après, Chateaubriand signifiait leur congé aux divinités de la Grèce et de Rome et dans ses épopées en prose intronisait le merveilleux chrétien. A sa suite, poètes et prosateurs de l'école romantique parlaient sans détour ni périphrases de Jésus, de la Vierge et des saints; ils étudiaient notre passé religieux, nos monuments, nos vieux auteurs, ils lisaient la Bible, les Évangiles spécialement, — et les citaient à l'occasion ou les paraphrasaient. Mais il s'en fallait qu'ils eussent, pour la plupart, la foi nécessaire. Musset a de beaux cris de repentir, mais il reste sceptique et Jésus est énigmatique pour lui. A. de Vigny prête au Christ mourant son pessimisme farouche (*Le mont des Oliviers*). Leconte de Lisle est tout plein de colère contre le « vil galiléen » (*Hypatie*). Il ne s'apaise un peu que pour chanter le déclin visible et la fin prochaine de son culte (*Dies iræ*) :

> Figure aux cheveux roux, d'ombre et de paix voilée,
> Errante aux bords des lacs sous ton nimbe de feu,
> Salut ! L'humanité, dans ta tombe scellée,
> O jeune Essénien, garde son dernier Dieu !

Lamartine n'est pas très sûr que le christianisme triomphe de ses ennemis, mais comme de Jésus seul l'humanité a reçu la parole de salut, les espoirs, les pensées, l'idéal qui font que la vie mérite d'être vécue, il s'attache éperdument à lui (*Hymne au Christ*, dans *Harmonies*) :

Pour moi, soit que ton nom ressuscite ou succombe,
O Dieu de mon berceau, sois le Dieu de ma tombe !
Plus la nuit est obscure, et plus mes faibles yeux
S'attachent au flambeau qui pâlit dans les cieux :
Et quand l'autel brisé que la foule abandonne
S'écroulerait sur moi... temple que je chéris,
Temple où j'ai tout reçu, temple où j'ai tout appris,
J'embrasserais encor ta dernière colonne,
Dussé-je être écrasé sous tes sacrés débris !

On pourrait citer aussi les harmonieuses strophes du *Crucifix* (*Nouvelles méditations*) où le poète appelle au secours de sa dernière heure, celui « qui sait mourir »; mais un souvenir de passion trouble la pureté de l'inspiration. Il faut pour parler de Jésus comme il convient des âmes plus pures et des esprits mieux informés. Ozanam (1813-1853) par exemple, dans ses études sur *Dante et la philosophie catholique* (1838) et ses travaux sur les poètes franciscains d'Italie au XIIIe siècle (1846), évoquera délicieusemenr les sentiments de suave piété qui attachent au Christ, à sa divine Mère, à l'Église, aux saints, les âmes candides et les intelligences d'élite. Louis Veuillot vengera superbement Notre-Seigneur, la Vierge, les apôtres et les martyrs des attaques sournoises, des négations perfides et des insinuations calculées d'un Renan. Et puis des convertis apporteront l'hommage de leur repentir. Tel ce génial bohème de Verlaine (1844-1896), qui, dans ses poèmes religieux de *Sagesse*, retrouvera l'ingénuité poignante d'un Villon pour se gourmander :

Tu n'es plus bon à rien de propre...

pour dire :

Je ne veux plus aimer que ma mère Marie...

et demander (*Bonheur*) :

Puisse un prêtre être là, Jésus, quand je mourrai !

Tel encore F. Coppée dans sa *Bonne souffrance* et ses *Contes pour les jours de fêtes*. Tel enfin Charles Péguy (1873-1914) qui eut le malheur de rester à la porte du temple catholique, mais n'en chanta pas moins les beautés de ce temple (*Présentation de la Beauce à Notre-Dame de Chartres*), et le Dieu qu'on y adore et les saints qu'on y honore et l'idéal que l'on y respire (*Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc, Le mystère des saints Innocents*).

Aujourd'hui, nombreux sont les poètes, les dramaturges, les romanciers même qui, renouant avec la tradition du Moyen Age, vont demander à l'Évangile, à l'histoire religieuse, voire aux légendes ou aux apocryphes les sujets de leurs œuvres : Claudel, F. Jammes, A. Retté, Ghéon, Le Cardonnel, Vermenouze, Louis Bertrand, Reynès-Monlaur, etc. D'autre part, les vies de saints et les biographies de grands catholiques se multiplient. Tout cela est d'un bon signe, et pour la religion, qui resplendira d'un éclat plus brillant; et pour les lettres françaises, qui ne reprendront pas en vain contact avec la vérité suprême et l'idéal de toute beauté; et enfin pour la France elle-même, car le catholicisme est pour la France ce que Taine disait du christianisme en général, « l'organe spirituel, la grande paire d'ailes indispensables pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, au-dessus de sa vie rampante et de ses horizons bornés, pour le conduire, à travers la patience, la résignation et l'espérance, jusqu'à la sérénité, pour l'emporter par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice. Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent... Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, ni même l'honneur féodal, militaire et chevaleresque, aucun code, aucune administration, aucun gouvernement ne suffit à le remplacer dans ce service. » Taine, *Le Régime moderne*, t. II, p. 118, 119. C'est affirmer, et en historien qui a vu les choses de près, que le catholicisme, comme toute religion d'ailleurs, a un retentissement profond sur les mœurs et qu'en même temps qu'il oriente les pensées, il gouverne les sentiments. Donc, par là aussi, il agit sur la littérature.

2° *Les sentiments sur la morale, la famille, la société.* — « Selon une excellente remarque de Brunetière, dit M. Lanson, *Hist. de la litt. fr.*, p. 243, pour établir la valeur d'un poète, il suffit presque de l'interroger sur trois points : comment a-t-il parlé de la nature, de l'amour, de la mort? » N'en déplaise aux mânes de Brunetière et à M. Lanson, je trouve le questionnaire un peu maigre, même quand il s'agit d'un pur poète. En tout cas, il est tout à fait insuffisant quand il s'agit d'un dramaturge, d'un orateur, d'un historien ou d'un romancier. Après lui avoir demandé comment il a parlé de Dieu, de Jésus, de la Vierge, des Saints, je crois qu'il serait à propos de l'interroger sur l'ensemble des grands problèmes que posent la vie et la mort, les relations familiales et sociales, le spectacle de la nature et celui de l'histoire.

Or, quand on fait subir cet interrogatoire d'abord aux grands hommes de la Grèce ou de Rome, ensuite aux auteurs français, même à ceux qui ont professé le plus d'estime pour les anciens et se sont attachés à les imiter de plus près, on est frappé de l'extrême différence de sentiments et d'idées qui se manifeste entre les uns et les autres sur à peu près tous les sujets de morale, soit de morale individuelle, soit de morale familiale, soit de morale sociale.

Pour le païen, fût-il Socrate ou Caton, la vie et la mort sont d'indéchiffrables énigmes dont un Destin aveugle détient seul le mot. L'homme est mené par des puissances supérieures et fatales, dit Eschyle; Sophocle ajoute au jeu de ces puissances celui des passions; Euripide s'en tient aux passions et raille sournoisement les divinités bonnes ou mauvaises. Platon veut que l'on pratique la vertu, mais cette vertu n'a rien d'ascétique. Aristote assigne comme but à tous nos efforts un bonheur assez vague. Les stoïciens croient supprimer la douleur en la niant, les épicuriens et les cyniques cherchent le plaisir. Les Romains, gens pratiques, décrètent que l'on sera bon citoyen et que le reste importe peu. Bref, comme le dira Virgile, *Trahit sua quemque voluptas.* « Chacun suit son bon plaisir. » Sans doute, ce bon plaisir est contenu par de certaines règles pratiques. Dieu ne permet pas que l'homme se dégrade jamais assez pour agir tout au rebours de la loi naturelle. Dans la société païenne, il y avait des sentiments humaïns, des vertus humaines, une certaine dose de moralité. Mais à côté que de vices !

Il serait impossible d'entrer dans le détail de tous les usages répréhensibles et de relever tous les traits de mœurs corrompues. Je prends seulement l'amour conjugal. La femme n'obtenait un peu de respect qu'au titre d'épouse et de mère, et encore ce respect était-il médiocre, et elle-même ne faisait rien pour mériter davantage. Voyez, par exemple, les adieux pourtant si beaux d'Hector et d'Andromaque dans l'*Iliade.* Hector aime sa femme : il sait qu'après sa mort elle sera emmenée captive par les Grecs; tout ce qu'il souhaite pourtant, c'est que cela n'arrive pas de son vivant. Elle, de son côté, n'ambitionne qu'une chose : éloigner son mari d'un combat où le devoir l'appelle. Suivons-la avec Euripide dans la demeure de Pyrrhus. Elle s'est prêtée, sans embarras, aux fantaisies de son maître et en a eu un fils Molossus. Elle intrigue sournoisement pour supplanter Hermione, l'épouse légitime. Elle l'insulte même en lui reprochant de ne pas savoir se faire aimer. « O mon Hector, dit-elle, si Vénus t'inspirait quelques désirs, j'aimais à cause de toi les

femmes que tu aimais; souvent même, je présentais mon sein aux enfants qu'une autre femme t'avait donnés afin d'éloigner de ta demeure l'amertume des querelles. C'est ainsi que je gagnais, par ma douceur, le cœur de mon époux. »

Prenez maintenant la même Andromaque dans la pièce de Racine. Tout est changé : les situations, les idées, les sentiments. Andromaque est demeurée fidèle à la mémoire d'Hector; non seulement elle n'a pas eu à subir — moins encore a-t-elle recherché — les faveurs de Pyrrhus, mais elle refuse même, par un noble sentiment de dignité, d'épouser ce héros, qui d'ailleurs l'entoure d'autant de respect que d'amour. Survient une ambassade grecque. Les Grecs ont appris, par les bons soins d'Hermione, la fiancée dédaignée de Pyrrhus, que le jeune fils d'Hector, Astyanax, avait été sauvé par sa mère et emmené avec elle en Épire. Ils ordonnent qu'on leur livre ce rejeton dangereux d'un ennemi héréditaire. Pyrrhus obéira, à moins qu'Andromaque ne lui donne, en l'acceptant pour époux, le droit d'adopter et le devoir de défendre l'enfant. A elle de décider de la vie ou de la mort de son fils. L'amour maternel l'emporte, du moins provisoirement. Elle épousera Pyrrhus, puisqu'il le faut, pour sauver son fils, mais aussitôt après, elle se tuera et ira dans l'Au-delà rejoindre son Hector. On sait comment les fureurs conjuguées d'Hermione et d'Oreste amènent un autre dénouement. Au fait, le dénouement importe peu. Ce qui importe, c'est le caractère d'Andromaque, ce sont les idées et ce sont les mœurs. L'Andromaque de Racine ne ressemble que de nom à l'Andromaque d'Homère et à celle d'Euripide. Celle-ci manque absolument de dignité; elle aime bien son époux Hector, elle aime bien ses enfants, Astyanax d'abord, Molossus ensuite, elle accepte même, dans Euripide, de sacrifier sa vie au salut de Molossus; mais en revanche elle subit, de bonne grâce, les fantaisies de Pyrrhus comme elle avait supporté et même favorisé les infidélités conjugales d'Hector, elle se plie sans aucune révolte au rôle d'esclave et quand — c'est Virgile qui le dit, *Énéide*, V. 329 — Pyrrhus eut assez d'elle, elle se laissa marier avec Hélénus, le propre frère d'Hector, captif comme elle.

Or, cette Andromaque est une des plus belles figures de femme que l'antiquité nous ait léguées.

Quelle différence pourtant avec l'Andromaque de Racine ! C'est que, entre Racine et les poètes latins et grecs, le christianisme avait passé. « Je crois avec M. de Chateaubriand, dit Villemain, *Cours de littér. dramatique*, t. I, p. 294, que le christianisme a donné à l'Andromaque de Racine sa pureté délicieuse de sentiments; mais je crois surtout qu'il lui a donné l'idée de son indépendance. » Il a donné aussi, ajouterai-je, à tous ceux qui l'entourent dans la pièce française, à Pyrrhus, à Oreste, à Hermione, à tous les suivants et à toutes les suivantes, le sentiment inconnu des Anciens, de l'amour désintéressé et saint. Le mariage païen se fondait sans doute sur le désir naturel d'assurer la continuité de la race par les enfants, mais il n'avouait d'autre but immédiat que de satisfaire la passion brutale. Qu'on songe plutôt au rôle prédominant que tient Éros — le Désir — dans les hymnes nuptiales, dans les odes anacréontiques, dans les vers de Sappho, de Théocrite, dans les comédies d'Aristophane, dans le divin Homère lui-même. C'est que les Anciens mettaient tout le but de leur vie dans la vie elle-même, dans les plaisirs ou les honneurs qu'elle procure; tandis que le christianisme projette ce but hors du temps présent, dans l'éternité, en Dieu. Ce déplacement radical de ce que l'on pourrait appeler le centre de gravité de la conscience humaine et de la volonté, entraîne après soi des modifications profondes dans l'économie morale et une revision complète de la table des valeurs. Désormais le plaisir, la richesse et les honneurs, qui constituaient le meilleur du bonheur païen, passent à l'arrière-plan. Ils n'ont pas grande valeur, cela se comprend, au regard de la vie éternelle; ils sont plutôt des obstacles que des auxiliaires dans l'œuvre du salut. Le Christ a dit : « Bienheureux les pauvres, les doux, les affligés, les affamés de justice, les miséricordieux, les purs, les pacifiques, les persécutés ! » Matth., v, 3-12. Ces paroles, qui sonnaient comme des sophismes aux oreilles païennes, ont trouvé des échos fidèles dans les générations nées à l'ombre de la Croix. Elles sont devenues le code d'une civilisation nouvelle et c'est d'après elles, c'est dans le reflet d'infini qu'elles projettent sur la terre que l'on juge désormais de toutes choses. Le cœur aussi, au contact de l'Amour divin, s'est dilaté; il ne se contente plus de joies passagères et de bonheurs incomplets parce qu'il a entrevu, ou plus exactement parce qu'il a pressenti le parfait, l'infini, Dieu. C'est ce qui faisait dire à saint Augustin : « Notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il se repose en toi, mon Dieu ! » Sans doute, les païens ont connu parfois le besoin de s'élever un peu au-dessus de la terre, ils ont eu parfois des nausées devant les misères charnelles, ils ont réclamé parfois contre les injustices et la dureté criante de l'égoïsme, ils ont éprouvé parfois le tourment de l'infini et jeté, comme disait Tertullien, le cri d'une « âme naturellement chrétienne »; mais ce n'étaient là qu'émotions passagères et lueurs intermittentes dans des âmes enténébrées, quelque chose comme de rares éclairs dans une nuit sombre. L'Évangile, brillant comme le soleil au ciel de l'Église catholique, a petit à petit illuminé toutes les âmes. Désormais, il n'est plus possible de s'enclore dans l'idéal fermé du bonheur païen, de replacer au sein de la vie présente le but de la vie, de fermer les yeux à l'infini. Tous, même ceux qui nient avec fureur le Christ et son Église, sont touchés du frisson divin. Ils veulent, ils cherchent un but qui dépasse la vie, et ceux qui ne le trouvent pas où il est, misent sur les âges futurs, sur les progrès indéfinis, sur l'évolution de la conscience humaine vers je ne sais quel idéal transcendant.

Voilà le changement profond, la révolution radicale que le catholicisme a opérée dans le monde moderne et dont l'effet ne s'est manifesté nulle part avec plus d'évidence que dans notre pays, La transformation morale que Racine a fait subir à l'Andromaque d'Homère, d'Euripide et de Virgile, en est une preuve typique. On en trouverait d'aussi probantes en confrontant, par exemple, les philosophies grecques et romaines avec les nôtres, les comédies d'Aristophane, de Plaute ou de Térence avec celles de Molière, de Beaumarchais ou des modernes, les poésies lyriques ou épiques de Rome et d'Athènes avec celles de notre Moyen Age ou du Romantisme, etc. Partout, on constaterait que si les sentiments en ce qui constitue leur être physique sont demeurés à peu près les mêmes, en revanche ils ont revêtu, dans notre littérature, et cela de par le catholicisme, une autre signification morale et emprunté des accents nouveaux. Dans leur ensemble, les littératures païennes d'un côté et la littérature française de l'autre rendent un son tout différent. Ni l'amour conjugal, ni l'amour paternel, ni l'amour filial, ni le patriotisme, ni aucune passion, ni aucun sentiment ne sont ressentis et exprimés par nos littérateurs, quels qu'ils soient, comme ils le furent par les Anciens. Un souffle d'idéal, un rayon de lumière divine les purifient, les ennoblissent, les transfigurent, à moins que, par un effet tout contraire, dû aux dispositions morales de l'auteur, ils ne les dégradent et les corrompent encore.

Je n'ai cité qu'un seul exemple et qui avait trait à la famille. Il en faudrait citer d'autres, et sur le même

sujet, et sur tous les sujets. La matière ne manque pas. Mais un volume serait nécessaire pour seulement effleurer les points essentiels. En tout cas, j'espère avoir dégagé suffisamment le principe général de la transformation qui s'est opérée dans les consciences et dont l'effet sur notre littérature a été si profond que, même en imitant les Anciens, elle a exprimé d'autres sentiments que les Anciens.

Il faudrait aussi montrer par des comparaisons avec les littératures anglaise, américaine, allemande, russe, que notre littérature française, parce qu'elle était imprégnée de catholicisme, a mieux suivi l'orientation nouvelle apportée par l'Évangile aux consciences humaines et s'est approchée plus près de l'absolue vérité et de la beauté absolue. Mais je ne puis qu'indiquer ici ce sujet d'ailleurs aussi délicat et complexe qu'intéressant.

II. Influence du catholicisme sur la conception de l'œuvre littéraire. — Les philosophes distinguent communément trois espèces de *beau*. Le beau « sensible » qui, comme son nom l'indique, a pour but de charmer les sens et en particulier la vue, l'ouïe, l'imagination et le cœur charnel. Le beau « intellectuel » qui ravit d'admiration notre esprit par la grandeur et l'harmonie d'une synthèse, la solidité et l'élégance d'une démonstration, la clarté d'un exposé, la richesse et la profondeur d'une doctrine. Le beau « moral », enfin, qui provoque l'approbation enthousiaste de la conscience et enchante le cœur spirituel, la volonté par quelque action d'éclat, de vertu, d'héroïsme ou encore par des leçons, des conseils ou des exemples capables de porter au bien.

Que ces trois sortes de *beau* soient représentées dans la littérature, c'est ce qu'il est facile d'établir par des exemples. « Je voudrais oser dire, écrivait L. Veuillot à propos de *Chansons des Rues et des Bois* de V. Hugo, que ce recueil est le plus bel animal qui existe en langue française. » Voilà un type de beau sensible, non pas pur il est vrai, car les vers d'Hugo offrent un sens précis à l'intelligence, mais la valeur intellectuelle est à peu près insignifiante, et la valeur morale nulle. Le beau purement sensible consisterait à faire des vers harmonieux qui n'offriraient aucun sens intelligible. Les symbolistes et les décadents ont déjà brillamment travaillé dans ce goût.

Comme types de beau intellectuel on prendrait à volonté les traités dogmatiques ou les œuvres polémiques de Bossuet, certaines *Pensées* de Pascal, ses *Provinciales* ou, plus près de nous, les *Conférences* de Mgr d'Hulst.

Le beau moral pur est représenté par nombre de vies de saints qui n'ont, hélas ! d'autre mérite que d'édifier. Mais il se trouve aussi fondu harmonieusement avec le beau intellectuel et le beau sensible dans certaines autres vies de saints, dans des œuvres de morale, d'histoire ou même d'imagination qui de ce fait méritent d'être rangées parmi les plus authentiques chefs-d'œuvre. Je citerai au hasard : *Polyeucte* de Corneille, *Sainte Élisabeth de Hongrie* de Montalembert, la *Vie dévote* de saint François de Sales, la *Chanson de Roland*, nombre de sermons de Bourdaloue et de Bossuet, etc.

D'ailleurs, en règle générale, pour qu'une œuvre soit vraiment belle, il faut qu'elle réunisse les trois genres de beauté, sensible, intellectuelle et morale. L'homme n'est ni un pur esprit, ni un pur animal ; il tient de l'un et de l'autre : de l'un, son intelligence et sa conscience, de l'autre, ses facultés sensibles. Donc, pour qu'il reçoive une impression qui le ravisse pleinement — ce qui est l'effet d'une œuvre parfaitement belle — il faut que cette œuvre charme à la fois son intelligence, sa conscience et sa sensibilité. Si l'une des trois n'est pas de la fête et qu'on ne lui donne rien, si même on lui sert quelque chose de déplaisant, elle réclamera; le plaisir ne sera pas complet; l'œuvre sera imparfaite. C'est ce qu'établit Taine équivalemment dans sa *Philosophie de l'Art*, quand il mesure les œuvres d'art d'après « le degré d'importance du caractère », d'après « le degré de bienfaisance du caractère », d'après « le degré de convergence des effets ». C'est ce que n'ont pas voulu reconnaître ou se refusent encore à admettre ceux qui mutilent en quelque sorte l'homme, lui dénient la raison, le privent de conscience ou lui arrachent la sensibilité; qui le considèrent les uns comme un pur animal, les autres comme un ange; ou encore établissent entre ses facultés des cloisons étanches, la conscience et la foi d'un côté, l'intelligence d'un autre, la sensibilité d'un troisième. Il est bien évident que, dans tous ces cas, la notion de beauté vraie, littéraire ou artistique, sera amputée d'un ou deux de ses éléments. Si je fais abstraction de mon intelligence, je trouverai admirables des vers harmonieux qui ne signifient rien. Si je puis légitimement mettre de temps en temps ma conscience dans un tiroir, je humerai sans remords et avec une joie plénière le fumet exquis de la *Rôtisserie de la reine Pédauque*, je m'ébaudirai aux saillies truculentes de G. Feydeau et de Courteline, je me délecterai des vers finement ciselés de l'*Art d'aimer* d'Ovide ou des peintures rutilantes de Zola. Pourquoi pas? — Si enfin la sensibilité ne compte pas, je bouterai au feu pêle-mêle Racine, La Fontaine, Hugo, Lamartine et, en leurs lieux et place, j'installerai triomphalement les œuvres doctes et pieuses du P. Binet ou d'Yves de Paris.

Mais serai-je encore un homme? J'entends un homme ayant conscience de son humanité et agissant conformément à sa nature?

Le catholicisme, d'accord avec le vulgaire bon sens, répond : Non. Et c'est pourquoi il a condamné le matérialisme, l'idéalisme outré de Descartes et de Kant, le modernisme et généralement toutes les théories qui ont méconnu la nature complexe de l'homme ou relâché l'interdépendance naturelle de toutes ses facultés. L'homme, au regard de la doctrine catholique, est composé d'un corps et d'une âme. L'âme est la partie principale, mais le corps n'est pas du tout une quantité négligeable. S'il doit être au service de l'âme, celle-ci doit en retour le traiter comme un maître équitable fait de son serviteur. Elle ne lui passera pas tous ses caprices, mais elle ne lui refusera pas davantage toute satisfaction. Cela d'autant moins que, pour agir elle-même avec plus d'assurance et de succès, elle a besoin que les facultés sensibles entrent en jeu et l'aident de tout leur pouvoir. Pour cela rien de mieux que de les allécher par l'appât du beau qui leur est propre, le beau sensible. Aussi le catholicisme n'a-t-il jamais hésité à recommander l'étude et l'imitation décente des grands artistes païens qui avaient si bien rendu ce beau sensible. Aussi les Pères de l'Église, un saint Augustin, par exemple, un saint Jean Chrysostome, un saint Ambroise, un saint Léon, ont-ils cultivé l'art de bien dire en même temps que l'art de dire vrai; aussi ont-ils cherché le moyen de parler aux yeux et à l'imagination en même temps qu'à l'esprit; aussi se sont-ils ingéniés à charmer l'oreille et le cœur en même temps qu'à toucher la conscience. Leurs leçons et leurs exemples ont été recueillis par nos ancêtres de France et les ont formés. De là cet harmonieux équilibre vers lequel, dès les premiers jours, tend notre littérature et qu'elle réalise à partir du XVI^e^ siècle, quand la langue, suffisamment formée, offre à l'orateur ou à l'écrivain un instrument assez souple pour épouser toutes les nuances de sa pensée et se plier à toutes les intentions de son génie. Que l'on compose en regard de la nôtre les littératures de pays qui ont été moins vite et moins continûment imprégnés du catholicisme,

on trouvera tantôt que les intentions moralisantes absorbent tout ou du moins prennent trop de place comme chez les puritains ou chez les piétistes, tantôt que le sentimentalisme rêveur ou la grossière trivialité mettent en fuite la pensée et la vertu, comme en Allemagne, en Russie et aux États-Unis.

Bien entendu, disant cela, je ne fais qu'indiquer sommairement de grandes lignes. Je n'ignore pas que pour être complet il faudrait d'abord étudier à fond et disséquer en quelque sorte chacune de ces littératures, puis faire une sélection minutieuse de leurs qualités et de leurs défauts essentiels ; enfin, pour expliquer ces qualités et ces défauts, noter et comparer entre elles toutes les causes qui, avec la religion, ont eu une influence quelconque sur l'évolution littéraire, comme le tempérament national, le climat, les conditions historiques, le génie individuel. Il ne m'est possible ici de traiter que de l'influence religieuse, et si même je ne puis développer comme il siérait la preuve de l'influence prépondérante que je crois que le catholicisme a eue dans la formation du beau littéraire chez nous, qu'il me soit au moins permis d'indiquer un *confirmatur* assez frappant.

On sait que, à la fin du XVIIIe siècle, les idées protestantes et les haines anticatholiques firent irruption en France par le moyen de la franc-maçonnerie. Elles ne vinrent pas seules, les littératures anglaise et allemande les suivirent et grâce à elles se firent applaudir chez nous. De l'applaudissement à l'imitation il n'y a qu'un pas. Il fut vite franchi. On vit alors tous ceux qu'avaient touchés « les idées modernes » briser avec la tradition littéraire française comme ils brisaient avec le catholicisme traditionnel. Ils étaient le nombre, ils avaient du génie, ils l'emportèrent. La fin de notre littérature classique fut marquée par le déclin de la foi catholique. Fin provisoire, déclin passager. Car le catholicisme a retrouvé, sinon sa prééminence ancienne, du moins un rang très honorable parmi nos intellectuels. Et, chose curieuse, en même temps que le catholicisme reprend de son influence sur les esprits, l'idéal classique regagne du terrain. On le rajeunit, on l'améliore, on l'adapte aux besoins et aux goûts du moment, c'est entendu; mais on recourt à lui et on se réclame de lui. Ne serait-ce pas le lieu de faire appel à la célèbre loi des variations concomitantes et de conclure que si le catholicisme et l'idéal littéraire suivent en France des variations semblables et de même envergure, c'est donc que l'un est la cause de l'autre, et que le catholicisme a donné à notre littérature sa conception du beau ?

On pourrait aussi se demander si les qualités de logique et de clarté qui brillent d'un éclat si vif dans la littérature française ne sont pas un apport du catholicisme. Le catholicisme, en effet, aime la précision et la méthode. Il se défie des termes équivoques et des vagues à peu près. Avec raison, car souvent c'est de là que vient l'erreur et toujours c'est là qu'elle se réfugie. Aussi définit-il avec la dernière rigueur tout ce qui paraît sujet à caution et ne se plaît-il que dans la pleine lumière. Tous les actes des conciles et toutes les encycliques des papes comme les décisions des Congrégations romaines en font foi.

Or, cet amour de la clarté, cette passion de la logique, cette recherche ardente de la vérité et de l'évidence, cette haine de l'équivoque et du confus, nous les retrouvons dans notre littérature à toutes les époques — excepté chez ceux qu'ont séduits les rêveries idéalistes ou le mysticisme brumeux d'Angleterre ou d'Allemagne. On peut donc dire que ce sont là des qualités essentielles de notre littérature. Évidemment on en peut conclure qu'elles sont conformes à notre tempérament national; mais je crois aussi qu'il serait possible de montrer que c'est le catholicisme qui les a implantées et développées chez nous. Ce ne serait pas le moins insigne de ses bienfaits.

II. Évolution des rapports entre le catholicisme et la littérature française. — Au vrai, c'est une histoire de la littérature française qu'il faudrait ici. Je n'en pourrai donner qu'une esquisse très rapide et très sommaire. On voudra bien m'excuser.

I. Le Moyen Age (Xe siècle-1498). — C'est dans l'ombre de l'Église que la littérature française est née, qu'elle a bégayé sa première chanson, « l'humble *Séquence de sainte Eulalie*, décalque d'un chant d'église latin » (Lanson). C'est aussi grâce à l'Église qu'elle a pu se développer. Les invasions barbares avaient ruiné de fond en comble la civilisation gallo-romaine et noyé jusqu'au souvenir des chefs-d'œuvre antiques. L'Église avait sauvé tout ce qu'elle avait pu dans ses monastères et ses évêchés, hymnes religieuses et poésie profane, traités des saints Pères et œuvres philosophiques, Virgile et Horace avec Prudence, saint Ambroise et saint Paulin de Nole; Cicéron, Pline l'Ancien, Pline le Jeune, Sénèque, César, Tite-Live, etc., avec saint Augustin, Tertullien, Origène, saint Jérôme, etc. Il y avait aussi des manuscrits grecs, sacrés et profanes, des traductions surtout; car, d'assez bonne heure, il semble que le grec cessa d'être lu couramment. En tout cas, les clercs s'attachèrent un peu partout à recopier les manuscrits échappés aux invasions barbares et ce fut grâce à eux que notre littérature dut d'être mise en contact, dès ses premiers essais, avec les classiques de l'antiquité.

Par ailleurs, la foi catholique gouvernait les esprits et réglait les mœurs. Les historiens répètent à l'envi que les siècles du Moyen Age furent des siècles de foi. Cela ne veut pas dire que la vertu y régna sans partage ni que l'Église fit toujours tout ce qu'elle voulut; mais cela signifie que le pouvoir religieux dévolu au souverain pontife et aux évêques par le Christ fut reconnu et admis, que la doctrine catholique fut acceptée dans son ensemble, que la morale évangélique, condensée dans les commandements de Dieu et de l'Église et développée, appliquée, précisée dans les canons des conciles, les ordonnances des évêques et les décrétales des papes, s'imposa comme loi suprême et universelle.

En conséquence, nos premiers littérateurs, poètes épiques, trouvères, troubadours, satiriques, historiens, reçurent de l'Église toute leur formation et lui durent le meilleur de leurs idées et de leurs sentiments, ce que l'on pourrait appeler la substance de leur œuvre. On s'en rend compte facilement quand on compare leurs écrits avec les nôtres ou ceux de l'antiquité. Ils ne connaissent ni le trouble, ni l'angoisse, ni les négations voulues et douloureuses ou les affirmations tremblantes qui enfièvrent tant de pages modernes et presque toute la littérature païenne. Le doute métaphysique n'a aucune prise sur leur esprit. Ils tiennent pour incontestable ce que l'Église enseigne : qu'il y a un Dieu, que l'univers est l'œuvre de ses mains, qu'il est gouverné par sa Providence, que ce Dieu a envoyé son Fils pour sauver tous les hommes, que l'Église continue l'œuvre rédemptrice de Jésus, qu'il la faut écouter et qu'il faut lui obéir, qu'après cette vie l'âme immortelle ira dans le ciel, avec Dieu, la Vierge, les anges et les saints, jouir d'un bonheur parfait si elle part sanctifiée par la grâce, qu'au contraire, si elle se présente devant le Juge souverain souillée de quelque péché mortel, elle sera jetée avec les démons et les réprouvés dans les flammes de l'enfer. Toutes ces vérités essentielles ont la valeur d'axiomes que nul ne songe à discuter. Elles forment la trame solide sur laquelle tous brodent avec sécurité, celui-ci les merveilleuses aventures des « chan-

sons de geste », celui-là les malicieuses inventions de son « fabliau » ou de son « roman satirique »; tel autre les délicates rêveries de ses « lais » ou de ses pastourelles »; un autre encore les brûlantes allégories du *Roman de la Rose;* un autre les drôleries de la « farce », de la « moralité » ou de la « sotie »; un autre enfin, comme Villehardouin ou Joinville, l'histoire des événements auxquels il a été mêlé. Cela est si vrai, et la doctrine catholique, l'esprit catholique sont si intimement mêlés à notre littérature du Moyen Age que par toute l'Europe on la propage comme un moyen d'apostolat. « Au XII^e^ siècle, l'Allemagne traduit le *Roland*, où elle voit surtout un texte religieux. » « Le roi de Norvège, Haakon V (1217-1263), fait servir nos chansons de geste à la propagande chrétienne. C'est que « chansons de geste, chansons courtoises, romans en vers et en prose, toutes ces œuvres, qui d'un bout à l'autre de l'Europe provoquent un tel enthousiasme, offrent deux traits communs. Elles exaltent les vertus chevaleresques et elles reposent sur une idée religieuse. Le chevalier est le vassal de son seigneur et le vassal de son Dieu, et l'amour courtois est conçu sur le modèle de l'amour divin. La littérature du Moyen Age français est l'expression d'une société féodale et chrétienne. Or, la même structure sociale reparaît dans l'Europe entière du XII^e^ et du XIII^e^ siècle. Rien d'étonnant que tant de nations différentes retrouvent dans notre littérature leur image à la fois fidèle et idéalisée. » Lucien Foulet, dans *La Littérature française illustrée*, t. I, p. 124, 125. Il est vrai qu'à côté de cette littérature chevaleresque et courtoise en fleurit une autre d'un genre tout différent. Jean de Meung dans la seconde partie du *Roman de la Rose* (vers 1277), Rutebeuf (mort vers 1285) dans ses « dits », « débats » et « complaintes », les auteurs et continuateurs du *Roman de Renard* (du X^e^ au XIII^e^ siècle); certains auteurs de « soties », de « sirvente » et de « farces » s'égayent librement aux dépens des moines, des clercs, des seigneurs et du roi lui-même. Leur satire amusante et drue ne ménage rien ni personne : ils daubent sur tout et sur tous; les règles de la décence ne leur en imposent guère plus que les usages courtois, ils rient et font rire par tous les moyens.

Cependant, il est à remarquer que même dans leurs facéties les plus osées, ni la foi, ni la morale ne sont en jeu, qu'ils s'en prennent aux personnes plus ou moins ridicules, plus ou moins vertueuses, mais ne touchent pas aux institutions que représentent ces personnes : à l'Église, à la royauté, à la justice, à la chevalerie; qu'au contraire, on sent en eux le respect de ces institutions et un désir sincère de défendre leur honneur. Il ne faudrait donc pas juger de cette littérature satirique du Moyen Age comme on le ferait des « contes philosophiques » de Voltaire, de sa *Pucelle* ou des romans d'Anatole France. Il y a un abîme entre les uns et les autres. C'est pourquoi l'Église se montra tolérante à l'égard des premiers et les laissa librement égayer le bon peuple chrétien. Plus tard, on exploita contre elle cette tolérance et, par exemple, maint pamphlétaire protestant argua des inventions burlesques du *Roman de Renard :* la messe célébrée par le cerf Brichemer, l'âne Bernard faisant fonction d'archiprêtre, la procession du Renard, etc., pour ridiculiser les cérémonies catholiques; on reprit les invectives de Rutebeuf contre les moines paillards et gourmands pour discréditer l'état religieux; mais on ne le fit qu'en dénaturant complètement la signification de ces traits et en les chargeant d'un venin qu'ils n'avaient pas.

Au vrai, ce qui dépare notre littérature du Moyen Age et empêche qu'elle ait conservé la gloire éclatante et le renom universel qu'elle eut en son temps, c'est l'indigence de la forme. Nos poètes, romanciers, trouvères, troubadours, ménestrels et autres, n'ont pas une idée exacte de la beauté littéraire. Ils ont oublié ou méconnu les grandes leçons des génies d'Athènes et de Rome. Ce qui les intéresse, c'est plus le fond que la forme, et parmi les idées et les images qui se pressent au bout de leur plume, ils ne savent pas faire un choix discret. Ils manquent de goût. Dans le genre épique, ils s'étendent démesurément; dans le genre lyrique, ils s'attachent trop aux combinaisons curieuses, aux cadres rigides, et finissent par de purs exercices de virtuosité. Surtout, ce qui leur manque, c'est la langue. Le français se dégage péniblement du latin d'abord, ensuite des divers dialectes, normand, picard, bourguignon, parisien, poitevin; il ne s'épure que peu à peu et n'atteindra sa perfection que longtemps après, quand tout le pays sera soumis à l'autorité royale et subira l'influence prépondérante de la cour.

II. Renaissance et Réforme (1498-1594). — Je n'ai pas à dire ici ce que furent la Renaissance et la Réforme, mais simplement à rechercher quelles modifications elles apportèrent dans les rapports de notre littérature nationale avec le catholicisme.

Ces modifications furent profondes. La Renaissance tout d'abord détourna l'admiration des lettrés vers les beautés somptueuses et sensuelles du paganisme. Elle les enivra littéralement, à tel point qu'ils ne rêvèrent plus que de faire passer en notre langue tels quels les chefs-d'œuvre latins et grecs, non par une traduction servile, mais par une imitation libre et cependant fidèle de ces modèles incomparables. Ce fut l'œuvre tentée par la « Pléiade ». Ronsard (1524-1585), du Bellay (1525-1560), Remi Belleau (1528-1577), Baïf (1522-1589), Ponthus de Thyard (1521-1605), Jodelle (1532-1573), de Magny (1350?-1561) pindarisèrent à qui mieux mieux. Ils rompirent complètement avec les traditions des âges précédents, reforgèrent en quelque sorte la langue poétique en y introduisant les vocables et les tournures syntaxiques du latin et du grec, brisèrent les vieux moules jusque-là en honneur, empruntèrent aux classiques païens l'ode, l'élégie, l'idylle, l'épopée, l'épître, la tragédie, la comédie, et enfin, délaissant l'inspiration chrétienne, demandèrent aux dieux de Virgile, d'Horace, de Pindare et d'Homère, d'animer leurs descriptions de la nature. Il s'en faut, toutefois, qu'ils abjurassent le christianisme. « Sur toutes choses, dit formellement Ronsard, tu auras les Muses en révérence, voire en singulière vénération, et ne les feras jamais servir à des choses déshonnêtes, à risées, ni libelles injurieux; mais les tiendras chères et sacrées comme les filles de Jupiter, c'est-à-dire de Dieu, qui, de sa sainte grâce, a premièrement par elles fait connaître aux peuples ignorants les excellences de sa majesté. » *Abrégé de l'Art poétique français.* Comme on le voit, sous des termes païens ce sont bien des idées chrétiennes qui sont énoncées. Les termes païens ne sont même qu'un ornement de plus, un habit nouveau en quelque sorte qui les pare d'une grâce inaccoutumée et les rend plus piquantes. Pourtant, il y a un danger : il y en a même plusieurs. On peut craindre d'abord qu'à la faveur des beautés sensuelles du paganisme ne se glissent les sentiments passionnés qu'elles recouvrent, et c'est contre quoi ne se tinrent suffisamment en garde ni Ronsard ni ses émules de la Pléiade. On peut craindre encore que l'habitude de recourir aux divinités de l'Olympe ne tourne en mépris du vrai Dieu, de Jésus, de la Vierge et des saints que l'on juge incapables de soutenir l'inspiration poétique. Et s'il est bien vrai que ce sentiment n'effleura jamais sérieusement l'âme de Ronsard, il serait téméraire d'affirmer qu'il en fut de même pour tous les humanistes. Peut-être même serait-il juste de voir là l'origine du conflit qui plus tard, beaucoup

plus tard, éclata, et qui persiste encore en certains milieux, entre les hommes de lettres et les croyants, les premiers tenant les seconds pour des esprits bornés, terre à terre, fermés irrémédiablement à la pure beauté littéraire. Enfin un troisième danger, voisin du précédent, était que le scepticisme radical qui fait le fond de la littérature païenne, minât dans les esprits les enseignements de la foi. C'est par là que l'œuvre des humanistes rejoignit l'œuvre de leurs mortels ennemis, les Réformés. Rabelais (né entre 1483 et 1500, mort en 1553), Marot (1495-1544), Montaigne (1533-1592) sont au confluent des deux tendances. Sont-ils catholiques ? Sont-ils chrétiens? Autant de questions auxquelles il est malaisé d'apporter des réponses nettes et définitives. En tout cas, il est hors de conteste que leur influence fut néfaste à l'esprit religieux. Ils contribuèrent pour une large part à rompre les liens qui unissaient à l'Église les hommes de lettres, et c'est à bon droit que les historiens anticléricaux font remonter à eux l'origine de ce qu'ils appellent l'émancipation de la pensée moderne. Cette émancipation est déjà réalisée, on le conçoit, dans les œuvres des protestants, Calvin (1509-1564), Théodore de Bèze (1519-1605), d'Aubigné (1552-1630), mais elle n'est réalisée qu'à demi; les auteurs rejettent la tutelle de l'Église catholique, mais ils acceptent celle de la Bible. En un sens, Rabelais et Montaigne vont beaucoup plus loin. Ce n'est pas seulement l'autorité de l'Église qu'ils mettent en question, c'est l'autorité même de la Bible et celle de la raison. Il est vrai qu'ils procèdent avec toutes sortes de précautions et se ménagent d'habiles retraites, ce qui a pu donner le change au début sur les tendances irréligieuses de leurs œuvres; mais ils n'en ont pas moins ouvert la voie à la philosophie peu orthodoxe de Descartes, ils n'en ont pas moins fait dévier le génie de Pascal et donné des armes aux philosophes impies du XVIII^e^ siècle et du XIX^e^.

III. Le Dix-septième siècle (1594-1690). — Je viens de citer le nom de Descartes. Inutile de répéter ce qu'a très bien établi, dans ce Dictionnaire même, M. Lenoble (art. Descartes): qu'il fut un croyant sincère et qu'il y aurait injustice à le rendre responsable de doctrines « qu'il aurait nettement désavouées » s'il avait pu prévoir qu'on les tirerait de ses principes. Je m'en tiens à ce fait, constaté par M. Lenoble et qui vient à mon sujet, que Descartes « sépara la philosophie de la théologie, comme il sépara la théologie scolastique de la religion. » C'est bien cela : il coupa les ponts entre la foi et la philosophie, entre l'enseignement traditionnel de l'Église, — sa philosophie quasi officielle, la scolastique, — et la pensée laïque. Désormais on laissera l'Église dogmatiser comme elle l'entendra en matière de foi, et les philosophes, les écrivains, les savants iront leur train sans s'occuper le moins du monde de ce qu'elle dira. Il faudra attendre deux siècles, essayer en vain toutes sortes d'hypothèses, se perdre en toutes sortes de systèmes, avant qu'un retour à la *philosophia perennis* devienne possible, et que l'on comprenne que la raison humaine a besoin d'être soutenue par la révélation pour marcher droit.

Cependant le cartésianisme ne porta pas du premier coup tous ses fruits. Deux hommes, par l'autorité de leur génie, assurèrent à la pensée catholique l'hégémonie qu'essayaient de lui ravir les protestants d'un côté, Rabelais, Montaigne et Descartes de l'autre : saint François de Sales et Bossuet. La *Vie dévote* (1608) et le *Traité de l'amour de Dieu* (1610) de l'un éclipsèrent les mornes exposés et les chicanes atrabilaires des protestants; ils mirent à la mode la vraie et solide dévotion et ne furent pas d'un petit effet sur l'orientation des esprits. Les sermons de Bossuet, ses oraisons funèbres, son *Exposition de la foi catholique* (1671), son *Histoire universelle* (1681), sa *Politique* (1678-1709), ses *Variations* (1688) furent autant d'admirables preuves de la vérité religieuse, des chefs-d'œuvre de doctrine en même temps que des chefs-d'œuvre littéraires. A côté de ces deux grands hommes une pléiade d'hommes de génie illustra l'Église de France : Bourdaloue, Fénelon, Fléchier, Malebranche, Pascal et les solitaires de Port-Royal, Massillon. Il est vrai que ce dernier appartient plutôt à l'époque suivante et donne déjà quelques signes de la décadence toute proche de l'éloquence religieuse. Il est vrai aussi que Malebranche est plus près de Descartes que de saint Thomas d'Aquin et de Bossuet. Il est vrai enfin que Pascal et quelques-uns des « solitaires » étaient de simples laïcs, mais leur œuvre était d'église si leur personne n'en était pas, et quels que fussent par ailleurs les défauts — quelques-uns très graves — de cette œuvre, il n'en est pas moins évident qu'elle jeta un lustre nouveau sur la religion et obligea les gens du monde à reconnaître sa grandeur et sa beauté.

Les gens du monde ne demandaient pas mieux, d'ailleurs. Échappés aux guerres de religion, revenus de l'engouement un tantinet ridicule des premiers humanistes pour l'antiquité païenne, assagis par les malheurs de la Fronde et maintenus dans l'ordre par la main ferme du roi, ils comprenaient à merveille qu'il fallait prendre garde aux enseignements de la foi et respecter la morale catholique.

D'autre part, l'initiative hardie et l'œuvre géniale de Ronsard — car il faut bien avouer que, si Ronsard fit courir à notre littérature quelques dangers du côté religieux, il lui rendit au point de vue littéraire des services signalés — avaient mis à leur disposition une langue poétique presque parfaite. Malherbe (1555-1628) recueillit l'héritage de la Pléiade et le mit en ordre. Enfin, dit Boileau,

> Enfin Malherbe vint et le premier en France
> Fit sentir dans les vers une juste cadence...
> Par ce sage écrivain la langue réparée
> N'offrit plus rien de rude à l'oreille épurée.

Boileau lui-même continua et parfit l'œuvre de Malherbe. Dans son *Art poétique* (1674), s'il donne des règles discutables au point de vue général, il indique du moins, avec une admirable précision, celles qui s'imposaient aux littérateurs de son temps et par ce côté — au moins — c'est un des auteurs du XVII^e^ siècle dont l'œuvre mérite le plus de survivre. Or, au point de vue religieux, qui nous importe présentement, Boileau, comme on l'a rappelé ici (v. art. Boileau), recommande « des qualités fort estimées par l'Église, qui voit en elles le fondement nécessaire de l'édifice religieux et chrétien ». Ce sont : le bon sens, la clarté, la conscience professionnelle, la décence et, couronnant le tout, le respect de la religion. Son idéal littéraire, qui fut aussi celui de ses contemporains, est un mélange harmonieux des trois sortes de beau : sensible, intellectuel et moral, avec, comme cela est juste et comme le demande le catholicisme, une prééminence marquée du beau moral sur le beau intellectuel et de celui-ci sur le beau sensible. Cet idéal fut réalisé, avec plus ou moins de fidélité, cela se conçoit, avec plus ou moins de bonheur, par tous les écrivains qui ont illustré le XVII^e^ siècle, porté dans le monde entier la gloire de notre pays et fait rayonner notre génie national : Corneille, Racine, La Fontaine, Molière, La Bruyère. Comme au Moyen Age, mais avec plus de succès encore et à plus juste titre, la littérature française du XVII^e^ siècle mérita de devenir, tant pour la richesse du fond que pour la splendeur de la forme, catholique, c'est-à-dire universelle.

IV. Le Dix-huitième siècle (1690-1789). — Le

dix-huitième siècle marque, comme dit Brunetière, « la déformation de l'idéal classique ». Cela de deux manières : premièrement, en visant le beau intellectuel au détriment du beau moral; secondement, en subordonnant le beau moral et le beau intellectuel au beau sensible. Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778), les Encyclopédistes (1750-1765), Beaumarchais (1732-1799) furent les artisans principaux de la première déformation. J.-J. Rousseau (1712-1778), B. de Saint-Pierre (1737-1814) furent ceux de la seconde.

Après la mort de Louis XIV et la disparition des brillants génies qui avaient porté si haut le renom des lettres françaises, une réaction se fit sentir. L'esprit « libertin » qui couvait depuis la Renaissance dans les écrits plus que médiocres d'auteurs déconsidérés, trouva des protagonistes de talent pour le produire dans le monde. Montesquieu donna l'exemple en 1721 par ses *Lettres persanes*, qui sont un continuel pamphlet contre la société chrétienne et l'Église catholique. « Le pape est le chef des chrétiens, dit-il, *lettre* 29. C'est une vieille idole qu'on encense par habitude... Les évêques sont des gens de loi qui lui sont subordonnés et ont, sous son autorité, deux fonctions bien différentes : quand ils sont assemblés, ils font, comme lui, des articles de foi; quand ils sont en particulier, ils n'ont guère d'autre fonction que de dispenser d'accomplir la loi. » En revanche, Montesquieu vante la « tolérance » des Persans, la facilité de leurs mœurs et couvre le tout du voile léger d'un aimable scepticisme. Voltaire donne la réplique, tôt après, dans ses *Lettres anglaises* (1734). « Dans ces fameuses lettres, a dit M. Lanson, se mêlent tous les éléments divers dont le voltairianisme se compose : revendication de la liberté de penser et d'écrire, souci de la prospérité matérielle et des commodités de la vie, curiosité littéraire, irréligion hardie, philosophie rationaliste, critique historique ou théologique, ironie qui exalte ici les vertus singulières d'une secte hérétique pour faire une niche à l'orthodoxie, et là crible indifféremment hérétiques et orthodoxes de traits meurtriers. » Désormais le branle est donné : au théâtre et dans le roman, dans les gros volumes de l'Encyclopédie et dans les feuilles volantes, en prose et en vers, ouvertement ou à mots couverts, en public et en particulier, on sapera sans relâche les bases mêmes de la morale religieuse et de la foi. L'idéal sera d'édifier sur les ruines de la vieille morale et des vieux dogmes une civilisation purement rationnelle, autrement dit anticatholique, antichrétienne même, athée peut-être et, en tout cas, indépendante de tout concept religieux.

Ce rationalisme outrancier n'était pas du goût de tout le monde. Il faisait par trop bon marché du sentiment, bien que Diderot, le protagoniste de l'Encyclopédie, se répandît en effusions sentimentales; il choquait aussi trop brutalement les convictions morales et les habitudes d'une société demeurée en son fond chrétienne. J.-J. Rousseau dériva ces répugnances et cette résistance vers un idéal d'un autre genre. Aussi peu catholique que Voltaire ou Montesquieu, il n'avait pas comme eux la superstition de la raison indépendante. Il plaçait, bien avant les droits de la raison, les droits du cœur ou plutôt les exigences de la sensibilité. Pour leur assurer une autorité plus incontestable, il les présenta comme l'expression la plus juste et dès lors la plus légitime des « vœux de la nature ». Il leur communiqua la flamme de passion ardente qui le brûlait, il les enrichit des qualités prestigieuses de son éloquence et les para d'une séduisante poésie lyrique dont on n'avait pas vu d'autre modèle depuis le XVI^e^ siècle. Le succès fut rapide, foudroyant.

Ainsi donc, à la fin du XVIII^e^ siècle deux courants se font sentir dans notre littérature. L'un porte les héritiers abâtardis de l'idéal classique; l'autre entraîne les esprits vers un idéal nouveau. Les premiers rient de la vertu, négligent la sensibilité et idolâtrent la raison; les seconds se défient de la raison, exaltent le sentiment et lui annexent la vertu. Les uns et les autres combattent l'Église catholique, menacent la société et creusent, à leur insu peut-être, l'immense abîme de la Révolution où sombrèrent pêle-mêle, fortunes, institutions, lois, vies humaines, religion et littérature.

I. L'Age moderne (de 1789 à nos jours). — De la Révolution il n'y a rien à dire ici. Elle ne vit paraître aucune œuvre littéraire, car on ne peut tout de même pas donner ce nom aux discours ampoulés des clubs ou aux pièces du théâtre patriotique.

Le réveil de la littérature en France fut marqué par la publication des œuvres de Mme de Staël : *De la littérature* (1800), *Delphine* (1802), *Corinne* (1807), *De l'Allemagne* (1810-1813); et de Chateaubriand : *Atala* (1801), *Le Génie du christianisme* (1802), *René* (1804), *Les Martyrs* (1809), *L'Itinéraire* (1811). J'ai dit à l'article Chateaubriand quelles furent les idées littéraires de ce grand écrivain et comment elles servirent la cause catholique. Celles de Mme de Staël eurent un effet tout opposé. Voltairienne au début de sa vie, convertie au piétisme quelques années avant sa mort, elle allie dans ses œuvres les idées de sa jeunesse et le sentimentalisme de sa vieillesse. Ses livres sont mi-partie de Voltaire et mi-partie de Rousseau. C'est dire qu'elles sont doublement hostiles à l'Église.

Or, toute la littérature du XIX^e^ siècle suivra les voies tracées par ces deux illustres devanciers. Les uns, disciples attardés de Voltaire et du classicisme mourant, essaieront d'abattre le catholicisme renaissant au nom de la raison, de la science, de l'histoire et de la liberté. Le plus illustre est Stendhal (1783-1842), qui d'ailleurs se croyait romantique. Un plus grand nombre, s'inspirant au point de vue littéraire de Rousseau, de Chateaubriand et des littératures étrangères, mèneront contre la foi chrétienne, contre l'Église, contre la morale traditionnelle une lutte tantôt bruyante et tantôt sourde, souvent applaudie, toujours néfaste, jamais victorieuse. Un nombre assez restreint mais vaillant et fort d'écrivains catholiques suivront les traces de Chateaubriand et vengeront l'Église, sa morale et sa foi des insultes et des calomnies dont on essaiera de l'accabler. Il convient de citer Joseph de Maistre (1753-1821), Ozanam (1813-1853), Lacordaire (1802-1861), le P. de Ravignan (1795-1858), Louis Veuillot surtout (1813-1883). D'autres enfin batailleront, tantôt dans un camp, tantôt dans l'autre. Tel Victor Hugo, qui, de royaliste et catholique qu'il se proclama d'abord, devint successivement libéral, républicain, anticlérical et socialiste. Tel encore Lamennais, dont l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion* (4 vol., 1817-1823) était destiné à défendre la foi et se tourna contre elle, si bien que l'auteur, froissé dans son orgueil par la condamnation qui atteignit ce livre et davantage encore les théories qu'il défendait dans son journal *L'Avenir*, apostasia bruyamment.

Au fond, toute cette littérature du XIX^e^ siècle est fiévreuse. Les esprits sont inquiets, tourmentés d'un immense besoin d'inconnu. Ils courent après une vérité qui les fuit toujours; ils demandent un bonheur qu'ils ne peuvent même pas définir; ils rêvent d'un idéal dont les lignes flottantes n'arrivent pas à s'harmoniser. Alors les uns, comme A. de Vigny (1797-1863) et Leconte de Lisle (1818-1894), se réfugient dans un pessimisme amer. Les autres, comme A. de Musset (1810-1857) et Alex. Dumas père (1803-1870), essaient de s'étourdir. D'autres, comme Lamartine (1790-1869), vont de la religion à l'indifférence et réciproquement. D'autres enfin essaient d'apaiser leur soif

d'idéal par des études acharnées, et pour cela ils utilisent tous les genres, le roman, la critique littéraire, la critique biblique, l'histoire, la philosophie, les sciences. Les écoles succèdent aux écoles. Le romantisme n'a pas encore dit son dernier mot que déjà le naturalisme a formulé son programme et publié ses premières œuvres. Il sera bientôt concurrencé par le Parnasse d'un côté et de l'autre par l'école psychologique et analytique dont P. Bourget est encore à l'heure actuelle le chef incontesté. Le début du XX^e siècle verra le triomphe éphémère du symbolisme, puis bientôt les écoles littéraires s'émietteront en « chapelles » et, comme dit M. Lanson, « il y en a vraiment trop ».

Tout cela prouve une chose : c'est que notre littérature est désaxée, qu'elle n'a pu retrouver le bel équilibre qu'elle avait au XVII^e siècle et pendant une bonne partie du Moyen Age. Cela se comprend, d'ailleurs. La plupart de nos écrivains, même catholiques, se sont refusés et quelques-uns se refusent encore à admettre qu'il est nécessaire de réaliser l'unité dans leur âme avant de produire une œuvre harmonieuse. Partisans plus ou moins décidés de l'*art pour l'art*, ils s'imaginent que la beauté littéraire est une « chose en soi » qui n'a rien à voir avec la morale, la logique et la foi. Quand on aura bien compris l'exemple des Maîtres et l'enseignement traditionnel de l'Église catholique, quand on aura reconnu qu'il y a dans l'homme une conscience, une intelligence et une sensibilité, qu'il est ridicule et vain de les vouloir séparer, qu'une œuvre d'art, et spécialement une œuvre littéraire, doit s'adresser à toutes les trois en même temps, n'en froisser aucune et les charmer toutes ensemble, alors on aura retrouvé le principe fondamental, la règle d'or de la beauté parfaite, et tous les espoirs seront permis. Un prochain avenir verra peut-être cette heureuse réussite, déjà préparée ici et là.

En attendant, il n'est que juste de signaler le grand mouvement de retour au catholicisme, qui, depuis une trentaine d'années, se manifeste dans le monde littéraire. Je ne puis ici que renvoyer aux articles de ce Dictionnaire sur Mme Adam, Barrès, Baumann, Bazin, Bertrand, Bordeaux, Bourget, Brunetière, Claudel, Coppée, Léon Daudet, Doumic, Ghéon, Huysmans, Jammes, Le Cardonnel, Loutil (Pierre l'Ermite), Massis, Reynès-Monlaur, Nesmy, Péguy, Pravieux, Psichari, Strowski, Tharaud, Vallery-Radot, Colette Yver, etc. Ou mieux encore, car la liste est forcément plus complète et le tableau d'ensemble plus saisissant, je conseille de lire attentivement le *Manuel illustré de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours*, qui a été publié en 1925. Peut-être trouvera-t-on que les critiques de ce *Manuel* sont trop souvent à reviser. Du moins, on constatera qu'un sérieux effort est tenté pour rétablir entre l'Église catholique et notre littérature nationale les relations traditionnelles qui rendirent à la première tant de services signalés et donnèrent à la seconde tant de grandeur et de beauté.

Léon JULES.

2. LITTÉRATURE ET RELIGION.—Dans cet article, nous étudierons successivement : 1° les faits généraux; 2° les raisons de ces faits; 3° les relations obligées de la littérature avec la religion catholique. Sur chacun de ces points, dont l'étude exhaustive demanderait des volumes, il ne me sera possible que d'indiquer les idées principales.

I. LES FAITS GÉNÉRAUX. — Que la religion ait eu, dans chaque pays et en tout temps, une influence considérable sur le développement et l'orientation de la littérature, c'est ce qu'il est impossible de nier quand on lit, par exemple, le *Manuel d'Histoire des Religions* de Chantepie de La Saussaye, *Christus* du P. Huby, *Où en est l'histoire des religions?* de M. l'abbé Bricout, *L'Étude comparée des religions* du P. Pinard de La Boullaye. Partout on constate que la religion a inspiré directement une bonne partie des œuvres littéraires et donné à celles qu'elle n'inspirait pas directement une couleur particulière, un accent et des tendances nettement déterminées et tout à fait caractéristiques.

Cela est de toute évidence pour la littérature juive, dont tous les livres ou bien ont été inspirés par Dieu, ou, comme le *Talmud*, ont été consacrés à l'explication de la Loi. Cela n'est guère moins évident pour la littérature hindoue si le *Tipitaka* est en quelque sorte la bible bouddhique et si l'histoire et l'esprit du bouddhisme inspirent des chroniques comme le *Dipavamsa* et la *Mahâvamsa* et animent les énormes in-folio du *Kahgyur* et du *Tangyur*. Il en va de même pour la Perse antique avec son *Zend Avesta* et pour la Perse islamique avec les œuvres de Firdousi, en particulier son *Chah Nâmeh*. Sans doute Firdousi et, après lui, les poètes et les conteurs se sont occupés d'autre chose que de religion, ils ont chanté l'amour, la nature, le désert, la gloire, mais à tout ils ont mêlé leurs idées religieuses et tout ramené à leur idéal religieux. On constaterait aisément le même fait dans les autres pays de l'islam où le *Koran* fait loi. On le constaterait également dans la Grèce antique et la Rome antique. Je n'apprendrai rien à personne en disant que la mythologie et le polythéisme jouent un rôle capital dans les œuvres d'Homère, d'Hésiode, d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide, de Platon, d'Aristote, d'Aristophane, de Virgile, d'Horace, de Lucrèce, de Cicéron, de Plaute, de Térence, de Sénèque, de Tite-Live, d'Ovide, etc.

Les littératures modernes, même celles qui se prétendent émancipées, ne diffèrent aucunement des anciennes sur ce point. Elles aussi sont tout imprégnées d'idées religieuses, inspirées, guidées, orientées par l'amour ou par la haine de la religion. Qu'on songe seulement au mysticisme faussement évangélique des grands romanciers russes, à l'idéalisme fâcheusement teinté de messianisme pseudo-biblique des Allemands, au puritanisme anglais et américain, à la *Divine Comédie* et à toute la pléiade des poètes et conteurs italiens, à la foi ardente des dramaturges espagnols; qu'on relève enfin les relations constantes et étroites du catholicisme et de la littérature dans notre pays de France, comme je l'ai fait à l'article précédent, on se convaincra sans peine que la littérature d'un pays est pour une très large part conditionnée par sa religion.

D'autres facteurs entrent en jeu : la politique, les mœurs, les intérêts, les passions et surtout le génie individuel; mais qui ne sait que la religion a une action profonde sur les mœurs et même sur la politique, qu'elle favorise certains intérêts et nuit à d'autres, qu'elle exalte ou réprime les passions, et qu'enfin le génie individuel reçoit d'elle ses premières leçons? Par conséquent, de ce côté encore, l'influence de la religion sur la littérature ne laisse pas que d'être considérable.

II. RAISONS DE CES FAITS. — Cela d'ailleurs s'explique facilement. D'une manière générale la littérature a pour objet le beau. Or les philosophes et les critiques distinguent avec juste raison trois espèces de beau : le beau sensible qui fait valoir les qualités physiques et s'adresse surtout à l'imagination et aux sens; le beau logique ou intellectuel qui donne tout son éclat à la vérité ; le beau moral qui est la splendeur du bien. Ces trois espèces de beau ont cela de commun qu'ils visent tous les trois à atteindre l'idéal; mais, l'idéal, comme le disait Platon, n'est-ce pas un reflet de la beauté divine, s'il est vrai que Dieu est « l'océan de beauté »? (*Alcinoüs*, X; cf. le *Banquet*). Donc, par le seul fait que la littérature a pour objet l'idéal, il est impossible qu'elle ne s'élève pas au-dessus des con-

tingences et ne pénètre dans le domaine de l'absolu. Mais qui la guidera dans cette ascension si ce n'est la religion? On fait bien appel ici et là à l'intelligence toute pure, mais jusqu'ici ces appels ont été vains : ou bien l'intelligence en quête de l'idéal inventait une religion nouvelle, ou bien elle revenait à l'ancienne, à moins que, découragée, elle n'abandonnât son entreprise et se confinât en des besognes mesquines sous un horizon très bas. En tout état de cause, jamais on n'a vu la raison humaine atteindre un idéal quelconque en littérature sans qu'elle fût appuyée et portée par la religion. Et nous savons, nous catholiques, que cela ne se verra jamais parce que s'il est possible de découvrir un certain nombre de vérités par la seule raison, il est impossible de communier à l'idéal qui, de fait, trouve sa raison dernière et sa condition essentielle dans l'absolu, c'est-à-dire en Dieu, sans prendre contact avec Dieu par le sentiment religieux et se laisser, d'une manière ou d'une autre, guider par ce sentiment. C'est pourquoi toute œuvre vraiment belle est, en son fond, religieuse.

Cela est vrai spécialement des œuvres où resplendit la beauté morale. Faguet a dit et prouvé que toute morale était religieuse, comme toute religion commande une morale. *En lisant Nietzsche; Pour qu'on lise Platon.* Il suit évidemment de là que le beau moral est en fonction directe de la religion et que l'on ne peut concevoir l'un sans que l'autre intervienne.

Enfin n'oublions pas ce qu'a établi de Quatrefages, *L'Espèce humaine*, c. xxxv, que la religion « est un des caractères fondamentaux de l'espèce humaine ». L'histoire des religions confirme de tout point cette thèse puisque partout où elle relève la trace de l'homme elle relève en même temps la trace de pratiques religieuses. Mais, de par sa nature, la religion exerce sur l'esprit et le cœur de l'homme une influence capitale. Elle fait la lumière sur l'origine des choses, elle indique la route à suivre dans l'existence, elle en marque le but final. Elle seule dit à l'homme ce qu'il doit espérer et ce qu'il lui faut craindre, elle seule a le mot de l'énigme formidable que pose la vie, et dès lors elle seule est capable de saisir tout l'homme et, bon gré mal gré, d'orienter toutes ses pensées, tous ses désirs, toute son action. Comment pourrait-il oublier les enseignements qu'elle lui impose, le bonheur incommensurable qu'elle lui promet, les châtiments effroyables dont elle le menace? Il pourra trouver tout cela méprisable, faux, agaçant; il pourra le rejeter avec colère; l'oublier, jamais. Quoi qu'il pense, quoi qu'il fasse, quoi qu'il rêve, quoi qu'il écrive, la religion sera derrière lui, pesant sur sa pensée, colorant son rêve, dirigeant son action et sa plume.

Cette direction toutefois n'a rien de contraignant, de mécanique, de fatal. L'homme est libre, en effet, il accepte ou rejette à son gré les idées et les sentiments que lui suggère sa religion. S'il les accepte, sa soumission peut être plus ou moins complète; s'il les rejette, sa révolte est plus ou moins absolue. Dans tous les cas, il ne perd pas de vue, il ne peut pas perdre de vue sa religion; bon gré, mal gré, c'est dans l'atmosphère sociale, morale, intellectuelle créée par elle qu'il pense, qu'il rêve, qu'il écrit, qu'il vit.

Mais si la religion a une influence capitale sur le développement littéraire d'un pays, la littérature, par contre, a une action profonde sur l'évolution religieuse. On peut considérer d'abord que le livre est pratiquement nécessaire à la religion, si, de fait, il ne se trouve aucune religion qui n'ait ses livres sacrés, ses exégètes, ses historiens, ses apologistes, ses docteurs. En second lieu, qui ne voit qu'un génie religieux comme Bossuet, par exemple, Pascal, Chateaubriand ou Louis Veuillot projette sur sa religion un reflet de sa propre gloire, en approfondit certaines thèses, en découvre des côtés jusque-là cachés ou ignorés, lui attire des admirateurs et des fidèles, confirme et encourage ceux qu'elle avait déjà, en résumé lui rend d'éminents services? Un Voltaire, à l'opposé, ridiculise l'enseignement religieux, le combat, lui ôte des adeptes et ameute contre lui l'opinion. Un J.-J. Rousseau, un Lamennais font dévier cet enseignement, le vident de ses dogmes et en mettent d'autres à la place. Bref, la littérature rend de grands services à la religion ou au contraire lui nuit beaucoup, elle lui attire des fidèles ou les lui ravit, elle favorise son développement normal ou le contrecarre et le fait dévier.

En conséquence, il est inadmissible que la littérature se désintéresse de la religion, puisque, en réalité, ce désintéressement ne sera jamais qu'une apparence menteuse, et il est non moins impossible que la religion se désintéresse de la littérature, parce que pratiquement ce désintéressement équivaudrait à un suicide.

III. Relations obligées de la littérature avec le catholicisme. — Plus qu'aucune autre ou, pour parler exactement, seule à l'exclusion de toute autre, parce que, seule, à l'exclusion de toute autre, elle apporte la vérité intégrale, la religion catholique a le droit d'imposer des règles à la littérature et de surveiller l'observation de ces règles. Est-ce à dire qu'elle ouvrira des écoles d'esthétique, recommandera certains genres, en proscrira d'autres, et régentera la production du beau?

Pareille thèse serait absurde et l'Église, toute la première, la condamnerait. L'art, en effet, est question de goût et de raison d'abord, et par ce côté, il ne relève que du goût et de la raison, nullement de l'autorité religieuse. Qu'un auteur préfère donc ou proscrive tel rythme, qu'il cultive tel genre, condamne tel autre, ou s'inscrive en faux contre la classification courante des genres et les mêle tous, qu'il se réclame des classiques ou des romantiques, qu'il écrive en périodes oratoires ou coupe ses phrases à angles vifs, qu'il affecte des tournures précieuses ou vise à être compris du premier coup, cela le regarde et ne regarde pas l'Église. Ce sont là matières d'esthétique qui ne relèvent à aucun degré de sa juridiction.

Mais il y a autre chose dans une œuvre littéraire que des qualités esthétiques et des questions de forme. Il y a des idées, et ces idées sont vraies ou fausses, conformes au dogme ou en contradiction avec lui, voire indifférentes; elles sont clairement exprimées ou prêtent à équivoque. L'Église ne peut se désintéresser de ces idées et de leur expression. Son droit strict et son devoir est d'imposer au littérateur, quel qu'il soit, le respect de la vérité et, en particulier, le respect de la vérité révélée, définie.

Dans une œuvre littéraire, il y a encore des sentiments, et ces sentiments sont sains ou malsains, violents ou tempérés, naturels ou artificiels, favorables à la piété ou incompatibles même avec un minimum de vie religieuse. Là encore, l'Église a le droit strict et le devoir d'intervenir. La raison en est que les sentiments ont pour le moins autant d'efficacité sur les âmes que les idées.

Enfin, dans une œuvre littéraire, il faut considérer l'effet qu'elle produira. C'est une vérité qu'on a honte de rappeler, mais qu'il faut rappeler aujourd'hui, même à des catholiques, que les œuvres littéraires ne sont pas seulement distraction de mandarins et fantaisies d'esthètes, mais qu'elles ont une portée sociale et que de ce chef elles relèvent des autorités sociales, l'État et l'Église. Les États modernes se désintéressent volontiers de cette partie de leur besogne. On leur a tant répété qu'ils étaient incompétents en matière d'art, qu'ils ont fini par croire qu'il leur était impossible de discerner une œuvre saine d'une œuvre corruptrice. En conséquence, ils laissent publier à peu près tout.

Quant à l'Église, ni elle n'approuve ce désistement de l'État, ni elle ne l'imite. Plus que jamais, au contraire, elle affirme son droit de contrôle sur la production littéraire : la nouvelle édition de l'Index en est une preuve.

Je n'entrerai pas dans l'étude de l'Index puisque cette étude a été faite. Voir INDEX. Il suffit d'avoir établi les principes qui légitiment — mieux encore, qui nécessitent — l'intervention et le contrôle de l'autorité ecclésiastique dans le domaine littéraire.

Léon JULES.

LITTRÉ Émile, érudit et philosophe français. — Né à Paris en 1801, il étudia la médecine, mais ne l'exerça point. L'érudition l'attirait davantage. Il entreprit une traduction des *Œuvres d'Hippocrate* (1839-1861), puis une traduction de l'*Histoire naturelle* de Pline (1848-1850). Avec Robin, il publia un *Dictionnaire de médecine et de chirurgie*, qui était une refonte du Dictionnaire de Nysten. Il se consacra spécialement à des études de linguistique, où il acquit une autorité considérable. Il écrivit une *Histoire de la langue française* (1862); il attacha surtout son nom au *Dictionnaire de la langue française*, œuvre magnifique, dont l'éloge n'est plus à faire, et qui représente un immense et tenace labeur de trente années. Il avait été élu à l'Académie des Inscriptions dès 1838. A son tour, l'Académie française lui ouvrit ses portes en 1871. L'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, avait combattu énergiquement sa candidature; le voyant élu, il écrivit dès le soir même au directeur de l'Académie ce simple mot : « J'ai le regret de ne pouvoir plus continuer de faire partie de l'Académie française. » On ne le vit plus, en effet, jamais reparaître aux séances; et comme l'Académie persista à lui attribuer l'indemnité qu'elle distribue à ses membres, il disposa de cette somme par testament en faveur des pauvres de sa ville épiscopale. Il combattait en Littré la doctrine matérialiste, non l'homme, qu'il estimait. Littré avait été élevé en dehors de toute idée religieuse et n'avait même pas reçu le baptême; mais il n'était pas un sectaire; les derniers événements de sa vie le montrèrent, puisque, avant sa mort, survenue en 1881, il se rapprocha de la religion, dont il s'entretenait volontiers avec l'abbé Huvelin. Sa femme le baptisa même *in extremis*, et ce ne fut pas, semble-t-il, sans quelque assentiment de sa part. Cf. *L'Ami du Clergé*, 1920, p. 157, 158, qui reproduit une lettre de Mlle Littré, la fille du philosophe, publiée dans le *Temps* du 30 décembre 1919.

Comme philosophe, il appartient à l'école positiviste. Disciple et admirateur d'Auguste Comte, il refusa de le suivre dans ses divagations mystiques et dans l'organisation de la religion de l'Humanité. Après la mort du maître, il fut le vrai chef du positivisme, sur lequel il publia de nombreux ouvrages. En 1867, il fonda avec Wyrouboff la *Revue de philosophie positive*. Il y donna, en 1870, un article sur les *Origines organiques de la morale* qui eut du retentissement et que nous résumons en quelques lignes. Pour trouver les origines organiques des phénomènes moraux, « il faut aller jusqu'à la trame de la substance vivante en tant qu'elle s'entretient par la nutrition et se perpétue par la génération... Cette substance vivante a des besoins; s'ils ne sont pas satisfaits, elle périt soit comme individu, soit comme espèce. » Le besoin de nutrition est l'origine de l'égoïsme; en effet, l'amour de soi n'est autre chose que l'instinct de conservation, qui n'est lui-même en dernière analyse que l'instinct de nutrition. Cet instinct se compliquant, on en voit naître l'amour-propre, l'intérêt personnel, la recherche des moyens de conserver la santé et la vie, le désir de la possession et de la puissance, toutes les formes de l'amour de soi. Le besoin de reproduction, nécessaire à la substance vivante pour se conserver comme espèce, donne naissance, de son côté, à la vie altruiste; celle-ci n'est qu'une vie d'expansion due, en dernière analyse, au besoin d'engendrer. Entre ces deux ordres de besoins et de sentiments s'engage une lutte dans laquelle consiste proprement la vie morale. L'altruisme doit l'emporter dans ce combat, parce qu'il répond à un degré supérieur de l'évolution humaine, de même que dans l'individu la fonction de reproduction surpasse en excellence la fonction de nutrition; « la notion de l'humanité, se dégageant, resserre l'égoïsme et dilate l'altruisme; » le terme auquel tend l'histoire est la fraternité universelle.

Eug. LENOBLE.

1. LITURGIE. — I. Notion. II. Enseignement de la liturgie. Nous n'étudierons pas dans cet article l'histoire de la liturgie, qui demanderait des développements considérables. On trouvera les renseignements essentiels sur l'histoire des rites dans les articles spéciaux consacrés à chacun d'eux; l'article LITURGISTES renseignera sur l'histoire de la science liturgique.

I. NOTION. — On peut considérer la liturgie comme un fait, comme un art, comme une science.

1. *La liturgie comme fait.* — Considérée comme un fait, la liturgie est l'ensemble des manifestations publiques du culte divin. Toutes les religions, dès lors qu'elles sont des religions proprement dites, qu'elles unissent les hommes dans l'hommage à rendre à Dieu, s'expriment dans une liturgie.

Le christianisme eut sa liturgie à lui dès les premiers jours de son existence. S'il se distingua de la synagogue, ce fut sans doute par la nouveauté de sa doctrine, et la place donnée au Seigneur Jésus dans l'économie nouvelle des rapports de l'homme avec Dieu. Mais il se distingua aussi, et d'une manière en quelque sorte plus tangible, par l'organisation d'un culte, d'une liturgie nouvelle, dont l'Eucharistie fut le centre.

La liturgie catholique, par l'ensemble de ses rites, exprime et réalise les rapports de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme tels que les conçoit le catholicisme. Elle traduit le dogme; en le traduisant sous des rites sensibles, elle achève de le faire pénétrer dans le cœur et dans l'esprit du chrétien.

2. *La liturgie comme art.* — On peut dire que la pratique des cérémonies chrétiennes constitue un art véritable, et le plus grand de tous. Car il traduit la vérité révélée; il rend la présence de Dieu en quelque sorte sensible, par la beauté achevée des rites et des prières. Qu'un incroyant, ignorant des choses religieuses et ignorant de Dieu même, entre dans une église durant la messe; qu'il écoute et comprenne les prières; simplement, et sans rien entendre, qu'il voie le prêtre à l'autel élever le calice pour l'offrande : il soupçonnera que ce prêtre s'adresse à une personne mystérieusement présente; la beauté des rites commencera de lui révéler Dieu.

Tous les arts peuvent servir cet art suprême et il fait appel à tous : l'architecture, la sculpture et la peinture lui préparent et ornent son cadre; les arts du vêtement ajoutent à son éclat et à sa majesté; l'éloquence, la poésie, soutenues par la musique, lui fournissent l'expression. Surtout la foi et l'amour de Dieu l'inspirent et lui donnent une âme.

3. *La liturgie comme science.* — Comme science, la liturgie est cette branche des sciences théologiques qui étudie le fait liturgique, ou qui donne les règles de l'art liturgique. La science liturgique relève ainsi à la fois de l'histoire et du droit canon.

Le liturgiste historien étudie l'histoire de la liturgie, les origines, et le développement du culte, les différentes formes que ce culte a spontanément revêtues dans les diverses églises, et qui ont constitué les *litur-*

gies. Il ne se contente pas de cette étude en quelque sorte extérieure; il pénètre à l'intime de la liturgie même : il y voit se traduire des croyances, s'exprimer des âmes. Par là l'étude de la liturgie devient un chapitre important de l'histoire du catholicisme, et aide en même temps à le comprendre.

Le liturgiste canoniste vise immédiatement la pratique. Pour que l'art liturgique réalise sa perfection, il en étudie et il en rappelle les règles. Il sert de guide pour l'accomplissement du culte.

II. Enseignement de la liturgie. — L'enseignement de la liturgie est fort important: il aide, en effet, à pénétrer au cœur même du catholicisme par l'intelligence des rites où s'exprime la croyance chrétienne. Et comme ces rites sensibles parlent à l'imagination, ils peuvent faire entrer dans l'esprit des simples des notions qui n'y sauraient pénétrer par des formules abstraites.

Au catéchisme. — L'enseignement de la liturgie est un de ceux qui intéresseront le plus les enfants, car il permet les leçons de choses. Il faut faire voir aux enfants l'autel, la pierre sacrée, la place des reliques, les croix des onctions. Il faut leur montrer les objets qui servent au saint sacrifice : calice et patène, corporal et pale, ornements du prêtre. Puis, on *jouera* devant eux la messe, expliquant surtout les gestes, évoquant les symbolismes les plus sobres. Cette leçon de choses en apprend plus aux enfants que de doctes explications théologiques; d'autant plus qu'on y peut faire entrer, rattachées aux images, toutes les notions théologiques abordables à des petits.

Il est désirable que le catéchiste *joüe* de même les sacrements. Il doit, d'ailleurs, utiliser toutes les occasions de lier à des images les pensées chrétiennes. Au temps pascal, il montrera aux enfants le cierge pascal, il leur expliquera qu'avec ses cinq grains d'encens en forme de croix ce cierge symbolise le Christ, que pour cette raison on le plonge dans l'eau des fonts le samedi saint. Il faut que tous les objets du culte parlent aux enfants.

Enseignement aux fidèles. — Combien de milliers de chrétiens assistent à la messe sans rien comprendre de ce qui s'y passe! Il convient de faire leur instruction liturgique. On conçoit très bien une série de prônes qui expliquent la messe morceau par morceau. De même pour les sacrements. Au lieu de prendre comme point de départ les pages d'un manuel de théologie, abstractions qui ne sollicitent pas l'attention des simples, prenons comme point de départ des explications les rites et les textes, que les fidèles ont vu accomplir, qu'ils ont entendu prononcer : les notions théologiques viendront se ranger dans ce cadre sensible, qui les fixera.

Dans les séminaires. — Jusqu'en ces derniers temps, l'enseignement de la liturgie, dans les séminaires, était surtout conçu comme une préparation à la bonne exécution des cérémonies. Et certes c'était un programme qu'il faut garder. C'est même un programme qui suffit, mais à une condition : qu'il soit entendu que pour bien exécuter le fonctions liturgiques, l'intelligence intime de ces fonctions n'importe pas moins que leur accomplissement matériel.

Quatre livres donneront l'intelligence de la liturgie : le missel, le bréviaire, le pontifical, le rituel. Aborder directement le texte de ces livres, le commenter avec toutes les ressources de l'histoire, tel nous paraît l'idéal de l'enseignement liturgique dans les séminaires. Parce que les deux premiers de ces livres, le bréviaire et le missel, sont des livres essentiellement romains, on ne négligera pas de les replacer dans leur cadre, qui est Rome. On ne peut expliquer parfaitement la messe sans évoquer la messe antique, et pour évoquer la messe antique, par exemple, la messe pontificale de l'*Ordo romanus I*, il faut que le professeur parle devant un plan de la basilique du Latran. Pour évoquer les stations encore marquées en tête de nos dimanches et de nos féries de Carême, il faut se servir d'un plan de Rome. Pour expliquer maint passage du bréviaire une carte des environs de Rome s'impose, où soient marqués les cimetières suburbains.

Un tel enseignement de la liturgie est vivant, il ressuscite l'histoire; il est fécond, car il fait mieux connaître l'Église, et la fait davantage aimer.

Pierre Paris.

2. LITURGIES. — Si nous voulions étudier en détail chacune des liturgies de l'Orient et de l'Occident, nous devrions donner à cet article des développements considérables, que nous interdisent les justes bornes de ce dictionnaire. L'étude d'une liturgie particulière ne devient pourtant intéressante et instructive qu'autant qu'elle est menée jusqu'au détail. Tenant compte de cette double considération, nous croyons opportun de nous contenter, pour la plupart des liturgies, d'une mention rapide; nous pourrons ainsi consacrer une étude assez poussée à deux liturgies particulièrement représentatives : l'ancienne liturgie gallicane, la liturgie grecque byzantine encore en usage aujourd'hui; et comme c'est par la messe surtout que se caractérise une liturgie, nous analyserons, avec citations aussi nombreuses que possible, la messe gallicane et la messe grecque selon le rit byzantin.

Quant à la liturgie romaine, c'est elle qui se trouve étudiée dans tous les articles liturgiques de ce dictionnaire. Nous n'avons pas maintenant à en parler.

Voici donc la division de cet article : I. Principales liturgies de l'Orient et de l'Occident. II L'ancienne liturgie gallicane : la messe. III. Le rit byzantin : liturgie de saint Jean Chrysostome.

I. Principales liturgies de l'Orient et de l'Occident. — I. Liturgies de l'Orient. — Après une floraison spontanée de liturgies diverses, l'Occident devait réaliser autour de Rome l'unité liturgique. L'unité de langue servit d'ailleurs l'unité de rit. En Orient, au contraire, l'unité n'a jamais été réalisée. Dès les origines, des liturgies diverses se sont formées à Jérusalem, à Antioche, à Alexandrie, à Constantinople. Ces liturgies ont rayonné dans la zone d'influence de ces grandes villes, vraies capitales liturgiques. Du moins, aux premiers temps, toutes ces liturgies avaient un trait commun : elles parlaient grec. Mais quand les langues nationales eurent envahi le sanctuaire, la diversité des langues acheva de tout compliquer.

Nous présentons ici brièvement les quatre liturgies ou plutôt les quatre groupes de liturgies orientales : rit byzantin, rit syriaque, rit copte, rit chaldaïque. Voyez aussi l'article Liturgiques (Langues).

1. *Le rit byzantin; son influence.* — De tous les rites orientaux, aucun n'exerça autant d'influence que le rit byzantin, venu sans doute d'Antioche, mais qui se développa à Constantinople, l'ancienne Byzance, d'où il a tiré son nom. La double liturgie qu'il emploie se couvre des noms de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, non sans raison semble-t-il, surtout pour le premier de ces docteurs.

Une remarque s'impose à propos du rit byzantin. Il ne faut pas confondre ces deux expressions : rit byzantin, liturgies de langue grecque. D'une part, il exista longtemps, à Jérusalem, à Alexandrie, des liturgies de langue grecque, indépendantes du rit byzantin; il en reste encore des vestiges. D'autre part, le rit byzantin ne parle pas seulement le grec : beaucoup de pays le suivent dans leur langue nationale.

En sa langue primitive le grec, le rit byzantin demeure la loi liturgique de la Turquie d'Europe, de la Grèce, des groupements Italo-Grecs d'Italie et de

Sicile, des nombreuses colonies grecques d'Europe, d'Asie, d'Égypte, d'Amérique.

Traduit dans les langues nationales, le rit byzantin a conquis de plus vastes territoires. Le dévouement des missionnaires partis de Constantinople, encore aidé par l'influence politique de la ville impériale, introduisit ce rit en Géorgie, dans les Balkans, en Russie. La tradition liturgique byzantine s'exprime maintenant presque partout dans la langue du pays, particulièrement en slave; mais cette tradition s'est maintenue.

Les liturgies de rit byzantin utilisent pour la messe deux textes différents : un premier texte dit *liturgie de saint Jean Chrysostome*, qui sert presque tous les jours de l'année; un second texte, *la messe de saint Basile*, utilisé les cinq premiers dimanches de carême, le jeudi et le samedi saints, les veilles de la Nativité et de l'Épiphanie, le 1er janvier fête de saint Basile. Les mercredis et vendredis de carême, et à certains jours de fête, ainsi le jour des Quarante Martyrs, la liturgie en usage est celle qu'on appelle *liturgie des présanctifiés*, qui comporte la communion sans prière eucharistique ni consécration; c'est notre liturgie du vendredi saint. Nous analysons plus loin la *liturgie de saint Jean Chrysostome*.

2. *La liturgie de saint Jacques et le rit syriaque.* — Parmi les anciennes liturgies de l'Orient, une des plus célèbres et des plus vénérables est une liturgie de langue grecque, dite liturgie de saint Jacques. Ce saint est le premier évêque de Jérusalem, Jacques frère du Seigneur, considéré d'ordinaire par la tradition orientale comme distinct des deux apôtres de ce nom. Son anniversaire est commémoré le 23 octobre.

La liturgie de saint Jacques, en langue grecque, fut la première liturgie de l'Église de Jérusalem, si toutefois cette Église ne se servit pas tout d'abord de l'araméen. Pendant des siècles cette liturgie de saint Jacques s'est maintenue. Puis, l'influence de Constantinople fit adopter le rit byzantin même aux Grecs de Jérusalem, du moins pour l'usage quotidien. Ils ne conservent plus leur vieille liturgie que pour célébrer le 23 octobre la fête du *frère du Seigneur*.

Tandis que, en sa langue première, le grec, la liturgie de saint Jacques passait presque au rang de souvenir, elle revivait traduite en syriaque. C'est en effet cette liturgie qui constitue la forme commune de la messe pour tous les Syriens. Mais le rit syriaque s'est montré fertile à produire de nombreuses anaphores, c'est-à-dire des formes variées de la grande prière eucharistique. Certains liturgistes en comptent jusqu'à quarante-trois.

La liturgie maronite est une branche de la liturgie syriaque, sur laquelle se sont exercées des influences romanisantes.

Quant à la liturgie des Arméniens elle est apparentée à la liturgie syriaque, venant elle aussi de la vieille liturgie de saint Jacques.

3. *Liturgies coptes.* — La liturgie copte a pris naissance en Égypte. Après s'être exprimée en grec, elle a employé la langue du pays, le copte, dérivé de l'antique égyptien. La liturgie copte commune est dite de saint Basile. Le rit copte utilise deux autres anaphores, dite l'une de saint Cyrille d'Alexandrie, l'autre de saint Grégoire de Nazianze. Ce rit est usité en Égypte. L'Abyssinie utilise la liturgie éthiopienne, dérivée du rit copte.

4. *Liturgie chaldaïque.* — Très ancienne et originale, cette liturgie prétend remonter à l'apôtre Thaddée. A son canon ordinaire, dit de Thaddée, elle ajoute deux anaphores d'inspiration nestorienne, que n'acceptent pas les catholiques de ce rit. La liturgie chaldaïque est suivie en Mésopotamie.

5. *Caractères communs des liturgies orientales.* — Vénérables pour leur antiquité, les liturgies orientales méritent encore la considération pour leur richesse dogmatique : les doctrines les plus importantes du christianisme y sont mises en relief. Si des influences hétérodoxes ont pénétré quelques-uns de ces textes, elles n'en ont pas altéré le fond.

Les liturgies orientales présentent une grande variété; elles excellent par la splendeur des cérémonies et la pompe extérieure du culte. La concélébration, qui est restée la règle de la messe, contribue à rehausser cette pompe : aux funérailles du dernier patriarche des Russes orthodoxes, Mgr Tikhon, soixante évêques et plusieurs centaines de prêtres concélébrèrent une messe de *Requiem* qui ne dura pas moins de huit heures. Les textes supposent, en principe, une participation active du peuple aux fonctions liturgiques, mais la réalité ne répond pas toujours à cet idéal. Si le style des liturgies orientales nous paraît trop fleuri, on peut croire que les Orientaux eux-mêmes en jugent autrement. Mais sans doute plusieurs partagent-ils notre impression sur la longueur démesurée de leurs offices : un certain nombre montrent bien peu de zèle à les célébrer.

6. *L'Église Romaine et les liturgies orientales.* — En général, l'Église Romaine a montré un grand respect pour les liturgies d'Orient. On peut sans doute citer quelques tentatives de latiniser les rites et les textes orientaux, aussi malheureuses en leurs résultats que maladroites en leur conception. Mais la plupart des papes et les plus illustres, Benoît XIV notamment et Léon XIII, ont maintenu le droit à l'existence des liturgies de l'Orient; il les ont défendues contre ceux qui voulaient toucher à ces rites vénérables; ils ont veillé eux-mêmes à ce que les Orientaux unis à Rome gardent leur liturgie traditionnelle.

II. Liturgies de l'Occident. — Avec la liturgie romaine, les plus anciennes liturgies de l'Occident furent la liturgie milanaise ou ambrosienne, la liturgie gallicane, la liturgie mozarabe.

1. *La liturgie ambrosienne.* — La liturgie de l'Église de Milan s'appelle encore liturgie *ambrosienne*, et ce nom s'explique : si ce n'est pas saint Ambroise qui a organisé cette liturgie, il est le plus illustre évêque qui s'en soit servi, et il l'a développée par plusieurs importantes institutions.

La liturgie ambrosienne s'est maintenue à travers les âges. Au XVIe siècle, des gens qu'animait un zèle intempérant de l'unité, voulurent obliger l'Église de Milan à délaisser ses antiques usages pour prendre ceux de Rome : saint Charles Borromée, ce défenseur de la discipline catholique, ne crut pas qu'il fallait confondre unité et uniformité; il défendit les droits de son Église et en assura le maintien.

Par certaines particularités, la messe de la liturgie ambrosienne diffère de la nôtre, mais non plus au point de constituer un type liturgique original; après avoir célébré la grande prière eucharistique suivant son propre canon, l'Église de Milan adopta en effet le canon romain.

L'année liturgique comporte six dimanches de l'Avent et, suivant l'usage antique, évite le plus possible les fêtes de saints durant le carême. Le bréviaire a conservé quelques hymnes de saint Ambroise que n'a pas adoptées le bréviaire romain, entre autres le célèbre *Veni redemptor gentium* du temps de Noël :

Viens, ô Rédempteur des nations,
Montre une Vierge qui enfante;
Le monde entier s'en émerveille.
Ainsi convient que naisse Dieu.

Non de la semence de l'homme,
Mais d'un souffle mystérieux
Le Verbe de Dieu se fait chair,
Et fleurit, fruit d'un chaste sein...

Ta crèche brille : cette nuit
Rayonne une clarté nouvelle
Qu'aucune nuit n'obscurcira,
Splendide en perpétuelle foi.

2. *Liturgie gallicane.* — Jusqu'au milieu du VIIIe siècle, les Églises des Gaules possédèrent une liturgie originale; nous allons en donner quelques spécimens. Mais les usages liturgiques étaient extrêmement divers. Pépin et Charlemagne s'intéressèrent vivement à la liturgie, dont ils comprenaient l'influence civilisatrice. Ils voulurent l'unité liturgique dans l'empire carolingien, et pour l'imposer substituèrent d'autorité aux diverses traditions locales, l'unique tradition romaine. C'est ainsi qu'au VIIIe et au IXe siècle disparut la liturgie gallicane.

Certains usages pourtant, des textes et des rites, se maintinrent, s'incorporèrent à la liturgie romaine, et devaient un jour être reçus par Rome même : dans certaines de ses parties, la liturgie romaine, en vigueur aujourd'hui, résulte de cette fusion romano-gallicane. Le Pontifical en particulier doit beaucoup à l'usage gallican : dans les ordinations, dans la dédicace des églises et la consécration des autels, les additions gallicanes sont nombreuses et d'ordinaire facilement reconnaissables : tantôt elles se présentent sous forme de doublets; tantôt deux textes ont fusionné en un seul, et l'on peut reconnaître le point de soudure; ainsi la monition au peuple qui précède l'ordination des prêtres *Quoniam, fratres carissimi*, est un texte gallican qui appellerait comme conclusion la vieille acclamation du peuple : *Dignus est;* on a coupé la finale du texte gallican pour lui substituer la finale de la monition romaine, et la soudure paraît d'autant plus visible qu'elle n'est pas très adroite.

Liturgies carthusienne, dominicaine, lyonnaise. — Ces liturgies se sont formées du IXe au XIIIe siècle, à une époque et en des pays où subsistaient des vestiges de l'ancien rit gallican qui ne devaient point passer dans l'usage romain.

Plusieurs Églises de France, qui suivent la liturgie romaine, ont d'ailleurs conservé, elles aussi, quelques souvenirs de ce lointain passé. Ainsi le diocèse de Bayeux garde encore, à la messe, une procession de l'oblation tout à fait semblable à celle que nous allons voir dans la messe gallicane.

3. *Liturgie mozarabe.* — Les Églises d'Espagne avaient une liturgie particulière, apparentée à la liturgie gallicane. Après avoir résisté à l'invasion sarrasine, cette liturgie disparut au XIe siècle devant le rit romain, importé par les moines de Cluny. Bien longtemps après, le cardinal Ximénès voulut restaurer l'ancienne liturgie nationale : il réussit seulement à faire célébrer le rit mozarabe dans une chapelle de Tolède. Le rit mozarabe n'est donc pas complètement disparu; mais il ne subsiste plus guère que comme une curiosité archéologique.

4. *Observation générale sur les liturgies de l'Occident.* — On peut observer, en somme, que le rit romain a été adopté par tout l'Occident et par toutes les Églises du monde catholique qui parlent le latin. La liturgie gallicane, en tant que constituant vraiment une liturgie originale, a disparu. La liturgie ambrosienne, en adoptant le canon romain, a perdu depuis longtemps la caractéristique essentielle des liturgies indépendantes. Seul le rit mozarabe a conservé son originalité foncière, mais nous venons de dire qu'en pratique il n'est guère plus qu'un souvenir.

II. L'ancienne liturgie gallicane : la messe. — Grâce à l'opuscule jadis attribué à saint Germain de Paris : *Exposition de la liturgie gallicane*, et aux livres conservés de cette liturgie (voir LIVRES LITURGIQUES), nous pouvons évoquer la messe telle que la connurent nos pères.

I. L'AVANT-MESSE. — 1. *Entrée et chants.* — Le cortège de l'évêque (c'est une messe épiscopale que décrit l'opuscule) entre dans l'église au chant d'une antiphone. Aussitôt le diacre demande au peuple de faire silence. L'évêque salue l'assistance qui lui répond : *Dominus sit semper vobiscum. Et cum spiritu tuo.*

On exécute successivement trois chants : l'*Agios o theos*, tel sans doute que nous l'avons conservé le vendredi saint; le *Kyrie eleison*, que chantent des enfants; enfin la *Prophétie*, c'est-à-dire le cantique de Zacharie ou *Benedictus*.

2. *Collecte après la Prophétie.* — La prophétie ou *Benedictus* est suivie d'une collecte, ou oraison, prononcée par le célébrant. Voici la *collectio post prophetiam* du jour de Pâques; on remarquera les allusions au *Benedictus* qui se mêlent aux allusions baptismales. Peut-être trouvera-t-on peu coulante la traduction de ce morceau et des autres textes qui vont suivre; mais la traduction doit suivre le texte, et la liturgie gallicane parlait un latin assez tourmenté :

Très haut tout puissant Dieu, qui as exalté dans le mystère de la croix la corne de notre salut, pour nous élever, dans la maison de David ton enfant, à une dignité royale; qui en ce même mystère, à un triple titre, nous as manifesté lumineuse l'unité de la Trinité : le Sauveur en l'humanité, le Prêtre dans l'onction, le Roi suivant la chair en vertu de la race; suppliants, nous prosternons nos prières devant ta majesté : ceux qu'en ton nom tu as daigné consacrer par le bain de la régénération, accorde que te servant toi Seigneur en sainteté et justice, ils gardent inviolablement par l'infusion de ton Esprit Saint l'unanimité de la foi, et que se hâtant d'une marche libre par la voie de la paix, ils atteignent les célestes royaumes. Par Celui qui ressuscite, Notre-Seigneur...

3. *Lectures et chants.* — Le lecteur lit le *Prophète*, c'est-à-dire un texte de l'Ancien Testament, remplacé parfois par un fragment de *Passion* des martyrs. Suit l'*Apôtre*, c'est-à-dire une lecture tirée des écrits apostoliques autres que l'Évangile : Actes, Épîtres, Apocalypse. Aussitôt le chœur entonne le *Benedicite omnia opera Domini, Domino*, ou cantique des trois enfants, que l'*Exposition* appelle l'*hymne*.

Le même texte nous montre l'évangile lu très solennellement : tandis que la procession de l'évangile se dirige vers l'ambon, le chœur chante un nouveau *Trisagion* ou *Agios o Theos*. L'annonce de l'évangile est saluée de l'acclamation : *Gloria tibi Domine*. Au retour de l'évangile le chœur chante le *Sanctus*.

4. *Homélie.* — Après l'évangile se place l'homélie. Elle a pour but unique, assure l'auteur de l'*Exposition*, l'instruction du peuple : « Tout ce que le Prophète, l'Apôtre ou l'Évangile nous ont mandé, le docteur ou pasteur de l'Église l'annonce au peuple dans un discours plus ouvert, avec un art si sagement tempéré que la rusticité n'offense pas les doctes, et qu'une sobre éloquence ne devient pas obscure aux simples. »

5. *Prière litanique.* — Le diacre prononce la prière litanique, c'est-à-dire qu'il énonce une série d'intentions. Le peuple répond par une formule d'imploration *Kyrie eleison, Domine miserere.* Voir KYRIE ELEISON et plus bas la messe grecque.

La prière litanique était suivie d'une oraison, *collectio post precem.* Voici celle du jour de la Nativité.

Exauce, ô Seigneur, la famille qui t'est vouée, et qui en ce jour solennel de ta Nativité se rassemble au sein de ton Église, pour chanter tes louanges. Accorde la rédemption aux captifs, la vue aux aveugles, la rémission aux pécheurs, car tu es venu pour nous sauver. Regarde de ton ciel saint, et illumine ton peuple, dont le cœur se confie à toi en pleine dévotion, ô Sauveur du monde.

Ici se plaçait le renvoi des catéchumènes et des pénitents, et alors commençait la messe.

II. L'OBLATION. — 1. *Procession de l'oblation.* — La messe proprement dite débute par la procession de

l'oblation, comme dans les liturgies orientales. Les fidèles faisaient l'offrande, mais avant la messe, et sur les rites et prières qui accompagnaient cette offrande nous n'avons aucun renseignement.

A la procession de l'oblation, le pain est porté dans une sorte de tour, *turris*, et le vin mêlé d'eau dans un calice. Durant cette procession le chœur exécute un chant qui se termine par l'*Alleluia*. Mais nous n'avons pas ces chants de la liturgie gallicane.

2. *Præfatio missæ et collecte.* — Quand l'oblation a été apportée sur l'autel, le célébrant, prononce une oraison du type solennel, c'est-à-dire précédée d'un invitatoire au peuple. Cet invitatoire porte, dans les documents gallicans, le nom de *præfatio missæ*, et l'oraison elle-même est annoncée par ces mots : *collectio sequitur*. Voici la *præfatio missæ* et la *collectio* du jour de l'Épiphanie ; on notera en passant que, dans la liturgie gallicane comme chez les Grecs, cette fête célèbre diverses *Épiphanies* ou manifestations du Seigneur :

Ce jour vénérable de l'Épiphanie, premier jour des miracles, où notre Rédempteur et Seigneur, donnant des signes de sa puissance, pour la première fois depuis les années de son enfance manifesta en lui le pouvoir paternel, célébrons-le ce jour, frères très chers, par nos hommages et nos vœux de serviteurs, par une éclatante solennité; et demandons en notre pieuse imploration que celui qui alors changea les eaux en vin, maintenant change en son sang le vin de notre oblation; et comme il rassasia les convives par cette boisson du vin qu'ainsi il nous sanctifie par la libation de son breuvage et l'infusion de l'Esprit Paraclet.

Collectio. O Dieu, qui par les signes merveilleux de ta puissance as manifesté les indices de notre salut; qui accordas aux Mages, mis en chemin par la clarté de l'étoile, de t'adorer et par les présents mystiques de te déclarer Roi éternel, et perpétuel Seigneur; qui par le mystère d'un baptême admirable reçu en notre corps, nous laves en nous faisant renaître régénérés de l'Esprit; et qui par le don d'une ineffable puissance, changeant aujourd'hui les eaux en vin, à tes disciples as manifesté ta divinité : exauce-nous suppliants en ce jour de très sainte solennité, et accorde, qu'illuminés par ta gloire, nous mourions au siècle, et vivions à toi, Christ Roi, Sauveur du monde.

3. *Lecture des diptyques.* — Après cette collecte, on lisait les diptyques : diptyques des vivants, en tête desquels figure, au moins depuis le concile de Vaison (529), le nom du pape; diptyques des morts. Cette lecture est suivie de la *collectio post nomina*. Nous continuons de citer les textes de la messe pour le jour de l'Épiphanie :

Nous avons entendu les noms et les désirs de ceux qui font l'offrande, frères très chers; supplions la clémence de Dieu Père tout-puissant : comme aujourd'hui par son Fils il a merveilleusement tourné en vin l'espèce de l'eau, qu'ainsi il daigne tourner nos oblations et nos vœux en un sacrifice divin, et les recevoir pour acceptables, comme il reçut pour acceptables les présents d'Abel son juste et d'Abraham son patriarche. Et ceux dont la précédente récitation a uni les noms, qu'il daigne les réunir au nombre de ses élus.

On observera que cette *collectio post nomina* est plutôt un invitatoire à la prière qu'une oraison proprement dite; il en est de même de la plupart de ces collectes après les diptyques.

4. *Le baiser de paix.* — Le baiser de paix suivait la *collectio post nomina*. Il était sans doute annoncé par quelque formule analogue à la formule romaine : *Pax Domini sit semper vobiscum*. Chacun donnait le baiser à son voisin. C'est une des raisons pour lesquelles, Amalaire nous le dira, les hommes doivent être séparés des femmes dans l'assistance aux saints mystères.

La *collectio ad pacem* conclut le baiser de paix.

Seigneur Christ Jésus, toi qui es sublime en ta majesté, et appuyé sur la puissance, tandis qu'en la vertu de ton Père tu obéis aux ordres de ta mère, afin par ta soumission de te montrer Fils de l'homme, et par les miracles de te prouver Dieu; toi qui pour laver tous les peuples es entré au lit du Jourdain et l'as sanctifié, afin d'effacer nos péchés et de purifier nos consciences : visite ton Église et accomplis les vœux de tous : même à ceux qui ne la demandent pas accorde la paix, afin que le baiser qui est donné des lèvres, dans les cœurs ne soit pas dénié.

Notez l'oraison adressée directement au Seigneur Christ Jésus. C'est une des caractéristiques de la liturgie gallicane, et déjà aussi de la piété française.

III. La grande prière eucharistique. — La *collectio ad pacem* achève la préparation du célébrant et du peuple. La grande prière eucharistique peut commencer. Elle comporte dans le rit gallican cinq morceaux : la *contestatio* ou *immolatio*, analogue à ce que nous appelons la préface; le *Sanctus;* la *Collectio post Sanctus;* le récit consécratoire; un morceau final appelé *Post mysterium*.

1. *Contestatio.* — Voici le texte pour l'Épiphanie; il est assez long, sans pourtant présenter les développements excessifs de certaines anaphores grecques :

Vraiment il est digne et juste, il est équitable et juste, que nous à toi toujours et partout rendions grâces, Seigneur saint, Père tout-puissant, éternel Dieu. Toi qui au-dessus du lit du Jourdain nous fis entendre des cieux une voix semblable au tonnerre, pour nous montrer le Sauveur du monde et le Père de la lumière éternelle! toi qui ouvris les cieux, bénis l'air, purifias l'eau, montras ton Unique par la colombe de l'Esprit-Saint. Aujourd'hui les eaux ont reçu ta bénédiction et emporté notre malédiction : de sorte qu'elles assurent aux croyants la purification de tous leurs péchés, et que, les régénérant, elles fassent fils de Dieu pour la vie éternelle ceux que la naissance charnelle avait enfantés pour la vie temporelle. Car, ceux que par la prévarication la mort avait saisis, la vie éternelle les prenant de la mort, les rappelle aux royaumes des cieux. C'est pourquoi, dans l'exaltation qui est due, nous joignons nos voix aux confessions des anges, et vénérant ta gloire en l'admirable mystère de la solennité de ce jour, pour l'apparition de Jésus-Christ Notre-Seigneur et pour les débuts de notre vocation, nous t'offrons le sacrifice de louange, par le même Seigneur nôtre. Par lequel les anges louent ta majesté...

Les derniers mots jusqu'au *Sanctus* manquent dans le texte du sacramentaire. Le célébrant les disait par cœur.

2. *Sanctus.* — Nous n'avons pas le texte, car le *missale gothicum* ne contient que la partie du célébrant. Il y a tout lieu de penser que ce *Sanctus* était identique au nôtre.

3. *Vere Sanctus.* — Le *Sanctus*, dans la liturgie gallicane, est relié au récit consécratoire par une courte prière que les sacramentaires appellent *collectio post Sanctus*. Les liturgistes l'appellent aussi *Vere sanctus*, parce qu'elle commence presque toujours par ces mots, qui reprennent pour la développer la pensée et les expressions du *Sanctus*.

Vere Sanctus, de l'Épiphanie :

Vraiment saint, vraiment béni Notre-Seigneur Jésus Christ ton Fils, qui pour indiquer une naissance céleste, offrit en ce jour au monde tels miracles de sa majesté, qu'il montra aux mages une adorable étoile, et laissant passer intervalle de temps, qu'il changea les eaux en vin, et par son baptême sanctifia les flots du Jourdain, lui, Jésus-Christ Notre-Seigneur. Qui la veille du jour où il devait souffrir...

4. *Récit consécratoire.* — Le *Vere Sanctus* s'achève ainsi toujours par les premiers mots du récit de la Cène, *Qui pridie quam pateretur;* mais le récit même ne figure ni dans le *missale gothicum*, ni dans aucun autre livre de la liturgie gallicane. Le célébrant récitait ce texte par cœur.

Le *Qui pridie* gallican commence, on le voit, comme celui de la messe romaine. La suite du texte pouvait différer pour certains détails, mais pour des détails seulement.

Le *missale gothicum* appelle *Post mysterium* la prière

qui suit le récit de la Cène : c'est un indice très net que le *mystère* eucharistique était réputé s'accomplir en ce moment, et en vertu des paroles même du Christ, reprises par le célébrant.

5. *Post mysterium.* — Nous venons de dire que le nom même de la prière qui suit le récit consécratoire atteste l'importance de ce récit. Il convient toutefois de mentionner que plusieurs messes gallicanes présentent, pour le *post mysterium*, une sorte d'épiclèse, c'est-à-dire de prière où l'on demande à Dieu l'accomplissement du mystère eucharistique. *Post mysterium* pour la messe de l'Assomption.

Que descende, Seigneur, sur ces sacrifices de ta bénédiction, le coéternel et coopérateur Esprit Paraclet, afin que l'oblation que nous t'avons présentée des fruits de la terre, par un changement céleste, toi la sanctifiant, nous la recevions, si bien que le pain changé au corps, le calice changé au sang, ce que nous avons offert pour nos péchés tourne pour nous à mérite. Accorde-le, tout-puissant Dieu, qui vis et règnes pour les siècles.

Ce texte certes n'est pas clair ; il demande le changement céleste et en même temps notre participation aux fruits du mystère. On y retrouve cependant une évidente parenté avec les épiclèses orientales.

IV. La communion. — 1. *La fraction.* — Le premier rite nécessaire à la préparation de la communion est la fraction. Elle s'accomplissait, dans la liturgie gallicane, aussitôt après la grande prière eucharistique.

La fraction s'accompagnait d'une antienne, variable suivant les jours. Nous n'avons pas ces antiennes de la liturgie gallicane.

2. *Le Pater.* — La prière de la préparation à la communion est le *Pater*, récité ou chanté par tout le peuple. Le *Pater* est précédé de sa petite préface *Ante Orationem Dominicam*, et suivi d'une prière qui développe la dernière invocation, *Post orationem Dominicam*. Préface et prière finale étaient réservées au célébrant. Elles variaient avec les fêtes. Voici ces deux textes pour l'Assomption :

Ante Orationem Dominicam. Tout-puissant éternel Dieu, exauce ton peuple suppliant en l'honneur de Marie la bienheureuse Mère ; et écoute nos prières avec une telle bonté, que nous méritions de dire avec confiance cette oraison, suivant que Notre-Seigneur Jésus-Christ ton Fils nous apprit à prier : *Pater noster...*

Post Orationem Dominicam. Libère-nous de tout mal, de tout péché, auteur et créateur de tous biens, ô Dieu ; et par l'intercession de la bienheureuse Marie ta Mère, contre les embûches de l'ennemi quotidien défends nous d'une protection quotidienne, Sauveur du monde, qui avec le Père et l'Esprit-Saint vis et règnes...

3. *La Bénédiction.* — Aussitôt avant la communion se place la bénédiction. Sous la forme solennelle dont nous allons donner un exemple, elle était réservée à l'évêque. Quelques églises de France ont gardé cette bénédiction de l'évêque, au moins en certaines solennités.

Bénédiction pour la fête de saint Pierre et saint Paul:

Benedictio populi in natale apostolorum Petri et Pauli. O Dieu, qui pour les membres de l'Église, comme deux lumières jumelles qui écarteraient les ténèbres, fis briller les larmes de Pierre, et les lettres de Paul. — Le peuple : *Amen.*

Regarde apaisé ce peuple, toi qui fais ouvrir les cieux à Pierre par la clef, à Paul par la doctrine. — *Amen.*

Et qu'ainsi guidé par ses chefs, le troupeau puisse atteindre où ils sont ensemble parvenus, le Pasteur suspendu à la croix, le Docteur par le glaive. — *Amen.*

4. *La communion.* — Hommes et femmes pour la communion pénétraient au sanctuaire et montaient jusqu'à l'autel. Les hommes recevaient le fragment du corps du Christ dans la main nue ; les femmes devaient couvrir leur main d'un voile, le *dominical*. Les uns et les autres se communiaient eux-mêmes, puis buvaient quelques gouttes du calice.

L'Exposition nous apprend que pendant la communion le chœur exécutait un chant appelé *trecanum* où il était fait mention de la Trinité. Nous n'avons pas ce chant de communion de la liturgie gallicane.

5. *L'action de grâces.* — L'action de grâces consiste en une oraison du type solennel, que précède un invitatoire. L'invitatoire dans le *missale gothicum* s'intitule *Post Eucharistiam ;* l'oraison suivante porte simplement en titre : *collectio sequitur.* Voici ces deux petits morceaux en la messe de l'Épiphanie :

Post Eucharistiam. — Dans une prière unanime, implorons la miséricorde, frères très chers, afin que ces sacrements salutaires, reçus en nos poitrines, purifient l'âme et sanctifient le corps, et confirment à la fois en nos corps et en nos cœurs l'espoir des choses célestes.

Collectio sequitur. — En ta bonté, Seigneur, regarde vers ton peuple, et ceux que tu fais s'accroître des sacrements divins, absous-les de tous péchés.

La messe est dite. Quelque formule de congé la terminait sans doute.

III. Le rit byzantin : liturgie de saint Jean Chrysostome. — Dans notre rapide aperçu sur les liturgies de l'Orient, nous avons dit l'importance et l'extension du rit byzantin. Nous avons vu qu'il parlait, outre le grec, de nombreuses langues nationales ; mais en ces langues diverses, il suit la même liturgie. Cette liturgie, presque tous les jours de l'année, est celle qui est connue sous le nom de *Liturgie de saint Jean Chrysostome.* Appellation qu'il ne faudrait pas prendre trop à la lettre : le rapport de saint Jean Chrysostome à la liturgie qui porte son nom paraît assez incertain.

Nous allons analyser cette liturgie ; mais il importe auparavant de donner quelques renseignements sur le cadre dans lequel elle se déroule.

I. L'église grecque. — Nous ne donnons ici que les brèves notions indispensables pour suivre ce que nous allons dire de la liturgie.

La nef de l'église, qu'occupent les fidèles, est séparée du sanctuaire par une balustrade percée de trois portes : la porte principale donne sur la nef majeure ; les portes de côté sur les nefs latérales. Cette balustrade de séparation est ornée d'images du Christ, de la Vierge et des saints : de là son nom d'*iconostase, de icones*, images.

Dans le sanctuaire, se trouvent trois autels. L'autel majeur se dresse dans la partie centrale ; une sorte de *ciborium*, dôme, appuyé sur des colonnes, le surmonte. Un des autels latéraux reçoit les vêtements liturgiques que doivent revêtir le prêtre et le diacre : c'est là qu'ils s'habillent. L'autre autel latéral voit se dérouler les premières cérémonies de la messe : le prêtre et le diacre y préparent le pain et le vin du sacrifice, d'où son nom de *prothèse*, autel de préparation.

Dans la nef s'élève l'ambon, sorte de tribune où monte le lecteur pour lire l'épître, le diacre pour annoncer l'évangile.

II. La préparation. — Le prêtre et le diacre se revêtent des vêtements liturgiques. Puis se rendant à l'autel de prothèse, ils préparent les oblats.

Avec la *sainte lance*, sorte de couteau liturgique à double tranchant, le prêtre découpe le pain ou les pains fermentés de forme ronde, qui doivent être consacrés. Ces pains sont ornés de différentes empreintes ou sceaux. A mesure qu'il en détache des parcelles, le prêtre dispose ces parcelles sur le *disque*, la patène de la messe grecque, petit plat muni d'un rebord assez élevé pour empêcher les parcelles de tomber.

Pendant cette cérémonie, le prêtre prononce des prières appropriées, empruntées notamment à un passage célèbre d'Isaïe et au texte de l'évangile.

En mémoire de notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ.

Comme une brebis à la boucherie il a été conduit.

Et comme un agneau sans tache, sans voix devant celui qui le tond, il n'ouvre pas sa bouche.

Dans son abaissement, son jugement a été exalté.

Sa génération, qui nous la racontera?

Car sa vie est enlevée de la terre.

Il est immolé, l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde, pour la vie et le salut du monde.

Un des soldats d'une lance perça son côté, et aussitôt sortit du sang et de l'eau; et qui a vu a rendu témoignage, et véridique est son témoignage.

Cependant, le diacre verse dans le calice le vin et l'eau, que le prêtre bénit. Puis, le prêtre, ayant béni l'encens et encensé les oblats, prononce la prière de prothèse :

O Dieu notre Dieu, toi qui as envoyé le pain céleste, nourriture du monde entier, notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ, Sauveur, rédempteur et bienfaiteur, qui nous bénit et nous sanctifie; toi-même, bénis cette préparation et reçois-la à ton autel céleste. Souviens-toi, bon et philanthrope, de ceux qui l'ont offerte et de ceux pour qui ils l'ont offerte, et nous garde sans reproche dans l'accomplissement de tes divins mystères. Parce que a été sanctifié et glorifié ton nom très honorable et magnifique, nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. *Amen.*

III. Messe des catéchumènes. — 1. *La litanie diaconale.* — Le diacre debout devant la porte de l'iconostase, formule les intentions pour lesquelles le peuple doit prier. Le peuple, à chaque invocation, répond : *Kyrie eleison.* C'est l'antique litanie diaconale, fidèlement conservée dans la messe grecque. Nous en avons cité un fragment à l'article Kyrie eleison.

2. *Les chants.* — Le chœur chante à deux voix trois chants suivant la forme antique de l'antiphone à refrain. V. Antienne. Ces chants sont adaptés au dimanche ou à la fête. Voici la troisième antiphone pour la fête appelée *Dormition de la Mère de Dieu ;* c'est la Vierge qui parle par le premier chœur, le second chœur lui répond et l'acclame :

Mon cœur est prêt, ô Dieu, mon cœur est prêt.

Dans l'enfantement tu as gardé la virginité; en ta dormition tu n'as pas abandonné le monde; tu as émigré vers la vie, ô toi qui es la mère de la vie, et par tes intercessions, de la mort tu sauves nos âmes !

Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a accordé?

Dans l'enfantement tu as gardé la virginité, etc.

Je prendrai le calice du salut et j'invoquerai le nom du Seigneur.

Dans l'enfantement tu as gardé la virginité, etc.

Ces chants sont coupés de nouvelles prières, que le diacre récite, le peuple répondant : *Kyrie eleison.*

Après les chants antiphoniques, se placent d'autres chants, les *tropaires,* acclamations à une seule voix. Tropaire de saint Étienne premier martyr :

Du diadème royal ta tête est couronnée, à cause des combats que pour le Christ Dieu tu as soutenus, ô premier lutteur entre les martyrs. Car, tu as rabattu la folie des juifs; à la droite du Père tu as vu le Sauveur. Pour nos âmes que toujours tu l'implores !

3. *Les lectures. L'évangile.* — La lecture de l'évangile revêt une très grande solennité. Tout d'abord s'accomplit la procession de l'évangile ou *petite entrée.* Partant du sanctuaire, les clercs porteurs de flambeaux, d'autres clercs porteurs des hexaptéryges (éventails sur lesquels sont représentés des séraphins à six ailes) ouvrent la voie au diacre qui porte le livre des évangiles à la reliure précieuse. Le prêtre suit le diacre. Cette procession s'avance jusque dans la nef; au milieu de la nef, le diacre élève le livre, disant : « La Sagesse : debout! » Puis, il remonte au sanctuaire, et dépose l'évangéliaire sur l'autel, tandis que le chœur chante :

Venez, adorons et prosternons-nous devant le Christ. Sauve-nous, Fils de Dieu, toi qui es ressuscité des morts, sauve-nous qui te chantons : *Alleluia* !

Puis, après les tropaires du jour : *Agios o Theos, agios ischyros, agios athanatos, eleison imas.* Saint Dieu, Saint fort Saint immortel, aie pitié de nous.

Gloire au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit, et maintenant, et toujours et pour les siècles des siècles. *Amen.*

Agios o Theos, Agios ischyros, Agios athanatos, eleison imas.

Le lecteur lit l'épître. Le prêtre dit à l'autel une prière de préparation à l'évangile, puis bénit le diacre qui lui a demandé sa bénédiction pour annoncer l'évangile. Précédé des flambeaux, le diacre monte à l'ambon, et le prêtre avant que le diacre commence la lecture, avertit le peuple d'écouter. Voici les textes :

Prière du prêtre : Allume en nos cœurs, Seigneur philanthrope, la lumière sans mélange de la connaissance divine, et ouvre les yeux de notre esprit pour l'intelligence des proclamations évangéliques. Mets aussi en nous la crainte de tes bienheureux commandements, afin que piétinant tous les désirs charnels, nous entrions dans la conduite spirituelle, suivant ton bon plaisir sentant et faisant toutes choses. Car, tu es la lumière de nos âmes et de nos corps, Christ Dieu, et nous faisons remonter la gloire à Toi, et à ton Père sans principe, et à ton très saint et bon et vivifiant Esprit, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. *Amen.*

Le diacre : Bénis, seigneur, l'annonciateur du saint apôtre et évangéliste Matthieu.

Le prêtre : Que Dieu, par les prières du saint et glorieux apôtre et évangéliste Matthieu, te donne, à toi qui dois annoncer l'évangile, parole en grande puissance, pour l'accomplissement de l'évangile de son bien-aimé Fils Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Le prêtre au peuple : La Sagesse : debout, écoutons le saint évangile. Paix à tous.

Après la lecture, le prêtre au diacre : Paix à toi, qui as annoncé l'évangile.

4. *Nouvelle litanie diaconale; prière pour les catéchumènes.* — La lecture de l'évangile est suivie d'une nouvelle litanie diaconale. Puis, le diacre commence la prière pour les catéchumènes; le prêtre prononce sur eux l'oraison, et le diacre les renvoie; les textes évoquent le lointain passé où il y avait en effet des catéchumènes, et qui n'assistaient pas aux mystères :

Le diacre : Les catéchumènes, priez le Seigneur.—*Kyrie...*
Les fidèles, prions pour les catéchumènes. — *Kyrie...*
Afin que le Seigneur les prenne en pitié. — *Kyrie...*
Qu'il les catéchise de la parole de vérité. — *Kyrie...*
Qu'il leur révèle l'évangile de la justice. — *Kyrie...*
Qu'il les unisse à son Église sainte, catholique et apostolique. — *Kyrie..*

Sauve-les, prends-les en pitié, soutiens-les, garde-les, ô Dieu, par ta grâce. — *Kyrie...*

Les catéchumènes, inclinez vos têtes devant le Seigneur. — Devant Toi, Seigneur.

Prière du prêtre : Seigneur notre Dieu, Toi qui habites dans les hauteurs et qui regardes vers les petitesses, Toi qui as envoyé, salut pour la race des hommes, ton Fils unique, Dieu et Notre-Seigneur Jésus-Christ; abaisse tes regards vers ces tiens serviteurs les catéchumènes inclinant leur nuque devant Toi, et rends-les dignes, au temps convenable, du bain de la régénération, de la rémission des péchés et du vêtement de l'incorruptibilité; unis-les à ton Église sainte, catholique et apostolique, et agrège-les à ton troupeau élu.

Le diacre : Tous les catéchumènes, sortez. Les catéchumènes, sortez. Tous les catéchumènes, sortez. Pas un des catéchumènes ici.

IV. Liturgie des fidèles. — 1. *L'hymne des Chérubins.* — Les fidèles restés seuls continuent d'abord la litanie. Puis, le chœur entonne le chant célèbre connu sous le nom de *Cherubicon* ou *Hymne des Chérubins.* Le prêtre durant ce temps, prononce une prière de préparation en harmonie avec l'hymne :

Hymne des Chérubins : Représentant mystiquement les Chérubins, et chantant l'hymne trois fois saint à la vivi-

fiante Trinité, déposons toute sollicitude de ce monde : qu'ainsi nous recevions le Roi de l'univers, invisiblement escorté des armées angéliques. *Alleluia, alleluia, alleluia !*

Prière du prêtre : Nul n'est digne, de ceux qui sont liés par les désirs et les voluptés de la chair, nul n'est digne de venir, de s'approcher, de te servir, ô Roi de gloire : car te servir est grand et redoutable, même aux célestes Puissances... Toi, seul en effet, Seigneur notre Dieu, commande aux hôtes des cieux et de la terre, toi qui es assis sur le trône des Chérubins, Toi le Seigneur des Séraphins et le roi d'Israël, Toi seul saint qui reposes dans les saints. Je te prie donc, Toi seul bon et propice, jette les yeux sur moi pécheur et ton inutile serviteur, et purifie mon âme et mon cœur...

2. *La grande entrée ou procession de l'oblation.* — Le prêtre et le diacre se rendent à la table de prothèse. Le prêtre place le disque couvert du voile sur la tête du diacre; lui-même prend le calice couvert de son voile. Tous les deux sortent du sanctuaire par une des portes de côté, descendent la nef latérale et remontent par le milieu de l'église. Les hexaptéryges et les flambeaux les précèdent. Le cortège pénètre dans le sanctuaire par la porte centrale : c'est la grande entrée ou procession de l'oblation.

Le prêtre dispose les oblats sur l'autel et les encense.

Ici se place une nouvelle litanie diaconale, qui reprend les invocations que nous connaissons déjà.

Puis, le premier du chœur récite à haute voix, et chacun dit en particulier le *Credo*, suivant la formule de Nicée-Constantinople. C'est notre texte moins le *Filioque*. Rome n'a pas imposé cette addition aux Orientaux-unis.

V. L'ANAPHORE. — On donne le nom d'anaphore à la grande prière eucharistique des Grecs. Anaphore signifie littéralement *oblatio*, offrande.

1. *Le dialogue initial.* — La grande prière eucharistique commence comme dans toutes les liturgies par le dialogue du célébrant et du peuple. Mais au lieu du *Dominus vobiscum*, le célébrant ouvre ce dialogue par le solennel souhait emprunté à saint Paul : Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, et la charité de Dieu et Père, et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous!

2. *L'anaphore du Vere dignum au Sanctus.* — Certaines anaphores grecques développent très longuement la louange du Père dans le *Vere dignum*. La liturgie de saint Jean Chrysostome est beaucoup plus sobre :

Digne et juste il est de te chanter, de te bénir, de te louer, de te rendre grâces, de t'adorer en tout lieu de ta domination. Car tu es un Dieu ineffable, incompréhensible, invisible, insaisissable, étant toujours comme tu es, toi et ton Unique Fils et ton Esprit-Saint. C'est toi qui du néant nous amenas à l'être, toi qui tombés nous as restaurés, et tu ne cesses pas de tout faire jusqu'à ce que tu nous aies conduits au ciel et gratifiés de ton royaume à venir. Pour tous ces biens, nous te rendons grâces et à ton Unique Fils et à ton Esprit-Saint, pour tout ce que nous savons et que nous ne savons pas, les bienfaits visibles et les invisibles, accomplis pour nous. Nous te rendons grâces aussi pour cette liturgie, que de nos mains tu as daigné recevoir, toi qu'assistent pourtant des milliers d'archanges et des myriades d'anges, les Chérubins et les Séraphins aux six ailes, aux yeux nombreux, sublimes, ailés, qui chantent, crient, exclament l'hymne de victoire et disent : Saint, saint, saint...

3. *Sanctus.* — C'est notre texte.

4. *Du Sanctus au récit consécratoire.* — La soudure se fait par une reprise de la pensée et des expressions du Sanctus, dans un texte analogue au *Vere sanctus* de la messe gallicane :

Avec ces puissances bienheureuses, nous aussi, Maître philanthrope, crions et disons : Saint tu es et très saint, toi et ton Unique Fils et ton Esprit-Saint. Saint tu es et très saint, et magnifique est ta gloire toi qui as tant aimé le monde, jusqu'à donner ton Fils Unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle.

5. *Le récit consécratoire.* — Il se lie sans interruption au texte précédent, comme dans notre *Qui pridie*. Nous continuons de donner le texte intégral des paroles du célébrant. Nous notons textuellement la rubrique avant le Prenez, mangez :

Lequel étant venu, et ayant rempli pour nous toute l'économie, la nuit qu'il était livré, ou plutôt qu'il se livrait lui-même pour la vie du monde, ayant pris le pain en ses mains saintes, sans tache, immaculées, ayant rendu grâces, et béni, sanctifié, rompu, donna à ses saints disciples et apôtres, disant :

Le Prêtre incline la tête et levant la main droite avec respect, il bénit le pain saint disant à haute voix : Prenez,mangez, ceci est mon corps, rompu pour vous en rémission des péchés.

Le chœur : Amen.

De même le calice après avoir soupé, disant : Buvez-en tous, ceci est mon sang, celui du nouveau testament, celui répandu pour vous et pour beaucoup en rémission des péchés.

Le chœur : Amen.

6. *Anamnèse.* — Anamnèse veut dire souvenir. Comme dans la messe romaine, le récit amène naturellement le souvenir du Seigneur : *Unde et memores*, Nous souvenant donc, dit le texte romain. Mais ces mots, dans la messe romaine, sont appelés par les paroles de Jésus : Faites ceci en mémoire du moi. Il en est de même dans la plupart des liturgies orientales. La liturgie de saint Jean Chrysostome a laissé tomber ces paroles :

Le prêtre, à voix basse : Nous souvenant de ce commandement salutaire, et de tout ce qui a été fait pour nous, de la croix, de la tombe, de la résurrection au troisième jour, de la remontée aux cieux, de la session à la droite, du second et glorieux avènement.

A voix haute : Ce qui est à toi, venant de tes biens, à toi nous l'offrons en tout et par tout.

7. *Épiclèse.* — Nous avons déjà noté, en expliquant la messe gallicane, ce qu'était l'épiclèse : une prière où l'on demande à Dieu l'accomplissement du mystère eucharistique. On retrouve cette prière dans toutes les liturgies orientales. Parfois, elle appelle sur les dons saints la venue du Verbe — voyez, art. MESSE, l'anaphore de Sérapion; — ordinairement elle appelle l'Esprit. Dans les liturgies orientales, cette prière se place presque toujours après le récit et l'anamnèse.

On sait que plusieurs Pères grecs et quelques latins semblent nettement attribuer à cette prière l'efficacité consécratoire. Ce n'est pas le lieu d'examiner cette question. Nous observerons seulement, comme on pourra le voir par les textes, que l'épiclèse s'oriente en définitive à cette demande : que se réalisent dans ceux qui participent à l'eucharistie les fruits du mystère. Nous l'avons déjà noté d'ailleurs; les textes gallicans qui contiennent des vestiges d'épiclèse, n'en considèrent pas moins le mystère comme accompli après les paroles du récit. Sur cette question, on peut consulter, avec les art. *Épiclèse* du *Dict. de théol.*, du *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, du *Dict. prat. des conn. relig.*, le mémoire aux conclusions savamment nuancées du P. de La Taille dans son grand ouvrage *Mysterium fidei, elucidatio* XXXIV.

Voici le texte dans la liturgie que nous analysons.

Le prêtre à voix basse : Nous t'offrons encore cette adoration spirituelle et non sanglante, et nous t'invoquons, te prions et te supplions. Envoie ton Esprit-Saint sur nous et sur ces dons ici posés, et fais ce pain corps précieux de ton Christ.

Le diacre : Amen ;

et ce qui est dans ce calice, sang précieux de ton Christ,

Le diacre : Amen ;

les changeant par ton Esprit-Saint,

Le diacre : Amen, amen, amen;

afin qu'ils deviennent, pour ceux qui y prendront part, purification de l'âme, rémission des péchés, communication du Saint-Esprit, accomplissement du royaume des cieux, confiance devant toi,non cause de jugement et de condamnation.

8. *Commémoraison des morts et des vivants.* — L'épiclèse est suivie d'une commémoraison des morts, puis, de la commémoraison des vivants. Au premier de ces *memento* se rattache le souvenir des saints; à ne prendre que la lettre du texte, la liturgie semblerait prier pour eux, mais saint Cyrille de Jérusalem, déjà au IVe siècle, distinguait entre le souvenir qui est une prière, et le souvenir qui est un appel à l'intercession.

Ce premier *memento* est suivi du *memento* des vivants : mention y est faite du pape chez les Orientaux unis; le diacre lit les diptyques des vivants. Le prêtre achève par une prière, et termine l'anaphore par la doxologie, où le peuple répond l'*Amen*.

Nous avons jusqu'ici donné le texte intégral de l'anaphore; ici nous donnons seulement des fragments. Dans l'énumération du début, on remarquera la prière pour nos premiers parents; par le mot suivant : *Pères*, il faut entendre sans doute les patriarches antérieurs au déluge; les *continents* sont ceux qui faisaient profession d'ascétisme. Un tel mot marque l'antiquité du texte :

Nous t'offrons encore cette adoration spirituelle pour ceux qui se sont reposés en la foi, premiers parents, pères, patriarches, prophètes, apôtres, prédicateurs, évangélistes, martyrs, confesseurs, continents...; spécialement pour la toute sainte, sans tache, toute bénie, notre glorieuse Maîtresse la Mère de Dieu et toujours vierge Marie; pour saint Jean, le Prophète, Précurseur et Baptiste; les saints, glorieux et illustres apôtres....

Nous te prions encore, souviens-toi, Seigneur, de tout l'épiscopat des orthodoxes, annonçant droit la parole de ta vérité, de tout le presbytérat, du ministère dans le Christ, de tout l'ordre sacerdotal...

Souviens-toi, Seigneur de la cité où nous habitons... des navigateurs, des voyageurs, des malades... de ceux qui portent fruit et travaillent bien en tes saintes églises et se souviennent des pauvres, et sur nous tous envoie tes miséricordes.

A haute voix : Et donne nous, d'une seule bouche, et d'un seul cœur de glorifier et de chanter le tout honorable et magnifique nom de toi Père, et du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles.

Le chœur : Amen.

VI. La communion. — 1. *Prières préparatoires.* — Aussitôt après l'anaphore, le diacre commence une litanie, qui propose des intentions générales et n'a pas de rapport particulier avec la communion. Les prières préparatoires s'ouvrent par le *Pater*. La prêtre récite ensuite plusieurs oraisons :

Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu, regarde de ta sainte habitation et du trône de gloire de ta royauté, et viens pour nous sanctifier, toi en haut siégeant avec le Père, et ici avec nous demeurant invisiblement : daigne de ta main puissante nous donner ton corps sans tache et ton précieux sang, et par nous à tout le peuple.

2. *Fraction et commixtion.* — Nous avons vu déjà, en étudiant la préparation, le prêtre détacher de nombreuses parcelles du pain à consacrer. Ce faisant, il avait eu soin de conserver un fragment plus important; on appelle ce fragment d'un nom symbolique : *l'Agneau*. C'est *l'Agneau* qui est divisé à son tour en quatre parties avant la communion. Le prêtre, tandis qu'il accomplit ce rite de la fraction, le commente en ces termes :

Rompu et partagé est l'Agneau de Dieu, le Fils du Père, celui qui est rompu sans être divisé, qui est partout mangé et jamais consommé; mais ceux qui y prennent part il les sanctifie.

Le prêtre laisse tomber dans le calice une des parcelles obtenues par la fraction, disant : Plénitude de foi de l'Esprit-Saint.

3. *Communion.* — L'officiant, puis le diacre, les prêtres concélébrants, s'il y en a, communient avec des fragments de *l'Agneau*. (Observer qu'on a pu préparer, puis consacrer plusieurs pains.) Le prêtre goûte ensuite par trois fois au calice, puis il présente le calice au diacre qui fait de même.

Le diacre alors prépare la communion des fidèles : il fait tomber dans le calice les parcelles demeurées sur le disque. Le prêtre communie les fidèles, en leur donnant, avec une cuiller, une des parcelles trempées dans le calice. Il dit en même temps :

Le serviteur de Dieu (ou : la servante de Dieu) reçoit le précieux et très saint corps et sang de notre Seigneur et Dieu et Sauveur Jésus-Christ, en rémission de ses péchés et pour la vie éternelle.

Le diacre, après la communion, reporte les saintes espèces à la table de prothèse, et quand la messe est achevée, il les consomme.

4. *L'action de grâces.* — L'action de grâces comporte une brève litanie diaconale, des chants du chœur, des paroles de prière et de bénédiction du prêtre :

Le diacre. Debout ! Participants aux redoutables mystères du Christ, mystères divins, saints, immaculés, immortels, célestes et vivifiants, rendons dignement grâces au Seigneur,

Le chœur : Kyrie eleison;

Le diacre. Secours-nous, sauve-nous, aie pitié de nous et garde-nous, ô Dieu, par ta grâce,

Le chœur : Kyrie eleison;

Le chœur, trois fois : Béni soit le nom du Seigneur, dès maintenant et à jamais.

Le prêtre : O toi qui es l'accomplissement de la loi et des prophètes, Christ notre Dieu, toi qui as rempli toute l'économie du Père, remplis de joie et de bonheur nos cœurs, en tout temps, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles.

La bénédiction du Seigneur et sa miséricorde descendent sur vous par sa grâce et son amour des hommes, en tout temps maintenant et toujours et pour les siècles des siècles.

Le chœur : Amen.

— L'article Liturgistes donnera les indications bibliographiques.

Pierre Paris.

1. LITURGIQUE (Amis de l'art). — Les groupes d'artistes chrétiens sont assez nombreux en France, anciens ou nouveaux : la Société de Saint-Jean, l'Arche, les Ateliers d'art sacré, la *Schola cantorum*, les Chanteurs de Saint-Gervais, etc. Mais, à côté d'eux, il y avait place encore pour les Amis de l'art liturgique.

Née pendant la guerre, il y a dix ans à peine, la Société des Amis de l'art liturgique a déjà exercé une grande et salutaire influence.

Excellemment présidée par Mgr Batiffol, qui représente ici la compétence unie au goût, écrivait M. Maurice Brillant dans l'*Almanach catholique français pour 1921*, p. 370, réunissant des savants, des théologiens, des artistes et de grands lettrés, elle est à même de donner à tous ceux qui travaillent pour le sanctuaire des principes, des règles, des suggestions ou des conseils, qui d'ailleurs ne vont point du tout à détruire l'originalité mais seulement à la rendre conforme aux nécessités de notre culte et à son sens traditionnel. La société s'occupe spécialement de l'art *liturgique*, de celui qui est « au service du culte officiel de l'Église », qui « en fabrique, pour ainsi parler, le matériel ». Il est clair qu'un tel art doit se soumettre à une discipline plus rigoureuse que l'art *religieux*, au sens large du mot; celui-ci, qu'il s'agisse de peindre un tableau chrétien ou de sculpter un crucifix pour la demeure d'un fidèle, qu'il s'agisse même d'une décoration d'église qui ne soit point à proprement dire une image de culte, jouit évidemment de plus de liberté. C'est une distinction qu'ont fort bien marquée dans deux conférences de l'Arche le R. P. Louis (*Les exigences liturgiques et la liberté artistique*) et le R. P. de Tonquédec (*La beauté liturgique et la théologie*).

Les Amis de l'art liturgique encouragent les artistes qui se consacrent aux arts liturgiques, et en même temps les instruisent : cours de liturgie, concours de chant grégorien, manifestations publiques... Des offices solennels, célébrés dans diverses églises de Paris, sont « menés au plus haut point de perfection liturgique et artistique ». Ces *stations* — c'est le nom

romain sous lequel Mgr Batiffol désigne de tels offices— sont, ajoute fort justement M. Henry Cochin dans la *Vie catholique* du 16 mai 1925, « des leçons de choses, la preuve par les faits de la beauté liturgique ». On connaît le mot de Pie X : « Il faut prier dans de la beauté. » Sans nul doute, les Amis de l'art liturgique contribueront à faire de cette parole fameuse une réalité bienfaisante.

Ajoutons que Pie XI a confié à leurs soins la beauté de l'autel de Saint-Sébastien, dans la catacombe romaine de ce nom.

J. Bricout.

2. LITURGIQUES (Langues). — I. Araméen. II. Grec. III. Latin. IV. Langues des liturgies orientales. V. Les langues vulgaires et la liturgie. VI. Liturgies bilingues.

I. Araméen. — Saluons en tête de cet article la langue vénérable en laquelle, « dans la nuit du suprême repas », *in supremæ nocte cœnæ*, les mystères chrétiens furent célébrés pour la première fois, par le Seigneur Jésus lui-même. Cette langue était l'araméen en sa forme occidentale, le dialecte palestinien. Ce dialecte, à l'époque où vivait le Sauveur, avait supplanté l'hébreu chez les juifs comme langue populaire. Ce fut donc en araméen que fut prononcée, la première *bénédiction*, la première prière eucharistique.

II. Le grec. — L'araméen servit à la première liturgie eucharistique, et à son renouvellement immédiat par les apôtres, à Jérusalem. Mais c'est le grec qui allait devenir la première langue liturgique. Le grec était la langue universellement parlée dans l'empire romain, et au delà. C'était la langue des juifs de la dispersion, à qui s'adressa d'abord la prédication apostolique. Ce fut la langue des premières chrétientés, qui s'en servirent dans les réunions liturgiques.

C'est en grec que furent rédigées, vers la fin du Ier ou au début du IIe siècle, les premières formules du symbole, en vue de la profession de foi baptismale. A Rome beaucoup d'inscriptions chrétiennes des catacombes sont rédigées en grec : signalons en particulier les épitaphes des papes du IIIe siècle ensevelis dans la crypte de Sixte II au cimetière de Calixte : le grec nous apparaît ainsi comme la langue officielle de l'Église de Rome. C'est en grec que les grands évêques du Ier et du IIe siècle, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Irénée de Lyon ont célébré l'eucharistie.

Cependant, dès la fin du IIe siècle, le grec cessait d'être la langue de l'Église dans certaines contrées de l'Occident, puis perdait peu à peu l'Occident tout entier. En Orient, les missionnaires grecs qui évangélisaient les peuples infidèles reculaient d'abord les frontières de leur langue; mais, dans la suite, les langues nationales se substituèrent au grec dans l'usage liturgique.

Aujourd'hui, le grec est la langue liturgique des Églises qui relèvent du patriarcat œcuménique de Constantinople (Turquie d'Europe et Asie Mineure), de l'Église indépendante constituée en Grèce, et des Grecs unis à Rome.

On sait qu'il nous reste, dans la liturgie latine, quelques vestiges des temps où l'Église d'Occident priait en grec : le *Kyrie eleison*, l'*Agios o Theos* du vendredi saint. L'*Amen*, l'*Alleluia* sont venus de l'hébreu à travers le grec.

III. Latin. — C'est peut-être en Afrique, où prit naissance la littérature latine de l'Église, que le latin a commencé à être une langue liturgique; saint Cyprien célébrait la messe en latin. A Rome, le latin supplanta le grec dans la liturgie sans doute au cours du IIIe siècle. C'est une question de savoir si les missionnaires partis de Rome pour évangéliser la Gaule, au milieu du IIIe siècle, et entre autres Denys de Paris, emportaient encore avec eux une liturgie de langue grecque, ou déjà une liturgie latine; en tout cas, la Gaule ne devait pas tarder à prier en latin. C'est aussi en latin que vont prier l'Espagne et l'Angleterre, et bientôt les barbares convertis.

Rome fera prier en latin presque toute l'Europe; puis, quand les franciscains au XIIIe siècle, les jésuites au XVIe, les missionnaires de France au XVIIe et au XIXe siècles reprendront l'évangélisation du monde, ils apprendront aux peuples les plus divers à suivre la messe dans la langue de Rome, devenue vraiment catholique.

La liturgie avait trouvé dans la langue grecque les amples développements, de touchantes expressions et d'éclatantes images. Le latin lui donna des formules nettes, la fermeté de l'accent, la brièveté pleine, une sobre harmonie.

IV. Langues des liturgies orientales.—1. *Arabe.* — L'arabe est la langue liturgique des Grecs Melkites ou Gréco-Arabes d'Égypte et de Syrie, unis à Rome ou non-unis.

2. *Arménien.* — Évangélisés par les missionnaires grecs, les Arméniens substituèrent bientôt leur langue nationale à la langue grecque dans la liturgie. L'arménien est employé par les Arméniens unis et non-unis.

3. *Copte.* — La langue copte est une transformation de la langue indigène parlée dans l'ancienne Égypte. Le copte se forma aux premiers siècles de l'ère chrétienne par la transcription de l'ancien égyptien suivant un alphabet emprunté du grec avec addition de quelques lettres. Au VIIe siècle, l'Égypte parlait copte; mais la conquête arabe étouffa la langue indigène, qui ne subsiste plus que dans la liturgie. Le copte est la langue de l'Église monophysite d'Égypte, et du groupe détaché de cette Église et passé au catholicisme qui forme l'Église copte unie.

4. *Éthiopien.* — Convertis par des missionnaires venus d'Égypte d'abord au temps de saint Athanase, puis au Ve siècle, les Éthiopiens ou Abyssins reçurent la liturgie de leurs maîtres dans la foi, mais la traduisirent dans leur langue, l'éthiopien, ou plus exactement le *ghéez*. Comme le copte, cet idiome ne subsiste plus que dans la liturgie; il est employé par les Abyssins monophysites et les Abyssins unis.

5. *Géorgien.* — Les populations de la Géorgie, au sud du Caucase, avaient été converties par des missionnaires grecs partis sans doute d'Antioche. Le grec fut donc leur première langue liturgique; mais il devait être supplanté, au Ve ou au VIe siècle, par la langue nationale, le géorgien. Séparée de Rome moins par une rupture brusque que par l'absence de relations, la chrétienté géorgienne fut encadrée de force dans l'Église russe. A la faveur de la révolution russe, l'Église géorgienne a essayé de se rendre indépendante. Elle n'a pas encore de groupe rattaché à Rome.

6. *Roumain.* — Les descendants des colons romains établis sur le Danube ont pour langue nationale le roumain. Tant que les diverses provinces qui forment la Roumanie demeurèrent sous une domination étrangères, la langue liturgique fut le slave ou le grec. Mais, au cours du XIXe siècle, pour affirmer l'indépendance dans la vie religieuse elle-même, le roumain a été imposé comme langue liturgique.

7. *Slave.* — Les missionnaires venus de Constantinople et qui, à partir du IXe siècle, évangélisèrent les peuples slaves, adoptèrent aussitôt comme langue liturgique la langue du pays, le slave. Cette langue est restée depuis lors la langue liturgique de la Russie et des Églises qui gravitent dans son orbite. Elle est employée aussi par les fractions de ces Églises qui se sont unies à Rome. On observera que cette langue liturgique, restant fixe tandis que le parler commun se

transformait, est devenue, par rapport à la langue courante, une sorte de langue morte, le paléoslave ou slavon.

8. *Syriaque.* — Nous avons vu l'araméen employé dans la première célébration liturgique, à la Cène. Cet araméen avait plusieurs formes ou dialectes : c'est le dialecte araméen occidental, ou palestinien, qui était courant en Palestine au temps de Notre-Seigneur. Il fut supplanté dans la liturgie par le grec, et disparut de l'usage liturgique, sauf de rares circonstances — voyez plus bas : *liturgie bilingue.* Mais, les chrétiens de Syrie perdant de plus en plus l'usage du grec, on revint pour la liturgie au dialecte araméen du nord, ou syriaque. C'est le syriaque qui est la langue officielle des Églises de Syrie, unies ou non. Il faut dire, d'ailleurs, que le syriaque à son tour, ayant disparu de l'usage populaire, pour être remplacé par l'arabe, cette dernière langue tend à s'introduire dans la liturgie.

9. *Syro-chaldaïque.* — La langue liturgique des chrétientés de Chaldée, unies et non-unies, est l'ancien dialecte araméen oriental, ou araméen de Babylone. Il garde particulièrement le nom de syro-chaldaïque, qu'on donne aussi en général aux trois formes de l'araméen.

10. *Autres langues modernes.* — « Les missions russes ont largement appliqué le principe de célébrer dans la langue des fidèles. C'est ainsi qu'elles emploient l'esthonien, le letton et l'allemand dans les provinces baltiques, l'esquimau et les dialectes indiens dans l'Alaska et les territoires environnants, le chinois et le japonais en Chine et au Japon, enfin l'anglais dans certains centres des États-Unis. » Janin, *Les Églises orientales et les Rites orientaux*, p. 24.

V. Les langues vulgaires et la liturgie. — Quand les saints Cyrille et Méthode vinrent rendre compte à Rome de leur apostolat chez les Slaves, ils furent attaqués pour l'emploi qu'ils faisaient du slave dans la liturgie. Hadrien II couvrit leur initiative. Plus tard, l'Église de Rome a toujours respecté les traditions orientales concernant l'emploi des langues. Mais, en même temps, elle a maintenu le latin comme langue liturgique, non seulement pour les Églises d'Occident, mais aussi pour les chrétientés nouvelles formées par les missionnaires latins.

Que de ce chef l'apostolat catholique ait à vaincre une difficulté de plus, c'est ce qu'on ne saurait sérieusement contester. Comment donc se justifie cette prescription de l'Église?

Dom Guéranger semble en chercher la principale raison dans la volonté de rendre la liturgie mystérieuse pour les fidèles. Il s'appuie sur certains documents officiels, et notamment sur la condamnation de traductions en langue vulgaire de livres liturgiques. *Institutions liturgiques*, *passim*; notamment t. II, c. XVII. Nous estimons que, si on tient compte des circonstances, les documents cités par Guéranger n'ont pas une portée générale et définitive. Et avec de nombreux liturgistes nous pensons que la connaissance vraie de la liturgie seule peut en enfanter l'amour, et n'en diminuera pas le respect.

L'Église, croyons-nous, tient à garder le latin pour d'autres raisons. Par esprit conservateur, sans doute, et amour de l'antiquité vénérable. Et encore parce que le latin rattache à Rome. Mais aussi par souci de garder intacte la tradition liturgique. Et enfin pour mieux assurer l'unité dans le rayonnement catholique.

Que les formules latines gardent plus aisément intacte la tradition liturgique, c'est ce qui est évident. Car, comme l'histoire le montre, ou bien les liturgies en langue vulgaire ne suivent pas le développement de la langue, et alors à quoi bon user de la langue vulgaire : comprendrions-nous mieux la liturgie si, au lieu de parler latin, elle parlait la langue de la Chanson de Roland? ou bien la langue liturgique suit l'évolution de la langue vulgaire et alors c'est la variation perpétuelle avec tous ses inconvénients.

Les formules latines nous font donc prier comme ont prié nos pères, et comment ne pas s'attacher davantage à des textes qui ont passé sur les lèvres de tant de saints? Et cette même unité qu'elle maintient dans le temps, la liturgie en langue latine la fait rayonner dans l'espace. La multiplicité des langues liturgiques en Orient résulta pour une part des divisions politiques et religieuses des Églises orientales; mais à son tour la diversité des langues accentua ces divisions. C'est que la loi de la prière est aussi la loi de la croyance. L'unité de la langue liturgique, en gardant l'unité de la prière, garde en même temps l'unité de la foi.

Quant à l'inconvénient résultant pour le peuple chrétien de l'emploi dans la liturgie d'une langue qu'il ne comprend pas, de bonnes traductions le peuvent pallier dans une large mesure. On sait d'ailleurs que la langue vulgaire s'est avancée jusqu'au seuil de la liturgie avec les cantiques, les prières du prône. Certains actes liturgiques même se célèbrent en français, notamment un sacrement : le mariage. Et on ne trouvera pas mauvais que la profession de foi baptismale se fasse dans la langue du candidat ou du parrain, s'ils ne savent pas le latin. On pourrait s'appuyer au besoin sur les exemples illustres que nous allons citer.

VI. Liturgies bilingues. — Le célèbre récit que fit Éthérie de son voyage à Jérusalem dans la *Peregrinatio* contient un passage assez curieux sur les langues liturgiques en usage dans la Ville sainte, au moins pour les catéchèses préparatoires au baptême. La pèlerine vient de raconter ces catéchèses; elle ajoute :

> Et parce que en cette province une part du peuple sait le grec et le syrien, une autre part le grec, une autre part le syrien seulement; ainsi parce que l'évêque, bien qu'il sache le syrien, cependant toujours parle grec et jamais syrien; ainsi donc se tient toujours un prêtre, qui, l'évêque parlant grec, interprète en syrien, afin que tous entendent ce qui est exposé. Les leçons aussi, toutes celles qu'on lit dans l'église, parce qu'on doit les dire en grec, toujours se tient qui les interprète en syrien, à cause du peuple, pour que toujours ils comprennent. Et tous ceux ici qui sont latins, c'est-à-dire qui ne savent ni le grec ni le syrien, pour qu'ils ne soient pas contristés, à eux aussi on traduit, car il y a d'autres frères et sœurs gréco-latins, qui leur traduisent en latin.

Rome connut ce bilinguisme liturgique : le sacramentaire gélasien recommande de savoir en quelle langue les compétents doivent professer le symbole, si c'est en grec ou en latin, afin que la *tradition* et la *reddition* du symbole se fassent dans la langue de chaque candidat. Aujourd'hui encore, vestige de ce temps où l'Église romaine parlait à la fois grec et latin, et tout ensemble symbole d'unité, les lectures de l'épître et de l'évangile, à la messe célébrée solennellement par le pape, se font en grec et en latin.

— Pour la bibliographie, voyez l'article Liturgistes.

Pierre Paris.

3. LITURGIQUES (Livres). — Nous étudions sous ce titre les livres anciens ou actuels de la liturgie latine. Pour les livres anciens, nous nous bornons à ceux de l'ancienne liturgie romaine et de l'ancienne liturgie gallicane : nous les citons assez souvent dans les divers articles liturgiques, il convenait donc de les faire connaître. D'où la division suivante de l'article : I. Livres de l'ancienne liturgie latine : les livres liturgiques romains, les livres liturgiques gallicans. II. Les livres de la liturgie romaine actuelle : Bréviaire, Cérémonial des évêques, Lectionnaires, Martyrologe, Missel, Pontifical, Rituel, Livres paroissiaux.

I. Livres de l'ancienne liturgie latine. — 1° *Les livres liturgiques romains.* — 1. *Le sacramentaire léonien.* On appelle sacramentaire, *sacramentorium, sacramentarium,* ou encore, *liber sacramentorum,* un livre liturgique qui donne la partie du célébrant pour la messe et pour quelques autres fonctions liturgiques : administration du baptême, confirmation, ordination, etc.

Le plus ancien sacramentaire romain que nous possédions, est le *sacramentaire léonien.* Il fut édité pour la première fois par Joseph Bianchini, à Rome, en 1735, au t. IV de son édition des œuvres d'Anastase le Bibliothécaire. Nouvelle édition par les frères Ballerini, dans les œuvres de saint Léon, *Sancti Leonis Magni opera omnia,* Venise, 1755. C'est l'édition que reproduit Migne, *P. L.* t. LV. Édition plus soignée de Feltoe, *Sacramentarium Leonianum,* Cambridge, 1896. Toutes ces éditions reposent sur un manuscrit de la bibliothèque du chapitre de Vérone.

Ce sacramentaire porte le nom de saint Léon; mais il serait bien difficile d'indiquer un rapport certain entre lui et ce pape. Ce livre n'est pas un recueil officiel; il a dû être composé par quelque clerc de la première moitié du VI^e^ siècle. Il peut contenir des formules composées par saint Léon; il en contient de moins anciennes.

Le sacramentaire dit léonien contient les fêtes d'avril à décembre, fêtes du temps et fêtes de saints; les textes de l'ordination des diacres, des prêtres, des évêques; la consécration des vierges, des messes des morts. Tous ces textes en font un document précieux pour la connaissance des origines liturgiques. Malheureusement, la disparition des premières pages du manuscrit nous a privés des fêtes des trois premiers mois, et surtout des textes que sans doute contenait le sacramentaire pour l'ordinaire de la messe et les cérémonies du baptême.

2. *La sacramentaire gélasien.* Le sacramentaire dit gélasien, dont le texte est représenté par d'assez nombreux manuscrits, a été édité plusieurs fois, d'après différents manuscrits : par le cardinal Tommasi : *Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores,* Rome, 1680, édition reproduite par Muratori, puis par Migne, *P. L.*, t. LXXIV; Wilson, *The gelasian sacramentary,* Oxford, 1894; dom Mohlberg, *Das frankische sacramentarium gelasianum,* d'après le manuscrit de Saint-Gall, Munster, 1918; dom Cagin, *Le sacramentaire gélasien d'Angoulême,* Angoulême, 1920.

Le gélasien est dans son fond un livre officiel romain qui a reçu de nombreuses additions. Il est difficile d'assigner une date de composition au texte primitif, et tout d'abord de distinguer le fond des additions postérieures. Quoi qu'il en soit du texte primitif, il est intéressant de noter l'état liturgique que représentent les manuscrits. Celui du Vatican, édition Tommasi, contient les quatre grandes fêtes de la sainte Vierge, et ne contient pas les oraisons pour les processions instituées par Sergius (687-701) : nous avons dans ce texte une situation liturgique antérieure à la fin du VII^e^ siècle.

Outre un canon de la messe, le nôtre, les oraisons et préfaces du temps et des fêtes, le sacramentaire gélasien contient la consécration des saintes huiles, un rituel très complet du baptême, de la dédicace, la consécration des vierges, les formules des ordinations.

3. *Le sacramentaire grégorien.* Une lettre du pape Hadrien I^er^ à Charlemagne annonce l'envoi d'un sacramentaire qu'Hadrien attribue à son prédécesseur le divin Grégoire, *sancto prædecessori nostro deifluo Gregorio papa.* Ce *deiflŭus Gregorius* ne peut être que saint Grégoire I^er^.

Nous possédons d'assez nombreux manuscrits de ce sacramentaire que nous rangerons, pour la commodité de l'exposé, seulement en deux classes. Certains manuscrits représentent le sacramentaire envoyé par Hadrien avec de nombreuses additions, dues à Alcuin dans leur forme primitive. L'édition du sacramentaire grégorien par dom Ménard, reproduite par *P. L.*, t. LXXVIII, suit cette classe de manuscrits : c'est le grégorien, remanié et complété pour l'usage de l'empire franc. D'autres manuscrits reproduisent plus fidèlement et sans addition l'exemplaire type qui avait été déposé dans la bibliothèque royale d'Aix-la-Chapelle. On peut admettre que le manuscrit de Cambrai, édité par Lietzmann, *Das sacramentarium gregorianum nach dem Aachner Urexemplar,* Munster, 1921, se rapproche en effet de bien près de l'exemplaire type.

L'expression : *sacramentaire grégorien d'Hadrien* nous paraîtrait résumer assez exactement l'état civil de ce texte fameux. Les manuscrits portent en tête cette mention conforme à la lettre d'envoi, *In nomine Domini incipit sacramentorium de circulo anni expositum a sancto Gregorio papa romano editum.* Il est difficile de ne pas recevoir ce témoignage et celui de la lettre d'Hadrien, que corroborent au surplus maints détails bien connus des liturgistes. Il doit y avoir un lien entre saint Grégoire et ce sacramentaire. D'autre part, il est bien certain qu'Hadrien n'envoyait pas à Charlemagne le sacramentaire grégorien tel qu'il existait du temps de saint Grégoire. Le nom de sacramentaire grégorien indique donc l'origine première; la mention d'Hadrien date le départ de Rome du manuscrit type.

Le sacramentaire grégorien, édition Lietzmann, contient la rapide mention des chants, prières et lectures de la messe jusqu'à l'*oratio super oblatam* (notre secrète); le texte du canon jusqu'à l'*Agnus Dei;* les prières d'ordination; les messes du temps et des fêtes; la bénédiction des huiles; les rites du baptême; la messe de mariage avec la bénédiction nuptiale; des messes des morts. Bien entendu, le sacramentaire ne contient pour toutes ces fonctions que la partie de l'officiant.

4. *L'antiphonaire grégorien.* Jean Diacre, écrivant au IX^e^ sècle la vie de saint Grégoire le Grand, nous dit qu'il composa, « dans l'intérêt des chantres, un recueil appelé antiphonaire, qui est d'une très grande utilité. » On peut, en somme, se fier à cette affirmation de Jean Diacre : saint Grégoire est l'auteur d'un antiphonaire. Par ce mot, suivant le sens primitif du mot *antiphone* (Voir Antienne), il faut entendre un recueil qui contient le texte, non seulement de ce que nous appelons antiennes, mais aussi des psaumes que l'antienne annonçait. L'antiphonaire grégorien n'est pas l'antiphonaire de l'office, mais l'antiphonaire de la messe; il contient donc introïts, graduels, versets d'alleluia, offertoires, communions. Édition des Bénédictins, d'après Pamelius et Gussanville : *Sancti Gregorii magni Liber antiphonarius,* dans l'édition bénédictine des œuvres de saint Grégoire, Paris, 1705; reproduit dans Migne, *P. L.*, t. LXXVIII. Les manuscrits sur lesquels fut faite cette édition ne reproduisent, comme on le le pense bien, l'œuvre de saint Grégoire qu'avec plus d'une addition.

5. *Les Ordines Romani.* On appelle *Ordo,* en général, un livre qui enseigne la manière d'accomplir une cérémonie liturgique, la messe ou quelque autre fonction : baptême, ordination. Mabillon édita, dans son *Musæum Italicum,* t. II, une série de seize *Ordines Romani,* dont les plus anciens représentent l'usage romain du VII^e^ ou du VIII^e^ siècle, les plus récents l'usage du XV^e^. L'*ordo II* et l'*ordo V* sont des livres romains accommodés à l'usage gallican. L'édition de Mabillon est reproduite dans Migne, *P. L.*, t. LXXVIII.

Duchesne a édité, en appendice aux *Origines du*

culte chrétien, les *Ordines romani* du manuscrit de Saint-Amand, rédigés vers l'an 800.

Un disciple de Duchesne, le P. Michel Andrieu, a commencé, dans la *Revue des Sciences religieuses* de l'Université de Strasbourg, une série d'études sur les *Ordines romani;* il a publié des fragments inédits, et promis une édition nouvelle de ces *Ordines*, si précieux pour l'histoire de la liturgie.

2° *Les livres liturgiques gallicans.* — Des six livres liturgiques gallicans que nous allons mentionner, les quatre premiers furent édités pour la première fois par Mabillon : *De liturgia gallicana libri tres.* Cette édition est reproduite dans *P. L.*, t. LXXII. Nous suivons dans cette petite étude l'ordre suivi par Mabillon.

1. *Lectionnaire de Luxeuil.* C'est un manuscrit du VII^e^ siècle, ayant appartenu à l'abbaye de Luxeuil. Mabillon l'appelle *Antiquissimum lectionarium gallicanum.* Et c'est en effet le plus ancien témoin connu de l'usage gallican.

Il contient les leçons de la messe, *legenda*, pour un certain nombre de fêtes du temps et de fêtes de saints, entre autres la fête particulière de sainte Geneviève. Ces leçons, pour chaque messe, sont au nombre de trois : le *Prophète*, emprunté à l'Ancien Testament, l'épître et l'évangile. La leçon prophétique est parfois remplacée par une lecture de *Passion* des martyrs.

Le lectionnaire de Luxeuil est un livre purement gallican.

2. *Missale gothicum.* C'est un texte de la fin du VII^e^ siècle. Au milieu de formules presque toutes gallicanes, il contient quelques textes romains. Le nom de gothique, provenant d'une note écrite au XV^e^ siècle sur le manuscrit, ne répond à aucune particularité d'origine. Le *Missale gothicum* est un livre gallican, rédigé vers 700, probablement pour l'Église d'Autun.

Il faudrait appeler ce livre plutôt sacramentaire que missel; ce n'est pas un missel au sens que nous allons définir plus bas; c'est un sacramentaire : il ne contient, pour la messe, que la partie de l'officiant, et il contient autre chose que la messe. On y trouve : une série de messes de type gallican, pour le temps et les fêtes des saints; des messes de commun pour un et plusieurs martyrs, pour un et plusieurs confesseurs; des messes de dimanche; un rituel complet du baptême.

3. *Missale Francorum.* Le *Missale Francorum* porte en lui-même sa marque d'origine; il dit, dans la préface de la messe pour les rois : *Francorum regni nominis inimicos virtute tuæ compremas majestatis.* C'est un texte qui doit remonter aux environs de l'an 700. Bien qu'il soit d'origine franque, il contient de nombreux morceaux romains et notamment le canon de la messe romaine, avec les noms d'Hilaire et de Martin ajoutés à la liste des saints du *Communicantes.*

On trouve dans le *Missale Francorum :* les textes des ordinations, de saveur très gallicane, la bénédiction des vierges, et des veuves, la consécration de l'autel, et quelques messes, qui sont de composition romaine.

4. *Vetus missale gallicanum.* Ce livre provient d'un manuscrit fort mutilé. Il est mélangé d'éléments romains. Il est surtout intéressant par les fragments qu'il contient de la liturgie gallicane du baptême.

5. *Les messes dites messes de Mone.* Ce livre ne fait pas partie de la collection réunie par Mabillon. Les messes qu'il contient furent publiées par Mone, à Francfort, en 1850, et reproduites par Migne, *P. L.*, t. CXXXVIII. Ce sont des messes des dimanches ou jours ordinaires, plus une messe de saint Germain d'Auxerre, Une de ces messes est en vers; et nous en avons cité un fragment à l'article BAISER DE PAIX. Toutes ces messes sont du plus pur type gallican.

6. *Missel de Bobbio.* Nous donnons ce nom, consacré par l'usage de la plupart des liturgistes contemporains, à un document liturgique découvert par Mabillon dans la bibliothèque du célèbre monastère de Bobbio, en haute Italie. Mabillon le publia dans son *Musæum Italicum*, sous ce titre : *Sacramentarium gallicanum, seu Liber Sacramentorum Ecclesiæ Gallicanæ.* Reproduit dans Migne, *P. L.*, t. LXXII, col. 447. (Par une erreur assez singulière, l'édition de Migne attribue à Muratori la première édition de ce livre, et la préface même de Mabillon.)

Ce livre, rédigé sans doute au début du VIII^e^ siècle, est fort intéressant. D'abord c'est un missel, et le premier connu : aux prières du célébrant il joint le lectionnaire. De plus, ce missel, pour la plus grande partie gallican, donne dès sa première page une *missa romensis cottidiana* qui contient le canon romain de la messe.

II. LES LIVRES DE LA LITURGIE ROMAINE ACTUELLE. — 1° *Le Bréviaire.* Voir ce mot.

2° *Le Cérémonial des évêques.* — Le Cérémonial des évêques règle la plupart des fonctions liturgiques auxquelles président ou assistent les évêques. Nous en donnerons une idée par un rapide sommaire :

Livre premier : Des évêques élus et de leur première entrée en leur diocèse; de l'usage du baldaquin, du pallium, de la mitre et de la crosse; des officiers qui assistent l'évêque; du synode provincial et diocésain.

Livre second : Des vêpres pontificales, des matines et des laudes, de la messe pontificale; règles pour les diverses fêtes; de l'anniversaire de la consécration ; de l'anniversaire du dernier évêque défunt.

Livre troisième : De l'entrée et de la réception du gouverneur ou vice-légat dans sa province ou sa cité; de ses rapports avec l'évêque ou l'archevêque.

On voit que ce dernier livre règle des questions qui ressortissent plutôt à ce que nous appellerions aujourd'hui le protocole; mais c'est un protocole pénétré de liturgie : on y règle l'accès des hauts personnages à l'église.

L'édition du *Cérémonial des Évêques* actuellement en vigueur est celle de Benoît XIV; on trouve en tête les constitutions pontificales des papes précédents qui avaient préparé ou refondu ce cérémonial.

3° *Lectionnaires.* — Nous avons parlé plus haut des anciens lectionnaires, et nous avions dit déjà, à l'article LEÇONS, quels services ils peuvent rendre pour l'histoire de la liturgie. Il existe encore aujourd'hui des lectionnaires, livres spéciaux qui contiennent les leçons, les épîtres et les évangiles des différentes messes de l'année. On s'en sert surtout aux messes solennelles, pour les lectures que doivent faire le diacre et le sous-diacre.

4° *Le Martyrologe.* Voir ce mot.

5° *Le Missel.*—Nous avons vu qu'il fallait à l'origine, pour célébrer la messe, plusieurs livres : le sacramentaire pour la partie du célébrant; l'antiphonaire pour les chants; le lectionnaire ou parfois ses subdivisions, épistolaire et évangéliaire, pour les lectures; ajoutez l'*ordo* pour diriger les cérémonies, car les autres livres ne contiennent pas, sinon très sommairement, ce que nous appelons les rubriques. D'après ce rituel primitif, chacun, suivant son livre, fait sa partie : le prêtre qui célèbre, qui dit les oraisons et la grande prière eucharistique, ne lit pas seul, tout bas, ce que la schola chante ou le lecteur lit tout haut : il écoute chants et lectures.

Ce fut peut-être pour les messes basses, où le prêtre n'est plus assisté d'officiers nombreux, qu'on songea à réunir en un seul volume les morceaux répartis entre plusieurs livres : il le fallait, si on voulait ne pas réduire la messe basse à la seule partie du prêtre. Nous avons vu, à la fin du VII^e^ ou au début du VIII^e^ siècle, le missel romano-gallican de Bobbio représenter un essai de ce genre : à la partie du prêtre sont réunies les lectures.

Aux lectures on joindra encore les chants; on ajoutera les rubriques qui doivent guider le prêtre dans la célébration, et ainsi on obtiendra le missel au sens où nous l'entendons aujourd'hui.

Le missel romain actuellement en usage est celui qui fut *restitué* par Pie V en vertu des décrets du concile de Trente : *Missale romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, S. Pii V pontificis maximi jussu editum.* Il a été revu plusieurs fois et en dernier lieu sous Pie X.

Nous n'avons pas ici à entrer dans une étude détaillée du missel romain, puisque nous en considérons les diverses parties dans maint article. Nous rappellerons le mot d'un grand écrivain de ce temps sur la « merveille du missel ». Si un penseur et un écrivain qui, malheureusement, n'apprécie le missel que du dehors en parle de la sorte, que dirons-nous, nous à qui il est donné de le pénétrer du dedans?

6° *Le Pontifical.* — Nous avons vu que les sacramentaires, outre les prières de la messe propres au célébrant, contenaient de nombreux rites consécratoires. Tandis que les prières du célébrant se combinaient avec d'autres livres pour former le missel, l'autre partie du sacramentaire s'unissant à certaines parties des *Ordines*, donnai naissance au Pontifical. Le Pontifical est donc le livre des consécrations; c'est le livre de l'évêque; car les consécrations sont primitivement presque toutes accomplies par l'évêque, et bien que plusieurs aient été dans la suite déléguées à des prêtres, la plupart et les plus importantes demeurent réservées.

Dès le VIII^e^ siècle, nous voyons Egbert, archevêque d'York de 732 à 766, colliger un Pontifical. Voir LITURGISTES. Les livres de ce genre furent nombreux au Moyen Age. Le plus célèbre de ces Pontificaux est celui de Durand de Mende. Il devait inspirer l'édition officielle du Pontifical romain donnée en 1485 par Patrizi. Durand avait inséré dans son Pontifical, pour la consécration de l'évêque, deux clauses importantes : le consécrateur devait exiger de l'élu, avant de le sacrer, des lettres du pape; l'élu devait promettre la visite *ad limina*. En préparant l'insertion définitive de ces deux clauses dans le Pontifical romain, Durand a exercé influence non seulement sur la liturgie, mais sur le droit canon même, en un de ses points les plus importants.

L'édition actuelle du Pontifical romain est celle de Benoît XIV, reprenant l'œuvre de plusieurs papes : *Pontificale romanum summorum pontificum jussu editum, et a Benedicto XIV, Pont. Max. recognitum et castigatum.*

Le Pontifical contient : 1. Des consécrations et bénédictions de personnes : baptême donné par l'évêque, confirmation, ordinations, consécration de l'évêque, consécration des vierges; bénédiction de l'abbé et de l'abbesse.

2. Des consécrations et bénédictions de choses : consécration de l'église et de l'autel, consécration des saintes huiles le jeudi saint, consécration de la patène et du calice; bénédiction du cimetière; bénédiction solennelle des croix, images et statues; bénédiction des cloches, etc.

3. Des fonctions diverses : réception de l'évêque, ordre pour la célébration du synode, imposition du pallium, réconciliation de l'église et du cimetière.

4. D'autres fonctions, rarement en usage aujourd'hui ou même tombées tout à fait en désuétude: bénédiction et couronnement du roi et de la reine; création du chevalier; création du chevalier d'un ordre religieux militaire; bénédiction et imposition de la croix à ceux qui partent pour la croisade *in recuperationem Terræ sanctæ*, pour reconquérir la Terre sainte; expulsion des pénitents au mercredi des cendres réconciliation des pénitents le jeudi saint; dégradation de l'évêque et du prêtre.

Nous n'avons pas craint de prolonger un peu une analyse qui reste d'ailleurs nécessairement sommaire. Rien que l'énumération de ces fonctions est suggestive. Que dire de la lecture des textes! Textes et rites évoquent toute l'histoire de la chrétienté.

7° *Le Rituel.* — Le Rituel romain est pour le prêtre ce que le Pontifical est pour l'évêque. Il contient les fonctions liturgiques que le prêtre doit accomplir en dehors de la messe : administration du baptême, de la pénitence, de l'extrême-onction; confirmation donnée par le prêtre spécialement délégué; assistance authentique au mariage; bénédictions diverses.

Le Rituel, comme le Pontifical, est un démembrement des livres liturgiques antiques. Nous avons dit que les plus anciens sacramentaires contiennent les textes et les cérémonies du baptême; textes et cérémonies sont passés au Pontifical pour l'évêque, au Rituel pour le prêtre. Le *Missel de Bobbio*, dont nous venons de parler, présente en appendice un rituel des bénédictions : bénédiction du sel et de l'eau; bénédiction de la maison, du puits; bénédiction des fruits, de la table, de l'huile, bénédiction nuptiale. Le Rituel devait s'enrichir au cours des âges de nombreuses bénédictions.

L'édition actuelle du Rituel romain est celle que prépara Paul V, et qu'il publia par la lettre *Apostolicæ Sedis*, du 17 juin 1614. Cette édition, revue sous Benoît XIV et sous Pie X, vient d'être mise au point et rendue conforme au nouveau code de droit canon.

Nous n'avons pas à nous étendre sur le Rituel. Voir ce qui concerne les divers sacrements et l'art. BÉNÉDICTIONS.

8° *Livres paroissiaux.* — Le Rituel prévoit qu'on doit tenir dans chaque paroisse des registres de baptême et de mariage, et un registre des défunts; de plus un registre des confirmations dans les paroisses où l'évêque confirme.

Le Rituel prescrit de même la tenue du livre de l'état des âmes, *Liber status animarum*. C'est un livre où le clergé paroissial tient à jour la liste des paroissiens avec indication de leur situation spirituelle, pour autant que cette situation est apparente. Le *Liber status animarum* est sans doute difficile à tenir; le tenir cependant, sous une forme quelconque, tenir tout au moins le registre des chefs de famille fournit des indications permanentes précieuses pour le clergé et qui peuvent utilement exciter et guider son zèle.

Il suffira d'indiquer, pour la bibliographie, le livre de Duchesne, *Origines du culte chrétien*, et les articles suivants du *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.* : Cabrol, *Gélasien* (*le sacramentaire*), *Grégorien* (*le sacramentaire*); Leclercq, *Antiphonaire*, *Gothicum* (*missale*); Wilmart, *Bobbio* (*le missel de*). Voyez aussi, dans le présent Dictionnaire, l'art. LITURGISTES.

Pierre PARIS.

LITURGISTES. — Nous ne prétendons pas dresser, sous ce titre, une liste complète des auteurs qui se sont occupés de liturgie. Retenant seulement les principaux, nous donnerons sur chacun d'eux des renseignements succincts. Nous adoptons un ordre à la fois chronologique et logique : I. Témoins de la liturgie primitive. II. Liturgistes carolingiens. III. Le Moyen Age; liturgistes symbolistes. IV. Historiens de la liturgie. V. Les liturgistes latins et la liturgie grecque. VI. Liturgistes du XIX^e^ et du XX^e^ siècles. VII. Liturgistes canonistes.

I. TÉMOINS DE LA LITURGIE PRIMITIVE. — Nous groupons ici sous ce nom les Pères et les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles à qui nous devons les plus importants renseignements sur la liturgie primitive.

On trouve, semble-t-il, un écho de cette liturgie dans la célèbre *Épître aux Corinthiens* reconnue pour l'œuvre du pape Clément Ier. Les épîtres de saint Ignace d'Antioche contiennent d'assez nombreuses allusions liturgiques; elles affirment très nettement, entre autres choses, la nécessité de ne participer qu'à l'eucharistie présidée par l'évêque ou son délégué. On rencontre dans la *Doctrine des douze apôtres* une instruction liturgique sur le baptême et l'eucharistie. Mais il faut descendre jusqu'à saint Justin (mort vers 165) pour trouver, dans la première Apologie, une description un peu complète de la célébration eucharistique. — Tous ces textes ont paru dans la petite collection *Textes et documents* d'Hemmer et Lejay.

De nombreux usages liturgiques sont mentionnés dans les œuvres de Tertullien et de saint Cyprien. Signalons en particulier le *De baptismo*, de Tertullien.

Le célèbre docteur romain Hippolyte, qui devait, après une vie tourmentée, mourir exilé en Sardaigne et être honoré comme martyr, avait composé entre autres nombreux ouvrages une *Tradition apostolique*. Le texte grec est perdu, et les versions diverses qui restent ont subi des retouches; nous trouvons pourtant dans ces versions de très précieux renseignements sur l'état de la liturgie au IIIe siècle : descriptions et textes de l'ordination, de la messe, du baptême. — Les fragments liturgiques les plus importants de la *Tradition* d'Hippolyte ont été reproduits par Duchesne dans les *Origines du culte chrétien*, Appendices.

Les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem, prononcées sans doute en 348, nous renseignent non seulement sur le symbole qu'elles commentent article par article, mais aussi sur la préparation au baptême; les cinq dernières, nommées catéchèses *mystagogiques*, ou catéchèses d'introduction aux mystères, nous décrivent les trois sacrements de l'initiation : baptême, confirmation, eucharistie. *P. G.*, t. XXXIII.

Un contemporain de saint Cyrille, Sérapion, évêque de Thmuis en Égypte, l'ami d'Athanase et son suppléant dans le gouvernement de l'Église d'Alexandrie, avait composé ou recueilli un eucologe comprenant trente prières. Ces prières se rapportent à la liturgie de la messe, au baptême et à la confirmation, à l'ordination, à l'huile des infirmes, aux funérailles. La découverte récente de ce recueil, longtemps perdu, a jeté une vive lumière sur la liturgie du IVe siècle. Texte : *Eucologe de Sérapion*, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. II. Voyez plusieurs fragments cités dans ce dictionnaire, art. Huiles, Messe, Morts.

La découverte de la *Pérégrination d'Éthérie*, récit du pèlerinage que fit à Jérusalem une grande dame chrétienne vers la fin du IVe siècle, nous a valu des détails très curieux sur la liturgie en usage à cette époque dans la Ville sainte. La *Pérégrination* a été publiée à Rome, deux fois, en des recueils différents, en 1887 et 1888; puis dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXIX. Fragments liturgiques en appendice aux *Origines du culte chrétien*, de Duchesne.

A la fin du IVe ou au début du Ve siècle, un auteur qui écrivait en Syrie a composé sous le nom de *Constitutions des saints apôtres par Clément*, un vaste recueil de documents disciplinaires et liturgiques. Le livre VIII de ce recueil contient une longue liturgie des ordinations et de l'eucharistie. Sous le nom de *Constitutions apostoliques*, ce recueil connut un grand succès. *P. G.*, t. I, et Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. I.

Sur la liturgie de la même époque, en Occident, nous avons de nombreux et très intéressants renseignements fragmentaires dans les œuvres de saint Ambroise, de saint Augustin, dans les lettres d'Innocent Ier, etc. On peut citer notamment le *De mysteriis* de saint Ambroise, le *De sacramentis* longtemps attribué au même Père et qui est d'un auteur inconnu. Mais nous ne possédons pas, pour l'Occident, de texte liturgique complet de la messe, comme ceux que l'*Eucologe* de Sérapion et les *Constitutions apostoliques* nous offrent pour l'Orient.

Nous avons étudié, à l'article Liturgiques (Livres), les anciens livres de la liturgie romaine et des autres liturgies de l'Occident qui nous sont parvenus. En dehors de ces livres, signalons ici, parmi les témoins intéressants de la liturgie romaine, tout d'abord le *Liber Pontificalis*. Ce recueil de notices sur les papes, commencé au début du VIe siècle et continué par une suite de chroniqueurs, abonde en détails de grand prix. L'admirable édition donnée par Duchesne est une source où puisent tous les historiens de la liturgie. Nous avions déjà marqué, à l'article Bréviaire, l'importance de la *Règle* de saint Benoît pour l'histoire de l'office. Les *Sermons* de saint Léon, les *Homélies* et plusieurs lettres de saint Grégoire, notamment une lettre de 598 à Jean de Syracuse peuvent servir à commenter les anciens textes de la liturgie romaine.

Les écrits de Grégoire de Tours, avec le recueil des conciles mérovingiens, nous rendent un service analogue pour la liturgie gallicane. Un petit opuscule connu sous le nom d'*Exposition de la liturgie gallicane*, *P. L.*, t. LXXII, contient un exposé complet de la liturgie de la messe. Cet opuscule était communément attribué à saint Germain de Paris; un article décisif de dom Wilmart, *Germain de Paris*, dans le *Dict. d'archéol. et de lit.* a montré que l'Exposition était plus récente.

Le *De Ecclesiasticis officiis*, de saint Isidore de Séville, éclaire l'histoire de l'ancienne liturgie des Églises d'Espagne.

II. Liturgistes carolingiens. — L'époque carolingienne présente un grand intérêt dans l'histoire de la liturgie. La vieille messe gallicane disparaît, la messe romaine s'impose dans les Gaules et ainsi commence à se réaliser l'unité liturgique de l'Occident. Mais de nombreux usages gallicans se conservent en France et dans l'empire carolingien, passent les Alpes, gagnent Rome et ainsi se forme un usage romano-gallican destiné à se fixer. Les liturgistes carolingiens se trouvent donc placés à un point d'élection dans l'histoire de la liturgie; ils n'écrivent pas seulement cette histoire, ils contribuent à la faire.

Chrodegang, évêque de Metz, mort en 766, a touché plusieurs points de liturgie dans sa *Regula canonicorum*, *P. L.*, t. LXXXIX, règle que nos temps trouveraient bien austère.

Egbert, archevêque d'York de 732 à 766, fort zélé pour la liturgie, est l'auteur de *Canons* et d'un *Pénitentiel*, *P. L.*, t. LXXXIX, et surtout d'un *Pontifical*, un des plus anciens livres de ce genre. Extraits dans Martène, *De ritibus Ecclesiæ universæ*, t. II, p. 214; texte publié dans les *Monumenta ritualia Ecclesiæ Anglicanæ*, Oxford, 1882, t. II.

Auprès de sa cathédrale, Egbert avait fondé une école dont l'élève le plus célèbre fut le diacre Alcuin (735-804). On a pu dire d'Alcuin qu'il avait été le ministre de l'instruction publique et des cultes de Charlemagne. Il adapta à l'usage français les livres romains. C'est une adaptation de ce genre que présente son *Liber Sacramentorum*. Il a disserté sur la raison d'être de la Septuagésime dans le *De ratione Septuagesimæ*. Œuvres, *P. L.*, t. C, CI.

Alcuin eut des élèves; le plus illustre d'entre eux fut Amalaire, prêtre messin, puis chorévêque, enfin évêque de Trèves en 811, mort en 850. Amalaire est un écrivain spécialisé dans les questions liturgiques. Il publia un *Traité sur les cérémonies du baptême*; une description de la messe romaine, *Eclogæ de officio missæ;* une sorte d'encyclopédie liturgique, le *De*

officiis ecclesiasticis; un travail sur l'office composé par lui, *De ordine antiphonarii.* Amalaire est le grand liturgiste de son temps, et son influence lui a survécu, puisqu'elle dure encore aujourd'hui : « C'est à lui en grande partie que la liturgie composite, née du compromis entre le romain et le gallican ou antégrégorien, doit son origine. » Dom Morin, *Amalaire,* dans *Dictionnaire de théologie.* Œuvres d'Amalaire, *P. L.*, t. CV.

Signalons ici Agobard de Lyon, auteur de trois opuscules *De divina Psalmodia, De correctione antiphonarii, Liber adversus Amalarium,* où il attaque avec violence l'œuvre liturgique d'Amalaire. Agobard était un conservateur étroit, qui n'acceptait dans la liturgie rien autre chose que les textes scripturaires ; déjà, en ce IXe siècle, un pareil système supprimait bien des morceaux liturgiques, excellents et reçus. La critique d'Agobard échoua justement. *P. L.*, t. CIV.

Walafrid Strabon, moine de Fulda, abbé de Reichenau, mort en 849, est l'auteur d'un traité liturgique intéressant. *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis, P. L.*, t. CXIV. On trouve de plus, au milieu de son œuvre poétique, un court poème, *De singulis festivitatibus anni, ibid.*, col. 1083.

Raban Maur, abbé de Fulda, archevêque de Mayence (vers 775-856). Dans son œuvre considérable, *P. L.*, t. CVII-CXII, les questions liturgiques ne tiennent pas une très grande place. Cependant, il mérite le titre de liturgiste pour son *Liber de sacris ordinibus* et surtout pour les trois livres de *Institutione clericali.*

Notons enfin que nous possédons les réponses d'un certain nombre d'évêques à une consultation de Charlemagne sur le baptême et la manière de l'administrer. Ces réponses apportent une riche contribution à l'histoire si intéressante des cérémonies du baptême.

III. Le Moyen Age; liturgistes symbolistes. — Bernon, abbé de Reichenau, mort en 1048, nous a laissé un traité *De officio missæ, P. L.*, t. CXLII. Il y plaide en faveur du *Gloria in excelsis* qu'il veut qu'on dise à toutes les messes le dimanche et aux fêtes de saints; l'usage était encore discuté. C'est dans ce plaidoyer, et à propos des usages romains, qu'il nous apprend comment l'empereur Henri fit chanter le *Credo* à Rome.

Saint Pierre Damien, cardinal-évêque d'Ostie, mort en 1072, compte, parmi ses *Opuscules, P. L.*, t. CLVII, plusieurs travaux liturgiques intéressants : *De septem horis canonicis;* un petit commentaire du *Dominus vobiscum* où il est aussi traité de quelques autres sujets; une monition *Contra sedentes tempore divini officii :* marchant sur les traces du sévère Chrodegang, Pierre Damien n'admet pas qu'on soit assis durant l'office.

Le moine Udalric de Cluny, mort en 1086, dans ses *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii,* livre si précieux pour l'histoire de son monastère, nous donne également des renseignements liturgiques. *P. L.*, t. CXLIX.

Hildebert, évêque du Mans, puis archevêque de Tours, mort en 1134, n'est pas seulement l'auteur d'un commentaire de la messe en vers, *Versus de mysterio missæ;* son commentaire en prose, *Liber de expositione missæ,* outre quelques précieux détails sur la messe telle qu'il la célébrait, donne du canon une explication littérale, sobre et pieuse, qui pourrait encore édifier aujourd'hui. *P. L.*, t. CLXXI.

Quel que soit le mérite d'Hildebert, les modernes font justement passer au premier rang des liturgistes du Moyen Age Bernold de Constance. On s'accorde aujourd'hui à reconnaître en ce Bernold l'auteur d'un opuscule célèbre, paru vers la fin du XIe siècle, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* ou simplement le *Micrologue. P. L.*, t. CLI. La grande préoccupation de l'auteur est de fixer les textes et les rites *authentiques,* c'est-à-dire conformes à la règle romaine. Muni de cette règle, Bernold passe en revue la messe, les différents temps de l'année liturgique, l'office des dimanches, les Quatre-Temps, un certain nombre de fêtes. Le Micrologue est une petite somme liturgique.

Les liturgistes symbolistes. — Un trait commun se retrouve dans presque tous les liturgistes du Moyen Age : c'est le goût du symbolisme. Ce goût, Amalaire l'avait déjà montré, et beaucoup plus que de raison. Dans la voie ainsi ouverte, le Moyen Age se jeta. Bien peu firent exception, et c'est un des mérites singuliers de l'auteur du *Micrologue* de n'avoir pas du tout suivi le courant. Les autres liturgistes que nous venons de nommer l'ont suivi, toutefois avec modération; le symbolisme n'est pas leur préoccupation principale. Chez les écrivains que nous allons maintenant citer, le symbolisme a pour ainsi dire tout envahi : à tous les rites, à toutes les attitudes du célébrant et de ses ministres, on cherche des significations mystérieuses, et comme on les cherche, on les trouve, car il est toujours loisible d'inventer.

Jean d'Avranches, évêque de cette ville, puis archevêque de Rouen, mort en 1079, avait, étant encore sur le siège d'Avranches, dédié à Maurille, archevêque de Rouen, un traité *De Officiis ecclesiasticis, P. L.*, t. CLVII et édition Delamare, Paris, 1923. Ce traité est un commentaire symbolique qui copie et développe le symbolisme d'Amalaire; mais nous sommes surtout heureux d'y trouver des renseignements sur la liturgie en usage dans les Églises de Normandie à l'époque où vivait l'auteur.

Yves de Chartres (fin du XIe siècle), dans son célèbre *Decretum,* nous fournit aussi quelques renseignements intéressants; ses *Sermons,* malgré des subtilités et des longueurs, retrouvent parfois la sobriété du symbolisme antique. Œuvres, *P. L.*, t. CLXI-CLXII.

Honorius d'Autun (première moitié du XIIe siècle) enthousiasma le Moyen Age par ses ouvrages liturgiques. Dans son *Sacramentarium,* il s'est proposé, dit-il, « d'ouvrir aux ignorants tout le mystère du divin office ». Prologue du *Sacramentarium.* En tête de son célèbre *De gemma animæ,* traité liturgique qu'il composa après un commentaire mystique de l'Écriture, il place une dédicace à ceux qui l'ont poussé à ce travail : « A peine je viens, par la faveur du Christ, de traverser d'une course prospère l'Océan de l'Écriture, à peine ma barque naufrageuse, conduite avec beaucoup de sueur parmi les écueils et les pirates, aborde-t-elle au rivage désiré, et voici de nouveau, habitants de Sion, que vous me jetez dans les flots des pensées; vous ne me laissez le temps ni de refaire mes forces, ni de renouveler l'armement de mon navire. » *P. L.*, t. CLXXII, col. 541. L'ouvrage est digne de ces débuts. On en peut donner une idée par le symbolisme attribué au cierge : « Par la cire du cierge est exprimée l'humanité du Christ, par la mèche sa mortalité, par la lumière sa divinité même. » On trouve des pensées plus simples, quelques-unes même touchantes, dans l'œuvre d'Honorius; mais ce sont ces raffinements qu'il recherche.

Bien qu'il sacrifie lui aussi au symbolisme, Jean Beleth, qui enseignait à l'Université de Paris vers la fin du XIIe siècle, nous a laissé une œuvre plus solide dans son *Rationale divinorum officiorum. P. L.*, t. CCII et en appendice à certaines éditions du *Rational* de Durand de Mende. Nous avons eu l'occasion de signaler, art. Fêtes, fête de *Saint Jean-Baptiste,* un détail historique intéressant que nous tenons de Jean Beleth. Il s'en trouve d'autres dans son œuvre.

On pourrait porter une appréciation semblable sur l'œuvre liturgique du pape Innocent III, *De sacro altaris mysterio. P. L.*, t. CCXVII.

Nous arrivons ainsi au dominicain Guillaume Durand, évêque de Mende à la fin du XIIIe siècle, qui résume tout le Moyen Age dans son *Rationale divinorum officiorum*. Imprimé dès 1459 à Mayence, le *Rational* jouit longtemps d'une grande vogue. Durand exerça encore une influence plus grande par son pontifical resté manuscrit et non publié, mais qui inspira l'édition officielle du *Pontifical romain* donnée en 1485 par Patrizi.

Le courant symboliste devait se perpétuer bien long temps après le Moyen Age. Au XVIIe siècle, M. Olier en sera un représentant dans son *Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse*, 1656, et dans son *Traité des saints ordres*, si riche et si saisissant d'ailleurs pour sa doctrine ascétique. Voir encore le mot SYMBOLISME.

IV. HISTORIENS DE LA LITURGIE. — La fin du XVIe siècle voit réunir, à Anvers, à Cologne, à Rome, plusieurs collections de textes liturgiques. En même temps paraissent nombreux les travaux originaux.

Au commencement du XVIIe siècle, le barnabite Gavanti publie son *Thesaurus sacrorum rituum, sive commentaria in rubricas Missalis et Breviarii*. Le titre ne doit pas donner le change : ce commentaire des rubriques fait preuve d'une érudition considérable. En 1736, Merati réédita avec des notes le *Thesaurus* de Gavanti.

Dom Hugues Ménard, des bénédictins de Saint-Maur, donne à Paris en 1642 son édition du *Liber Sacramentorum sancti Gregorii Magni* ou sacramentaire grégorien, suivi des doctes et précieuses *In S. Gregorii librum sacramentorum notæ*. Reproduit dans *P. L.*, t. LXXVIII.

L'oratorien Jean Morin fait paraître en 1651 et 1655 son *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ* et son *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, ouvrages d'une singulière érudition, aux vues originales et hardies.

En 1671, à Rome, le cardinal Jean Bona, cistercien, publie deux livres *Rerum liturgicarum*, il avait déjà donné, en 1653, un livre *Psallentis Ecclesiæ harmonia* appelé plus tard *De divina psalmodia*. Bona est un grand liturgiste, et aussi pieux que savant. *Bona opera omnia*, 1 vol. in-folio, Anvers, 1694. En 1747, à Turin, le cistercien Robert Sala rééditera avec des notes le *Rerum liturgicarum*.

Dom Jean Mabillon, bénédictin de Saint-Maur, l'illustre historien des saints de son ordre, apporte en même temps une contribution des plus précieuses à l'histoire de la liturgie, en publiant avec des introductions et des notes savantes les anciens sacramentaires gallicans et les *Ordines romani*. *De liturgia gallicana libri tres*, 1674, reproduit dans *P. L.*, t. LXXII; *Musæum Italicum*, dont le second volume contient les *Ordines romani* reproduits dans *P. L.*, t. LXXVIII.

Le bienheureux cardinal Joseph-Marie Tommasi, théatin, publie: *Codices sacramentorum nongentis annis vetustiores*, Rome, 1680, et des responsoriaux et antiphonaires anciens de l'Église romaine.

Dom Edmond Martène, bénédictin de Saint-Maur, après une vie consacrée à l'étude de la liturgie, réunit ses travaux en un grand ouvrage, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*. Rouen, 1702; réédition, Venise, 1738. C'est une vraie somme liturgique.

Le docteur de Sorbonne Jean Grancolas donne en français un *Traité de l'antiquité des cérémonies des sacrements*, Paris, 1692, et une série d'études sur les anciennes liturgies, auxquelles on pourrait seulement reprocher d'aimer le passé non seulement pour lui-même, mais un peu trop contre le présent.

Il faut signaler ici les ouvrages de dom Claude de Vert, trésorier de Cluny, et surtout son *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Église*, réaction contre le symbolisme dans le sens de l'explication historique, mais réaction outrée, inquiétante au point de vue doctrinal.

Beaucoup plus sûr est l'ouvrage longtemps classique de l'oratorien Pierre Lebrun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et cérémonies de la messe*, Paris, 1716 à 1726. Plusieurs réimpressions.

Joseph Bianchini édite, en 1735, le sacramentaire dit léonien, d'après le manuscrit de Vérone; reproduction dans *P. L.*, t. LV. — Muratori publie, en 1748, à Venise, la *Liturgia romana vetus, tria sacramentaria complectens;* Migne, *P. L.*, t. LXXIV, reproduit d'après cette édition la sacramentaire gélasien, que Muratori lui-même avait emprunté à l'édition de Tommasi, Rome, 1680. — Le jésuite Lesley édite en 1755, à Rome, le *Missale mixtum*, dit mozarabe. Reproduit dans *P. L.*, t. LXXXV.

On sait que la liturgie a tenu une place notable dans les préoccupations de Benoît XIV. Dans la grande édition de ses œuvres, Rome, 1747, il faut signaler le traité *De Servorum Dei Beatificatione et de Beatorum canonizatione;* et le *De sacrosancto sacrificio missæ libri tres*. Réédition, Mayence, 1879.

V. LES LITURGISTES LATINS ET LA LITURGIE GRECQUE. — Nous voulons relever à part, sous ce titre, les noms des principaux liturgistes latins, ou écrivant en latin, qui du XVIe au XVIIIe siècle se sont préoccupés de faire connaître à l'Occident la liturgie grecque et les liturgies orientales.

En 1560, Claude Desainctes, de la faculté de théologie de Paris, publie à Paris, les liturgies de saint Jacques, de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, texte grec et traduction latine. En 1604, à Vienne, le moine maronite Scialak donne une collection des liturgies grecques. En 1647, à Paris, le dominicain Jacques Goar publie l'*Eucologion* des Grecs.

L'abbé Eusèbe Renaudot (1648-1720), de l'Académie française, continuateur de Théophraste Renaudot à la *Gazette de France*, mérite surtout l'illustration pour son œuvre liturgique. Versé dans les langues orientales autant qu'homme de son temps, il avait eu l'ambition de donner des diverses liturgies de l'Orient, une édition authentique dans la langue originale, préparée directement sur les manuscrits, et une traduction exacte. Il ne réussit à publier que les textes grecs et pour les autres langues la traduction latine. Son ouvrage *Liturgiarum orientalium collectio* parut à Paris en 1716. Il comprenait un certain nombre de dissertations, des textes grecs, et la traduction latine des textes grecs, coptes, syriaques. Réédition : *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort et Paris, 1847. Cf. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, Paris, 1904.

L'archevêque maronite Assemani publie à Rome, 1719-1728, une *Bibliotheca orientalis*. Son neveu Joseph Assemani prépare la publication d'un *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, collection considérable; le premier volume parut à Rome en 1749, suivi de huit autres; l'œuvre inachevée demeure malgré tout un monument d'érudition.

VI. LITURGISTES DU XIXe ET DU XXe SIÈCLES. — A partir surtout de la seconde moitié du XIXe siècle, la liturgie a suscité de nombreux et importants travaux. Dans les quarante dernières années, ces travaux ont bénéficié du renouvellement des études historiques dans le clergé. Une méthode plus sûre préside aux recherches.

Nous ne pouvons guère qu'énumérer les ouvrages qui nous paraissent le plus considérables, ou les plus intéressants pour les lecteurs de ce dictionnaire. Nous distinguons les publications de sources, les travaux techniques, les livres d'initiation.

1. *Publications de sources.* — Nous avons déjà noté, à propos des livres liturgiques, les publications de sacramentaires romains et gallicans. Plus haut, dans

cet article même, nous avons parlé des *Constitutions apostoliques*, de l'*Eucologe* de Sérapion, de la *Peregrinatio* d'Éthérie. Signalons ici la publication d'autres textes liturgiques ou en rapport direct avec la liturgie :

Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Leipzig, 1847. — Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, Wurzbourg, 1864.

Les inscriptions des catacombes, les *Itinéraires* publiés dans la *Roma soterranea*, de Rossi, et les *Inscriptiones christianæ Urbis Romæ*, du même auteur, sont une source précieuse pour la liturgie. Nous avons fait plus haut la même remarque pour le *Liber Pontificalis*, de Duchesne.

Brightmann, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896.

De Rossi et Duchesne, *Martyrologiuw Hieronymianum*, dans les *Acta Sanctorum*, t. II de novembre.

Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1900 et années suivantes.

Ajoutons à cette liste Rohault de Fleury, *La Messe*, étude archéologique des monuments de la messe, illustrée de nombreux dessins, Paris, 1883-1889.

2. *Travaux techniques sur la liturgie.* — Au premier rang de ces travaux, il faut placer l'ouvrage de Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889. Cette *Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, comme porte modestement le sous-titre, jetait une lumière nouvelle sur la liturgie primitive de l'Occident. Tous les liturgistes qui ont suivi sont redevables à ce livre, comme au *Liber Pontificalis*. 5e éd., Paris, 1920.

Duchesne, dans ses *Origines*, n'avait pas étudié l'office. Cette lacune fut comblée par le livre de Batiffol: *Histoire du bréviaire romain*, Paris, 1893; 3e éd. refondue, Paris, 1911. Du même auteur : *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919; *Leçons sur la messe*, Paris, 1919.

Baeumer, *Histoire du bréviaire*, Fribourg, 1895; traduction par Biron, Paris, 1905. Érudition abondante et enchevêtrée.

En 1903, commence à paraître le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié sous la direction de dom Cabrol et de dom Leclercq. En 1925, avec le fascicule LXVII, ce Dictionnaire arrive à la lettre J. Dans ces soixante-sept fascicules, une pléiade de spécialistes accumule les mémoires érudits sur les origines liturgiques. Dom Leclercq assume à lui seul la plus grosse part du travail.

Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell'Esarcato*, étude sur les origines du canon de la messe romaine, Rome, 1904.

Cabrol : *Les Origines liturgiques*, Paris, 1906; *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907.

Prince Max de Saxe, *Prælectiones de liturgiis orientalibus*, Fribourg-en-Brisgau, 1908. Étude et traduction des textes.

Fortescue, *The Mass*, étude sur la liturgie romaine, 1912, traduit par Boudinhon, *La Messe*, Paris, 1921. Ouvrage touffu; bibliographie assez copieuse.

Parmi les travaux allemands sur la liturgie, signalons le précieux manuel de Thalhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik;* édition revue par Eisenhofer, Fribourg-en-Brisgau, 1912.

Cagin, *L'Eucharistia, canon primitif de la messe*, Paris et Rome, 1912; résumé dans l'*Anaphore apostolique et ses témoins*, Paris, 1919. L'auteur croit pouvoir restituer par conjecture l'anaphore apostolique; sa thèse n'a guère trouvé crédit.

Bishop, *Liturgica Historica*, Oxford, 1918. Recueil d'études liturgiques paru après la mort de l'auteur (1917).

3. *Livres d'initiation.*— Au premier rang de ces livres, selon l'ordre historique, on peut citer l'*Année liturgique* de dom Guéranger, si souvent rééditée. A l'article GUÉRANGER, nous en avons dit les mérites et les insuffisances.

Parmi les travaux plus récents, on peut consulter, sur la liturgie en générale : dom Gréa, *La sainte liturgie*, Paris, 1909, où les vues de piété se mêlent à de bonnes informations; le petit opuscule extrait par dom Wilmart des *Liturgica historica* du regretté Edmond Bishop, *Le génie du rit romain*, Paris, 1920, pages brèves et pleines ; le *Catéchisme liturgique* de dom Baudot.

Pour l'année liturgique, on trouvera des renseignements abondants, puisés aux bonnes sources, dans Mollien, La *Prière de l'Église*, Paris, 1924.

Pour s'initier à la liturgie primitive, le *Livre de la prière antique*, de dom Cabrol, Paris, 1900, reste toujours actuel.

Sur la messe on consultera avec fruit l'exposé de dom Vandeur, *La Sainte Messe*, 7e édit. revue, Maredsous et Paris, 1924. Bonne bibliographie.

Le livre du P. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, peut introduire à l'étude des liturgies de l'Orient.

VII. LITURGISTES CANONISTES. — Il ne suffit pas de connaître l'histoire de la liturgie et d'en comprendre les rites. Il faut exécuter la liturgie suivant les règles traditionnelles. L'étude de ces règles est le propre des liturgistes que nous classons ici sous le nom de canonistes; sans négliger l'intelligence des rites, leurs ouvrages sont en effet avant tout des guides pratiques, des commentaires des rubriques : aussi ces liturgistes sont-ils encore appelés rubricistes.

Plaçons les rubricistes sous le patronage d'Amalaire et de l'illustre Gavanti. Amalaire a grand souci de la pratique et Gavanti, nous l'avons vu, présente expressément son œuvre comme un commentaire des rubriques.

Joseph Catalani entre dans la voie ouverte par Gavanti avec ses commentaires pratiques des divers livres liturgiques : *Pontificale Romanum commentariis illustratum*, Rome, 1733; réédition, Paris, 1801; *Sacrarum Cæremoniarum... libri tres... commentariis aucti*, Rome, 1750; *Rituale Romanum perpetuis commentariis exornatum*, Rome, 1757.

Joseph Michel Cavalieri. En 1758, après sa mort, parut l'édition complète de son œuvre. *Commentaria in authentica Sacræ Rituum Congregationis decreta ad Romanum præsertim breviarium, missale et rituale quomodolibet attinentia.*

Signalons en ce siècle, parmi les rubricistes qui ont écrit en latin : De Herdt, chanoine de Malines, *Sacræ liturgiæ praxis*, Louvain, 1851, souvent réédité, et *Praxis capitularis*, Louvain, 1881; Chanoine Boudry, *Expositio rubricarum*, Paris-Tournai-Leipzig, 1864; Martinucci, *Manuale sacrarum cæremoniarum*, Rome-Turin-Paris, 1869; Van der Stappen, *Sacra liturgia*, Malines, 1900 et années suivantes.

Parmi les ouvrages français,mentionnons les manuels à l'usage des séminaires : Lerosey, *Manuel liturgique*, Paris, 1890; Bernard, *Leçons élémentaires de liturgie*, qui résument un ouvrage plus étendu et de caractère plus large sur la *Liturgie romaine;* ce manuel a été refondu par Hébert, *Leçons de liturgie*. I. *Le Bréviaire*. II. *Le Rituel*. III. *Le Cérémonial*, Paris, 1921-1925.

Pour un exposé plus détaillé des rubriques, on consultera les ouvrages classiques de Levavasseur, continué par Hægy, *Fonctions épiscopales ; Manuel de liturgie et cérémonial*, 11e édit., Paris, 1922.

Pierre PARIS.

1. LIVRES DE CLASSE, LIVRES DE PRIX. — Nous parlons surtout, ici, de l'enseignement primaire, du moins pour ce qui concerne les livres de classe; car, grâce à l'Alliance des maisons d'éducation

chrétienne, la question des livres de classe est heureusement résolue pour l'enseignement secondaire.

I. Livres de classe. — On sait que, dans nos écoles publiques, les manuels sont neutres ou même hostiles à la religion. Neutre, par exemple, le *Tour de France*, qui fut débaptisé pour être maintenu dans les écoles communales, « expurgé » de tout ce qui, même de loin, pouvait déplaire aux partisans de la neutralité laïque. Hostiles, entre autres ces manuels scolaires de morale, d'histoire ou de lectures, que la lettre collective de l'épiscopat français condamna en 1909.

Dans nos écoles privées chrétiennes, on s'efforce, Dieu merci, de ne mettre aux mains des enfants, que des livres imprégnés de christianisme. « Déjà, vers 1909, écrit Mgr Crosnier dans la *Vie catholique* du 2 mai 1925, p. 3, la Société générale d'Éducation, de conserve avec les quelques directeurs diocésains qui se réunissaient chez elle, avait imprimé une liste de manuels pour nos écoles libres. Deux ans plus tard, les directeurs diocésains instituaient une Commission des livres classiques pour la même fin. » Des listes furent publiées en 1913, 1914, 1920, 1922 : dans les dernières, la mention des ouvrages est accompagnée de notes brèves, qui en indiquent la valeur et l'esprit; bien plus, on y voit figurer des manuels très pédagogiques, signés par d'excellents praticiens. « En même temps, continue Mgr Crosnier, nos revues se perfectionnaient. Pour remplacer le *Volume* de Payot et le *Manuel général* de Buisson, nous pouvons offrir avec confiance à notre public l'*École*, 76, rue des Saints-Pères, Paris (7e), revue d'enseignement primaire et primaire supérieur. » Il faut souhaiter que les catholiques n'ignorent plus ces efforts, ces résultats, et que désormais aucun manuel neutre ne reste en usage dans nos écoles libres. Pour se procurer les listes de livres de classe, s'adresser aux bureaux de la Société générale d'éducation, 14 *bis*, rue d'Assas, Paris (7e).

II. Livres de prix. — Les livres de prix, reliés, illustrés, dorés sur tranches, sont, aux mains de nos ennemis, de puissants moyens de déchristianisation : les meilleurs sont, tout au plus, neutres, et font croire que la religion n'a plus d'importance.

Or, qu'étaient-ils chez nous? A côté d'excellents, combien laissaient à désirer, pour des raisons très variées! « Les directeurs diocésains, *ibid.*, p. 4, eurent quelque temps l'idée de compléter leur liste de classiques par une liste de prix. Ils n'aboutirent qu'à un essai incomplet. Heureusement, une œuvre surgit, au pays angevin, voilà douze ou treize ans : l'Œuvre des prix, 15, rue des Lices, à Angers. Une équipe d'ouvriers apôtres, sous la direction de M. de La Guillonnière, conseiller général de Maine-et-Loire, se mit à reviser « tous les ouvrages publiés par les maisons chrétiennes de France et de Belgique. Chefs de famille pour la plupart, ils se demandèrent avec raison, en lisant un livre, s'ils pourraient le mettre aux mains de leurs enfants; puis, tel ouvrage une fois corrigé et adopté, à quelle catégorie de lecteurs on l'adresserait utilement. Besogne longue, monotone et même fastidieuse, mais féconde, qui n'alla pas sans étonner ou inquiéter les éditeurs et les auteurs au premier abord; bientôt, les maisons d'édition comprirent le secours qu'on leur apportait, et, joyeusement, elles le sollicitèrent. De là sortirent des listes précieuses, lesquelles, grossies d'année en année par les apports de reviseurs consciencieux, présentent un nombre important de bons ouvrages au choix des maîtres et des bienfaiteurs qui cherchent à récompenser les efforts des élèves, dans nos petites écoles et dans nos collèges chrétiens. Puis, à ce travail d'assainissement et d'épuration un autre s'ajouta, qui en est le couronnement comme nécessaire : il consiste à promouvoir la création de bons et beaux livres, signés des meilleures plumes, qui aient une portée littéraire, morale et sociale, et qui, en les captivant, instruisent tout ensemble les enfants et les familles. » Notons que l'équipe en question, très désintéressée, ne cherche qu'à rendre service à la France et à l'Église.

Ces initiatives, soit des directeurs diocésains de l'enseignement primaire libre, soit de l'Œuvre des prix, ont été bénies et recommandées, les 10 et 11 mars 1925, par l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France réunis à Paris. Puissent-elles s'imposer désormais à l'attention de tous ceux qui sont chargés de l'éducation des enfants chrétiens!

J. Bricout.

2. LIVRES DE RAISON. — Sous ces mots, explique M. Joseph de Pesquidoux dans son récent volume sur les « livres de raison », nos aïeux désignaient « le journal de famille, mi-agenda, mi-mémorial, où, à côté des comptes hebdomadaires et mensuels, paye des ouvriers, ventes et achats, dépenses de la maison, on lisait le relevé des faits saillants, intéressant le domaine... comme aussi l'exposé des améliorations obtenues et des expériences poursuivies, comme enfin le récit des événements domestiques : naissances, mariages, morts, sans parler des surprises de la vie. Il contenait souvent une autre partie intime, toute d'avertissement des pères à leurs fils, à l'aîné surtout, en qui s'incarnait la tradition; des conseils qui traitaient des préoccupations matérielles et morales de l'homme à la tête d'une maison et s'inspiraient à la fois des méthodes de culture et des principes de conduite. C'était comme autant de jalons plantés sur le chemin parcouru pour indiquer le sens de la marche depuis l'origine, pour inculquer l'instinct de prévoyance et l'idée de suite, aiguiller la race vers l'avenir. » Si le père disparaissait, la mère continuait le livre de raison, jusqu'à ce que l'aîné des fils prît en main la direction de la « maison ». Ces livres de raison se retrouvent dans toutes les classes, même chez les artisans, les ouvriers et les paysans.

Quelles leçons, quels enseignements de foi, de morale, d'honneur familial, d'économie et de prévoyance, de dévouement, de patriotisme se transmettaient ainsi de génération en génération! Les familles sérieuses et chrétiennes ne pourraient-elles pas reprendre cet usage aussi touchant que salutaire? Ce serait un excellent moyen de nous refaire un sens familial, un sens social, et, par le respect et la vénération des ancêtres, de combattre le sot orgueil et l'égoïsme de tant de « déracinés » d'aujourd'hui.

A défaut de ces livres de raison, que chaque foyer ait, du moins, le « livret de la famille chrétienne ». J'ai sous les yeux le livret que, dans le diocèse de Paris, l'on remet aux époux le jour de leur mariage. Il est, vraiment, bien compris. On y trouve l'arbre généalogique de la nouvelle famille; les noms des époux, avec lieu et date de mariage; pour chacun des dix enfants que l'on prévoit, une demi-page où seront mentionnés les prénoms, les dates et lieux de naissance, de baptême, de première communion, de confirmation et de mariage; enfin, sept pages de renseignements utiles à tous les fidèles : clergé paroissial, offices religieux, sacrements et cérémonies diverses, mariage (principes, responsabilités morales des époux, préparation au mariage), œuvres d'instruction et de persévérance, œuvres charitables et sociales. Le livret a une gentille couverture et un aspect agréable. J'ai toujours remarqué qu'on lui faisait bon accueil et je suis sûr qu'on le garde, d'ordinaire, très soigneusement. Il est ainsi un moyen d'apostolat en même temps qu'un mémorial des événements religieux de la famille.

J. Bricout.

3. LIVRES ET PÉRIODIQUES. — L'Église a le droit d'exiger que les fidèles ne publient pas de livre savant que, au préalable, elle ne les ait examinés, comme elle a le droit, pour de justes motifs, d'interdire les livres déjà publiés, quel qu'en soit l'auteur. Can. 1384. Ayant traité ailleurs de l'interdiction des livres (voir INDEX), nous en parlerons ici que de leur censure préalable. Une fois pour toutes, notons avec le Code que les prescriptions canoniques relatives à la prohibition et à la censure préalable des livres concernent aussi, à moins d'indication contraire, les journaux, les publications périodiques et les autres écrits livrés au public. Can. 1384, § 2.

1° Doivent être soumis à la censure ecclésiastique préalable, même s'ils sont publiés par des laïcs, les livres suivants : 1. les livres des saintes Écritures, ou leurs annotations et commentaires; 2. les livres concernant les saintes Écritures, la théologie, l'histoire ecclésiastique, le droit canonique, la théodicée, la morale, ou d'autres sciences religieuses et morales de ce genre; les livres et brochures de prières, de dévotions, d'enseignement religieux, moral, ascétique, mystique, etc., quelque utiles qu'ils paraissent pour alimenter la piété des fidèles; et en général les écrits intéressant particulièrement la religion et la morale; 3. les pieuses images, destinées à être reproduites de quelque manière mécanique que ce soit (lithographie, phototypie, photographie, etc.), qu'elles soient accompagnées ou non de prières. Can. 1385, § 1.

2° La permission de publier les livres et images soumis à la censure ecclésiastique préalable peut être donnée par l'Ordinaire du lieu, soit de l'auteur, soit de l'éditeur, soit de l'imprimeur. Toutefois, si l'un de ces Ordinaires compétents a refusé la permission, l'auteur ne peut la demander à un autre qu'après l'avoir informé de ce refus. Les religieux doivent de plus s'être munis auparavant de la permission de leur supérieur majeur. Can. 1385, § 2.

Il est défendu aux clercs séculiers, sans le consentement de leurs Ordinaires, et aux religieux, sans la permission de leur supérieur majeur et de l'Ordinaire du lieu, de publier des livres, même traitant de choses profanes, d'écrire dans des journaux, feuilles ou brochures périodiques, ou d'en prendre la direction. Quant aux journaux, feuilles ou brochures périodiques qui ont coutume d'attaquer la religion catholique ou les bonnes mœurs, les laïcs catholiques eux-mêmes ne doivent pas y écrire quoi que ce soit, sans un motif juste et raisonnable approuvé par l'Ordinaire du lieu. Can. 1386.

3° Ce qui concerne, de quelque manière que ce soit, les causes de béatification et de canonisation, ne peut être publié sans la permission de la Congrégation des Rites. Aucun livre, sommaire, brochure, feuille, etc., renfermant des concessions d'indulgences, ne doit être publié sans la permission de l'Ordinaire du lieu. Il faut même une permission expresse du Saint-Siège pour éditer, en n'importe quelle langue, soit une collection authentique de prières et œuvres de piété, auxquelles le Saint-Siège a attaché des indulgences, soit le catalogue des indulgences apostoliques, soit un sommaire d'indulgences, qu'il s'agisse d'un recueil ancien mais qui n'a jamais été approuvé, ou d'un recueil nouveau réunissant pour la première fois des concessions jusque-là dispersées. Pour rééditer les collections des décrets des Congrégations romaines, il faut auparavant en demander la permission et s'en tenir aux conditions que prescrivent les préfets de chaque Congrégation. Lorsqu'on édite des livres liturgiques, ou des extraits de ces livres, ou des litanies approuvées par le Saint-Siège, la concordance entre ces éditions et les éditions approuvées doit être attestée par l'Ordinaire du lieu de l'imprimeur ou de l'éditeur. Les versions en langue vulgaire des saintes Écritures ne peuvent être imprimées que si elles ont été approuvées par le Saint-Siège, ou si l'édition est faite sous la surveillance des évêques : dans ce dernier cas, ces versions doivent contenir des notes empruntées de préférence aux saints Pères et aux écrivains savants et catholiques. Can. 1387-1391.

4° L'approbation donnée au texte original d'une œuvre ne vaut pas pour ses traductions, ni pour d'autres éditions : il faut donc une nouvelle approbation et pour les traductions et pour les nouvelles éditions. Les tirages à part ne sont pas considérés comme de nouvelles éditions et n'ont donc pas besoin d'une nouvelle approbation.

5° Dans toutes les curies épiscopales, il doit y avoir des censeurs d'office, chargés d'examiner les nouvelles publications. Dans l'accomplissement de leur mission, les examinateurs, sans faire aucune acception de personne, ne considéreront que les dogmes de l'Église et la doctrine commune des catholiques, telle qu'elle est contenue dans les décrets des conciles généraux, dans les constitutions ou prescriptions du Saint-Siège, et dans l'enseignement des docteurs approuvés. Les censeurs doivent être choisis dans le clergé séculier et régulier, mériter toute confiance par leur âge, leur érudition et leur prudence, et, dans l'approbation ou la condamnation des doctrines, savoir garder le juste milieu, et marcher dans des voies sûres. Can. 1393.

Le censeur doit donner son avis par écrit. S'il est favorable, l'Ordinaire donnera la permission de publier : mais l'*Imprimatur* de l'Ordinaire doit être précédé du *Nihil obstat* du censeur, avec son nom. Ce n'est que dans des circonstances extraordinaires, et très rarement, que l'Ordinaire pourra permettre de supprimer la mention du censeur. Les auteurs ne doivent pas connaître le nom de leur censeur avant qu'il n'ait donné un avis favorable.

L'*Imprimatur* doit être donné par écrit, et être imprimé au début ou à la fin du livre, feuille, ou image; il doit indiquer le nom du concédant, le lieu et la date de concession. S'il paraît que l'*imprimatur* doive être refusé, et que l'auteur en demande les raisons, on les lui indiquera, à moins qu'une raison grave ne le permette pas. Can. 1394.

F. CIMETIER.

LO (*Laudus ou Lauto*). — Originaire du diocèse de Coutances, il en devint évêque vers 528. Il s'inspira des avis de Mélaine, évêque de Rennes, pour la sanctification de son troupeau, assista aux conciles tenus à Orléans, en 536, 538 et 541. Sa mort arriva vers 568. Son nom est inscrit au 22 septembre dans le martyrologe romain. La ville qui rappelle son souvenir est l'ancien village de Briovère, où l'on croit que sa famille habitait. Ses reliques furent portées à Thouars au IX^e^ siècle, au moment des incursions normandes.

J. BAUDOT.

LOCKE John, philosophe anglais. — I. Sa vie et ses œuvres. II. Ses idées philosophiques. III. Ses idées politiques, sociales et pédagogiques.

I. SA VIE ET SES ŒUVRES. — Né en 1632, il étudia au collège de Westminster, puis à l'université d'Oxford, et sa vocation philosophique semble s'être éveillée à la lecture des écrits de Descartes. Il remplit quelques fonctions publiques; mais en butte à la malveillance des Stuarts, il quitta l'Angleterre et passa plusieurs années en France, puis en Hollande. Rentré dans son pays après la révolution de 1688, il fut nommé par Guillaume III commissaire royal du commerce et des colonies. Il mourut en 1704, dans des sentiments de religion et de piété, qui édifièrent profondément ceux qui l'assistaient. Quelques jours avant sa mort, il écrivait à un ami qu'il ne trou-

vait de consolation que dans le bien qu'il avait fait, que deux choses en ce monde pouvaient seules donner une véritable satisfaction : le témoignage d'une bonne conscience et l'espoir d'une autre vie.

Son principal ouvrage philosophique, celui qui lui fit en Angleterre une réputation presque égale à celle de Descartes en France et de Leibniz en Allemagne, est l'*Essai sur l'entendement humain*, qui parut à Londres, en 1690. Il publia encore un traité de *l'Éducation des enfants*, 1693, une *Lettre sur la tolérance*, un *Essai sur le gouvernement civil*, un ouvrage sur *Le christianisme raisonnable*. Parmi les œuvres posthumes, citons seulement l'*Examen de l'opinion du P. Malebranche « que nous voyons tout en Dieu »*. — L'*Essai sur l'entendement humain* et le *Christianisme raisonnable* sont à l'Index.

II. Ses idées philosophiques. — 1° Locke est l'un des fondateurs de la psychologie empirique, c'est-à-dire de la psychologie considérée comme science des phénomènes internes. Appliquant la méthode de l'induction baconienne aux faits de conscience, il sépare cette étude de la physique et de la métaphysique; il se propose, dit-il, en examinant pied à pied, d'une manière claire et historique, toutes les facultés de notre esprit, de faire voir par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses, et de marquer les bornes de la certitude de nos connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes.

Il consacre le premier livre de son *Essai sur l'entendement humain* à la réfutation de Descartes, dont il exagère singulièrement l'innéisme, Descartes n'ayant jamais prétendu que les éléments premiers de la connaissance existassent dès l'origine en nous à l'état de notions toutes faites. Le philosophe anglais, prenant cette expression d'*idées innées* dans le sens le plus étroit, affirme qu'on ne peut trouver, ni dans l'ordre spéculatif ni dans l'ordre pratique, aucune notion, aucune vérité qui soit réellement innée. Il y a surtout deux caractères auxquels se reconnaît l'innéité : la priorité et l'universalité. Or, les principes que l'on prétend innés ne sont pas primitifs, car les enfants ne les possèdent ni ne les comprennent; ils ne sont pas non plus universels, l'histoire le prouve par les erreurs qui eurent cours pendant des siècles et par les aberrations des peuples sauvages. N'étant ni primitifs ni universels, ils ne sont pas innés. Réfutation que Locke croyait sans doute définitive et dont Leibniz n'eut point de peine à montrer l'insuffisance : de ce qu'un enfant ou un sauvage est incapable de comprendre la formule abstraite d'un principe, une psychologie superficielle peut seule en conclure que la raison ne sommeille pas en lui sous forme de lois instinctives, de virtualités essentielles qui, dès le début, éclairent l'expérience, encore qu'elles attendent son excitation pour se révéler distinctement à elles-mêmes.

2° Il faut donc rejeter, dit Locke, la théorie innéiste de l'entendement parce qu'elle se heurte au démenti des faits. Du reste, le meilleur moyen de la réfuter est de montrer que l'expérience suffit à expliquer l'origine de toutes nos idées; et c'est à quoi le philosophe s'emploie dans la suite de son *Essai*. Pour caractériser l'état initial de l'esprit, il faut reprendre la vieille image de la *table rase* sur laquelle rien n'est primitivement écrit. Nous sommes, en venant au monde, une pure réceptivité; mais les connaissances affluent dès que nous prenons contact avec l'expérience. Elle revêt une double forme : la *sensation* et la *réflexion*. De la sensation, qui est l'impression causée sur nos organes par l'action des objets extérieurs, nous viennent les idées qui représentent les qualités des corps : couleurs, sons, odeurs, saveurs, solidité, espace, étendue, figure, mouvement, repos. La réflexion est la perception des opérations de notre âme appliquée aux idées qu'elle a déjà reçues par les sens; par cette source, nous acquérons les idées de ce qu'on appelle percevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir, et de toutes les différentes actions de notre âme.

3° Ces connaissances, qui nous viennent directement de la sensation et de la réflexion, sont des idées simples. L'âme est passive en les recevant. Mais ensuite elle travaille sur ces données de l'expérience et, par diverses opérations, elle en forme des idées complexes, qu'on peut répartir en idées de modes, de substances et de relations. Les notions et vérités présentées comme premières par la philosophie innéiste ne sont que des idées de cette sorte, composées par l'esprit avec les matériaux qu'il tient de la sensation et de la réflexion. Par exemple, le principe de causalité est né dans notre entendement de l'expérience journalière qui nous montre les altérations des objets de nos idées simples et le changement continu des représentations dans notre conscience. Le concept de substance ne contient rien de plus que la supposition d'un quelque chose d'inconnu qui sert de fondement aux qualités simples, toujours unies entre elles; mais ne concevant pas comment elles peuvent subsister par elles-mêmes, nous supposons un soutien, un *substratum*, dans lequel elles existent. La substance matérielle est conçue comme le soutien des qualités qui composent les objets extérieurs, et la substance spirituelle comme le soutien des opérations que nous trouvons en nous-mêmes. Elles nous sont toutes deux profondément inconnues; cette ignorance ne nous autorise à nier ni l'existence des esprits ni celle des corps; mais nous ne pouvons savoir s'il répugne que Dieu ait doué la matière du pouvoir de penser; « il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposé comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. »

L'idée de l'infini tire également son origine de l'expérience. « Tout homme qui a l'idée de quelque espace d'une longueur déterminée, comme d'un pied, d'une aune, peut doubler, tripler cette longueur, et avancer toujours de même, sans voir de fin à ses additions. Or, par ce pouvoir de répéter les idées de certaines longueurs, sans trouver de fin à ses additions, on atteint à l'idée de l'immensité, de même qu'on parvient à celle de l'éternité par le pouvoir de répéter à l'infini des idées de quelque longueur de temps. » La notion même de Dieu ne dérive pas d'une autre source que l'expérience; mais « quoique Dieu n'ait gravé aucune idée innée de lui-même dans l'esprit des hommes, il est pourtant certain qu'à leur égard, il ne s'est pas laissé sans témoignage ». Lorsque nous partons de la considération de nous-mêmes et de ce que nous trouvons infailliblement dans notre propre nature, notre raison nous conduit à la connaissance évidente et certaine de l'existence de Dieu. Puisque nous sommes et que le néant se saurait rien produire, il y a un être éternel. Cet être doit avoir la toute-puissance; car la source éternelle de tous les êtres doit aussi être la source de toutes leurs puissances. Il doit posséder enfin la suprême intelligence; car il serait absurde de supposer que l'intelligence qui vit en nous ait été produite par un principe privé de connaissance et agissant aveuglément. Et Locke insiste pour prouver que Dieu ne peut être matériel; démonstration solide qui concorde peu avec l'opinion qu'il avait émise qu'il ne répugne peut-être pas que la matière soit douée de pensée.

III. Idées politiques, sociales et pédagogiques. — 1° L'*Essai sur le gouvernement civil*, publié en 1690, paraît avoir été en partie un écrit de circonstance destiné à défendre la dynastie nouvelle contre les partisans des Stuarts qui l'accusaient d'usurpation. Mais Locke y présente aussi une théorie politique générale qui se dégage de ces contingences de temps et de lieu. Il réfute les idées de Hobbes. L'état de nature n'est pas un état de guerre. La société ne crée pas les droits; l'homme les tient de son essence même, et la société est instituée pour les défendre. Tels sont : le droit de la liberté personnelle, dont l'esclavage est la violation; le droit de propriété, qui est fondé sur le travail; le droit de légitime défense, auquel se rattache le droit de punir. Dans une société organisée, le droit de punir est transféré de l'individu au pouvoir social qui, seul, est suffisamment fort pour imposer la réparation des dommages et faire régner la justice. Le principe de la souveraineté réside dans la nation. C'est d'elle que le prince tient son pouvoir qui lui a été confié en vue du bien général; s'il en abusait, le peuple pourrait recourir légitimement à l'insurrection.

2° La *Lettre sur la tolérance* fut écrite par Locke à un théologien hollandais de ses amis, partisan de la doctrine d'Arminius qui avait été proscrite au synode de Dordrecht. Voici quelques-uns des principes qu'elle contient : « Que si les infidèles devaient être convertis par la force, il était beaucoup plus facile à Jésus-Christ d'en venir à bout avec les légions célestes qu'à aucun fils de l'Église avec tous ses dragons. — Que la tolérance en faveur de ceux qui diffèrent des autres en matière de religion est si conforme à l'Évangile de Jésus-Christ et au sens commun de tous les hommes, qu'on peut regarder comme chose monstrueuse qu'il y ait des gens assez aveugles pour n'en voir pas la nécessité et l'avantage au milieu de tant de lumière qui les environne. — Que Dieu n'a pas commis le soin des âmes au magistrat civil plutôt qu'à toute autre personne et qu'il ne paraît pas qu'il ait jamais autorisé aucun homme à forcer les autres de recevoir sa religion. — Qu'il n'y a au monde aucun homme, ni aucune Église, ni aucun État, qui ait le droit, sous prétexte de religion, d'envahir les biens d'un autre, ni de le dépouiller de ses avantages temporels. — Que si l'on admet une fois que la religion se doive établir par la force et par les armes, on ouvre la porte au vol, au meurtre et à des animosités éternelles. » Pourtant Locke refuse la tolérance aux athées : « Ceux qui nient l'existence de Dieu, dit-il, ne doivent pas être tolérés, attendu que les promesses, les contrats les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole, et que, si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et une confusion générale. »

3° Locke attachait une grande importance à l'éducation des enfants : le bonheur et la prospérité d'une nation en dépendent essentiellement, disait-il. Il serait donc souhaitable que l'on s'appliquât à mettre en usage la méthode la plus propre à élever les enfants de manière qu'ils deviennent « des gens vertueux, utiles à la société et habiles chacun dans leur profession ». Son petit livre s'adresse non seulement aux gouverneurs et aux pères, mais aussi aux mères, et l'éducation y est envisagée au point de vue physique, intellectuel et moral. « Moins brillant que l'*Émile* de J.-J. Rousseau, le traité de Locke est aussi moins paradoxal; et peut-être n'est-il pas interdit de penser que le philosophe de Genève y a puisé tout à la fois la première idée de son livre et celles de ses théories les plus faciles et les plus utiles à transporter dans la pratique. » *Dict. des sciences philosophiques*, p. 963.

V. Cousin, *Philosophie de Locke*, cours de 1830; Marion, *Locke. Sa vie et son œuvre*, 1893.

Eug. Lenoble.

LOGEMENTS. — 1. Cette question a toujours été de la plus haute *importance*, car elle est intimement liée à la bonne organisation de la famille et à l'éducation des enfants. Le développement souvent trop rapide des cités industrielles, l'accroissement continu des quartiers ouvriers dans les villes lui ont vite donné un caractère de gravité exceptionnelle. Les destructions de la guerre enfin, le taux de plus en plus élevé des moindres logements l'ont portée à l'état aigu et l'ont mise au premier plan des préoccupations de tous. D'après une étude de MM. Loucheur et Sellier, il manquerait aujourd'hui en France 800 000 logements; d'autres disent au moins 500 000. Rien que dans les régions envahies, 740 000 maisons ont été détruites : il reste encore un déficit de 375 000 habitations. En pareille occurrence, certains palliatifs peuvent être utiles, mais d'un rendement médiocre : il faut une politique de la construction.

2. *La législation française.* — La loi Siegfried du 30 novembre 1894 fut le premier acte législatif en la matière. Elle organisa les comités locaux de propagande et le Conseil supérieur des habitations à bon marché, et elle donna aux hospices, caisses d'épargne, etc., le droit de disposer du cinquième de leur capital en faveur de constructions de ce genre ou de prêts à des sociétés de construction. Douze ans après cette loi, il existait 159 de ces sociétés. La loi Strauss du 12 avril 1906 vint élargir et développer ces dispositions et créait obligatoirement un comité de patronage par département. — La loi Ribot du 10 avril 1908 ajoutait l'acquisition de champs et de jardins aux habitations à bon marché, et l'État ouvrait un crédit de 100 millions à 2 % pour aider l'organisation des sociétés de crédit immobilier. Cette loi est devenue populaire et nous dirons plus loin dans le détail ses multiples avantages et les conditions de son utilisation. — La loi du 23 décembre 1912 organisa les comités départementaux, fixa le statut financier des habitations à bon marché et leurs immunités fiscales.

En 1914, la France possédait 60 sociétés de crédit immobilier et 33 offices publics d'habitations à bon marché. Les prêts ont atteint 35 millions gérés par la Caisse des dépôts et consignations et 31 millions provenant des caisses d'épargne. C'est sans doute bien peu en comparaison des 10 milliards que l'Angleterre a votés et couverts par un emprunt pour améliorer le logement ouvrier.

Enfin, après la guerre, des lois, sans toucher aux principes établis, durent mettre la législation en harmonie avec les prix nouveaux. Une heureuse innovation législative a condensé récemment tous ces textes dispersés et qui formaient un total de dix-huit lois; ils ont été réunis en une loi unique qui est comme le Code du foyer et du coin de terre (1er décembre 1922).

3. *Pour devenir propriétaire.* — Pour acquérir une habitation ou un jardin, on s'adresse à une société de crédit immobilier ou à une société de secours mutuel, caisse d'épargne, etc., près de laquelle on contracte un emprunt. On peut aussi adhérer à une coopérative d'habitations à bon marché. Les sociétés de crédit immobilier étaient, au 1er avril 1924, au nombre de 145. (Le Nord en possède 10.) Elles peuvent prêter les quatre cinquièmes du terrain ou de la maison, et faire l'avance de la prime unique d'assurance sur la vie, des frais d'acquisition et des frais d'hypothèque. Pour obtenir ce prêt, il faut être majeur, peu fortuné, vivre principalement de son salaire et posséder au moins le cinquième du prix de la maison.

La loi fait une obligation au chef de famille de contracter une assurance sur la vie pour le montant

de la dette et la durée du remboursement. Conséquemment, en cas de décès prématuré, la femme et les enfants deviennent propriétaires définitifs de la maison, sans qu'il leur reste rien à payer. L'emprunteur, pour obtenir le versement du prêt, doit être muni d'un certificat administratif délivré par le contrôleur des contributions directes et d'un certificat de salubrité délivré par un délégué du Comité de patronage des habitations à bon marché du département.

Les pièces à fournir sont : l'extrait de naissance du demandeur, le contrat de mariage, le livret de famille, le titre de propriété du terrain, le livret de caisse d'épargne ou autres pièces justifiant qu'on possède au moins le cinquième de la dépense projetée, les plans et le devis estimatif métré.

La durée du remboursement du prêt peut varier de 5 à 25 ans. Le remboursement se fait par des versements mensuels calculés pour éteindre à la fois le capital prêté, la prime unique d'assurance-vie et l'intérêt. On peut toujours faire des versements supérieurs aux versements promis et se libérer ainsi plus rapidement.

Liberté absolue est laissée à l'emprunteur pour le choix du terrain, de l'entrepreneur et de l'architecte.

Toute maison doit être visitée par un agent de la société, afin de voir si elle répond aux règles de l'hygiène et de la bonne construction. Elle doit être assurée contre l'incendie à une compagnie agréée. Il est absolument interdit d'y tenir un débit de boisson. On ne peut non plus la louer en tout ou en partie, sans l'autorisation écrite de la société.

La vente est interdite tant qu'on n'a pas acquitté toute sa dette; dans ce cas, la société a, pendant 10 ans, un droit de préemption. En entrant dans la maison, l'emprunteur est immédiatement propriétaire. Il jouit d'une exonération de l'impôt foncier et des portes et fenêtres pendant 15 ans, pourvu qu'il en ait fait la déclaration à la mairie dans les 4 mois, à partir de l'ouverture des travaux.

Les sociétés de crédit agricole peuvent accorder des prêts individuels hypothécaires aux fermiers,métayers, cultivateurs, travaillant habituellement seuls ou avec des membres de leur famille, salariés ou non, habitant avec eux, en vue d'acquérir de petites exploitations rurales dont la valeur n'excède pas 40°000 francs.

Hélas! récemment des modifications graves ont été apportées au régime légal des habitations à bon marché (30 janvier 1926). La loi a porté à 3,50 % le taux d'intérêt réclamé aux sociétés ayant obtenu des prêts de la Caisse des dépôts et consignations (au lieu de 2 ou 2,50 %) : ce qui fait qu'actuellement, le loyer d'une maison de 32 à 33 000 francs, pour un locataire acquéreur âgé de 30 ans et désirant se libérer en 25 ans, se trouve majoré de près de 25 francs par mois. L'autre aggravation date d'avril 1925. Jusque-là les bénéficiaires de la loi Ribot étaient « les personnes peu fortunées et notamment les travailleurs vivant principalement de leur salaire ». Désormais ce ne seront plus que les personnes non inscrites au rôle de l'impôt général sur le revenu. En outre, les avances de l'État ne seront plus attribuées qu'aux familles nombreuses, et aussi aux jeunes ménages, étant entendu que ne pourraient être considérés comme jeune ménage les conjoints âgés de plus de 30 ans, mariés depuis 2 ans et n'ayant pas d'enfant. De pareilles dispositions vont rendre souvent impossible le fonctionnement de l'une de nos plus belles lois sociales. Espérons que, devant les protestations universelles, ces restrictions déplorables seront bientôt supprimées.

4. *Résultats obtenus.* — Ils peuvent se rattacher à quatre sortes d'organismes : les comités de patronage, les sociétés d'habitations à bon marché, les offices publics, les départements et communes, sans parler des nombreuses initiatives individuelles.

Les comités de patronage ont fortement encouragé la propagande et la construction, par des conférences, congrès, institution de permanences pour renseignements, concours, distributions de récompenses. Dans le Nord, par exemple, le chiffre des certificats de salubrité a passé de 184 en 1919 à 968 pour 1920, 2 950 pour 1921, 2 461 pour 1922, 4 731 pour 1923.

Les sociétés d'habitations à bon marché étaient, le 1er mars 1924, au nombre de 648 dont les statuts étaient approuvés. Paris en comptait 109, Lyon 21, Lille 13, etc. Au 1er novembre 1924, leur nombre atteignait le chiffre de 703, dont 416 sociétés coopératives et 296 sociétés anonymes. Quelques chiffres témoigneront des progrès accomplis dans la construction. En 1919, 237 maisons avaient été admises à bénéficier pour la première fois des exemptions temporaires d'impôt; en 1920, 625; en 1921, 712; en 1922, 1 455; en 1923, 2 554. Les prêts accordés par l'État ont passé de 6 millions en 1919 à 62 millions en 1920, 100 millions en 1921, 200 millions en 1923 et en 1924; il y faut ajouter les subventions de l'État qui, de 15 millions en 1919, se sont élevées à 44 millions et demi en 1924.

Les offices publics sont au nombre de 168; le plus important est celui de la Seine.

Parallèlement à l'œuvre accomplie par les offices publics, il faut signaler l'effort de certains départements et communes.

Élargissons encore notre enquête. M. Risler, président du Conseil supérieur des habitations à bon marché, va nous dire quelle somme ces sociétés consacraient, en 1924, à l'œuvre des logements : « Capital et réserve des sociétés : 155 millions. — Avances aux sociétés et offices : 270 millions. — Avances aux sociétés de crédit immobilier : 133 millions. — Sommes versées par les emprunteurs : 26 millions. — Caisses d'épargne, hospices, bureaux de bienfaisance : *24 millions seulement.* — Fondations diverses : 46 millions. — Caisse foncière du Comité des Forges (avances aux industriels) : 102 millions. — Office national du Crédit agricole : 400 millions .— Cités ouvrières créées par les industriels, *notamment dans les régions libérées* : 300 millions. — Compagnies minières : 650 millions. — Compagnies de chemins de fer : 100 millions. Au total 2 milliards 234 millions, dont la plus grosse partie provient de l'initiative privée. » En particulier, la Compagnie du Nord a construit, en trois ans, dans les régions dévastées plus de 12 000 logements répartis sur le réseau en 32 cités de 50 à 1 200 logements, 80 cités de moins de 50 logements, et une poussière de petits groupes de maisons ou de maisons isolées. Le Comité de patronage des habitations à bon marché du Nord, rendant compte récemment des travaux effectués en 1925, établissait que 4 822 maisons ouvrières ont été construites dans le Nord, sous le régime de la loi Ribot.

Malgré tant d'efforts généreux, la crise des logements sévit toujours.

On connaît le projet Bonnevay-Loucheur; il tendait à la construction, en dix années, de 500 000 logements. En décembre 1924, on le réduisit de moitié, et en juin 1925, on le renvoya aux calendes grecques, l'émission d'obligations proposée étant rendue impossible au moment même où les compagnies de chemins de fer ont tant de mal à placer leurs emprunts, disait alors M. Durafour, ministre du travail.

Depuis, le Conseil national économique, constitué par décret du 16 janvier 1925, s'est engagé (janvier 1926) dans une autre voie : la création d'un Office national avec caisse autonome. Ayant estimé que,

pour favoriser la construction de 100 000 logements en une première étape de cinq années, il fallait environ 120 millions par an, il a suggéré de demander cette somme à plusieurs taxes, mais spécialement à une taxe de 3 % sur les loyers soumis à la loi de protection. Ces ressources seraient destinées à assurer un complément d'intérêt (3 %) aux capitaux investis pour la construction d'immeubles à usage d'habitation. Quant à la caisse, elle serait instituée sous la forme d'un établissement public, dont la gestion financière et la comptabilité seraient autonomes, mais dont le budget constituerait un budget annexe rattaché au budget général.

On verra plus tard les résultats de cette nouvelle expérience, rendue plus difficile par suite de la situation financière du pays.

5. *A l'étranger*, les essais tentés pour enrayer une crise qui est universelle ont été nombreux et il est utile de les signaler brièvement.

En Angleterre, depuis la guerre, trois projets ont été successivement mis en œuvre. Le premier projet (Addison) a permis de bâtir 175 000 logements; le second (Chamberlain), 165 000. Le gouvernement travailliste a repris le troisième projet (Wheatley) et établi un programme comportant la construction, en 15 années, de 2 millions et demi de logements : 90 000 pour 1925; puis 225 000 chaque année, pendant cinq ans. Quarante années durant, les constructeurs recevraient des subventions annuelles de 8 livres dans les villes, et de 12 livres 1/2 dans les campagnes. Les charges de ce programme se partagent entre l'État pour les 2/3, et les communes pour 1/3. Ce programme audacieux semble avoir été repris à son compte par le ministère Baldwin.

En Allemagne, le gouvernement a proposé, pour régler la question des logements, d'accorder des emprunts sur hypothèques, à intérêts réduits, aux entrepreneurs. Les banques d'hypothèques ont reçu des instructions pour leur accorder des facilités : elles avanceraient 4 à 5 cents millions sur premières hypothèques. Au cours de l'année, le gouvernement avancerait 900 millions sur deuxièmes hypothèques.

La Belgique a depuis longtemps une intéressante législation sur ce sujet : loi fondamentale du 9 août 1889 créant les sociétés de construction; loi complémentaire du 30 juillet 1892, créant les sociétés de crédit, et une foule d'autres lois accessoires. Depuis la guerre, la loi du 11 octobre 1919, révisée par la loi du 25 juillet 1921 et par les arrêtés royaux des 12, 13, 14 février 1924, a organisé la Société nationale des Habitations à bon marché, réglé le fonctionnement des sociétés locales et régionales, et multiplié les mesures, soit pour encourager la construction, soit pour faciliter l'achat de maisons à bon marché. Pour encourager l'achat de ces maisons, il est accordé une prime aux 7 500 premières personnes de la classe peu aisée qui acquerront une de ces maisons. Cette prime varie selon la population de la commune, et aussi selon la composition de la famille et le nombre d'enfants. Ainsi, dans les communes de 60 000 habitants et plus, la prime est de 3 000 francs pour famille sans enfant. ou n'ayant pas plus de 2 enfants, 3 300 quand on a 3 ou 4 enfants, 3 600 pour 5 et 6, 3 900 pour plus de 6. Dans les communes de moins de 15 000, la prime est de 2 000, 2 200, 2 400, 2 600 francs. Pour encourager la construction, la même prime est accordée aux 10 000 premières personnes qui construisent, pour leur usage personnel, une maison à bon marché. Le coût maximum de la maison est de 35 000 francs dans les grandes agglomérations et dans les communes d'au moins 25 000 habitants. Une majoration de 30 % est autorisée quand le chef de ménage a plus de 6 descendants à sa charge. Les sociétés locales agréées par la Société nationale sont tenues de vendre les maisons qu'elles ont construites. Elles réservent 1/3 des maisons pour la location et les louent de préférence aux familles les plus nombreuses et les plus nécessiteuses. A la date du 7 mars 1923, la Société nationale avait agréé 196 sociétés ayant 166 millions de capital souscrit; elle leur avait consenti 329 millions. Au 31 décembre 1922, le nombre de maisons construites s'élevait à 11 814, comprenant près de 15 000 logements.

En Hollande, l'aide financière de l'État revêt une double forme : 1° Prêts hypothécaires, pouvant atteindre 100 % remboursables en 15 ans, moyennant une annuité fixée à 6 % pendant les 5 premières années; 2° Subventions dont le maximum fixé en 1920 à 2 000 florins fut abaissé par la suite. En 1921, les prêts se sont élevés à 85 millions 1/2 de prêts et à 54 millions 1/2 de subventions. Le nombre d'habitations achevées en 1921 avec l'appui de l'État s'est élevé à 39 728, dont 5 687 logements ouvriers construits par les municipalités, 19 298 construits par des sociétés et 14 743 habitations pour les classes moyennes. En 1922, on a construit 46 000 maisons. Malheureusement la loi hollandaise est une loi étatiste. Les sociétés de construction sont, de fait, des organismes de l'État, et les habitations qui en dépendent, propriété de l'État.

La Yougo-Slavie a porté à 25 ans la durée de la période d'exemption pour les maisons comportant de petits appartements; en outre, les matériaux de construction sont exonérés de tout droit de douane. Les entreprises industrielles ou commerciales sont tenues, sous des sanctions qui peuvent aller jusqu'à la saisie, d'assurer un logement à leur personnel.

6. Conclusion. — Concluons par ces paroles du roi Georges V aux représentants des sociétés anglaises d'habitations à bon marché, en 1919 : « Si ce pays doit devenir ce que nous désirons qu'il soit, une grande offensive doit être entreprise contre la maladie et le crime; le premier point sur lequel l'attaque doit être portée est la maison malsaine, laide et surpeuplée. »

Les Dossiers de l'Action populaire : Les Habitations à bon marché, dans *la Pratique sociale* de mai-juin 1922; *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières* de la Société de Saint-Vincent de Paul, Paris, 1923. Le ministère de l'hygiène, de l'assistance et de la prévoyance sociales, 80, rue de Varenne, Paris, distribue gratuitement des fascicules indiquant toutes formalités à remplir pour la création de sociétés d'habitations à bon marché.

Paul Six.

1. LOI MOSAIQUE. — On distingue, dans l'Écriture, la loi ancienne ou loi mosaïque, qui comprend toute la législation rattachée à Moïse dans le Pentateuque, et la loi nouvelle, encore appelée loi évangélique ou loi de grâce, que Jésus-Christ a définie et promulguée dans l'Évangile. Les éléments constitutifs et le véritable esprit de la loi nouvelle seront étudiés à Sermon sur la montagne. Le présent article ne traitera que de la loi mosaïque: I. Dans l'Ancien Testament, pour en donner une vue d'ensemble; II. Dans le Nouveau Testament, pour fixer les modalités de son abrogation.

I. La loi mosaique dans l'Ancien Testament. — La législation mosaïque ne forme pas un tout codifié à l'avance et fondu d'un seul jet. Il y a donc pour les nombreux articles de cette Loi une question d'origine qui sera tranchée à Pentateuque Ici deux points seulement : 1. Principales prescriptions mosaïques. 2. Caractères généraux de la loi mosaïque.

1° *Principales prescriptions mosaïques.* — 1. *Lois morales.* Elles se trouvent résumées dans le décalogue, Exod., xx, 2-17; Deut., v, 6-18, et comprennent : *a*) *Les devoirs envers Dieu.* Crainte, amour et obéissance, Deut., x, 12-13. Interdiction formelle de l'ido-

lâtrie, Lev., XIX, 4, et mesures sévères pour en prévenir le danger, Exod., XXIII, 24; Deut., IV, 15-19. Sont aussi défendus le blasphème, Exod., XXII, 28, le serment à la légère, Deut., V, 11, les pratiques superstitieuses, Lev., XIX, 26-28, et les sacrifices humains, Deut., XII, 31. Parmi les préceptes positifs : observation du repos sabbatique, Exod., XXXI, 12-17, consécration des fils premiers-nés, avec faculté de les racheter, Exod., XIII, 11-16, sans compter tout l'ensemble des lois rituelles, en particulier la question complexe des aliments purs ou impurs, Lev., XV, 1-33. — *b*) *Les devoirs envers le prochain.* Il faut l'aimer comme un autre soi-même et bannir tout sentiment de haine, de vengeance, de rancune, Lev., XIX, 17-18. Il faut pratiquer à son égard la justice : défense de lui causer du dommage, soit dans sa personne, Exod., XXI, 12 sq., soit dans ses biens, Exod., XX, 15, XXIII, 1-8. Sont également interdits l'adultère, Lev., XVIII, 20, le faux témoignage, le mensonge, Lev., XIX, 11-12, et jusqu'aux mauvais désirs, Deut., V, 21. Enfin, il y a des devoirs spéciaux à l'égard des parents, Exod., XX, 12, des vieillards, Lev., XIX, 17, des magistrats, Exod., XXII, 28, des pauvres, des faibles et des étrangers, Exod., XXII, 21-25. — *c*) *Les devoirs de l'homme envers lui-même.* La législation mosaïque n'est pas très développée sur ce point. Elle prohibe toutefois la prostitution, Lev., XIX, 29, et les fautes contre nature, Lev., XVIII, 22-23.

2. *Lois cérémonielles.* Elles ont été expliquées à Culte juif. Rappelons seulement les principaux titres. — *a*) *Personnes consacrées au culte :* les prêtres et les lévites. Institution, costume et fonctions; droits et revenus : les dîmes. — *b*) *Lieu et mobilier du culte.* Unité du sanctuaire. Le parvis et le tabernacle; le Saint et le Saint des saints. Les objets du culte : autel des holocaustes, mer d'airain, table des pains de proposition, chandelier à sept branches, autel des parfums, arche d'alliance. — *c*) *Rites sacrés.* Les sacrifices sanglants : holocaustes, sacrifices d'actions de grâces, sacrifices pour différentes fautes. Les sacrifices non sanglants, de nature solide ou liquide, constitués par des oblations publiques ou particulières. Les prémices. — *d*) *Temps sacrés.* Le sabbat; les néoménies ou commencement du mois; l'année sabbatique (tous les sept ans) et l'année jubilaire (tous les cinquante ans). Les fêtes de la Pâque, de la Pentecôte, des Tabernacles, de l'Expiation.

3. *Lois civiles.* Elles concernent : *a*) *La famille.* A la base, le mariage. Empêchements de consanguinité ou d'affinité, Lev. XVIII, 1-18, exception du lévirat qui obligeait un beau-frère à épouser sa belle-sœur devenue veuve et laissée sans enfants, Deut., XXV, 5-10. Tolérance de la bigamie, Deut., XXI, 15, et du divorce avec certaines restrictions, Deut., XXIV, 1-4. Autorité du père de famille sur sa femme, ses enfants et les serviteurs, Deut., XXI, 18-21, Ex., XXI, 1-11. Obligation pour les deux époux à une fidélité réciproque, Deut., XXII, 22. Clauses particulières protégeant la dignité de la femme, Deut. XXII, 23-29. — *b*) *La société.* La circoncision est le rite sacré qui marque l'incorporation des individus à la communauté israélite, Gen., XVII, 10- 14. Cette communauté est gouvernée par une sorte de sénat, formé d'anciens, choisis eux-mêmes parmi les principaux chefs de famille, Exod., XVIII, 21 sq. La loi prévoit d'ailleurs l'établissement de la royauté, Deut., XVII, 14-29. Les relations entre les divers membres de la société sont fondées sur le respect de la vie, de la propriété et de la liberté. Les autres réglementations importantes visent l'exercice du droit de propriété (partage des terres, Num., XXVI, 53-56; ventes, prêts et gages, Lev., XXV, 13-34; Exod., XXII, 25-27; successions, Num., XXVII, 5-11), l'administration de la justice, Deut., XVI, 18-20; XVII, 8-13, et la conduite à tenir en temps de guerre, Deut., XX, 1-20.

4. *Lois pénales.* *a*) *Principes généraux.* Le châtiment est personnel comme le péché, Deut., XXIV, 16. Il est appliqué d'après la loi du talion, « œil pour œil, dent pour dent », Exod., XXI, 23-25, mais non sans adoucissements ou compensations, Exod., XXI, 19, 22, 26. — *b*) *Sanctions.* Pour les fautes moins graves, le code mosaïque prévoit les châtiments corporels, Deut., XXV, 1-3, et l'amende, Exod., XXII, 1 sq. Pour les crimes, c'est la mort, ordinairement la lapidation, Exod., XIX, 13, mais aussi le feu, Lev., XX, 14, ou le glaive, Deut., XIII, 15. La peine capitale est, en particulier, infligée en punition de l'idolâtrie, Exod., XXII, 20, du blasphème, Lev., XXIV, 13-16, du faux témoignage, Deut., XIX, 16-19, de la profanation du sabbat, Exod., XXXI, 14, de la violence contre les parents, Exod., 15-17, de l'homicide, Exod., XXI, 12-14, de l'adultère, Lev., XX, 10, et des crimes contre nature, Lev., XX, 11-6.

2° *Caractères généraux de la loi mosaïque.* — 1. *La loi mosaïque est divine par ses origines.* Le décalogue, qui en est le fondement, n'est autre que la loi naturelle, déposée par le créateur au fond des consciences et promulguée solennellement par Dieu sur le Sinaï. Dieu est encore l'auteur immédiat d'un grand nombre de lois du code mosaïque : il les a lui-même dictées et la formule : « Iahveh parla à Moïse » doit souvent s'entendre d'une communication directe. Pour les autres prescriptions, le législateur-délégué agit toujours au nom de Dieu et c'est de la volonté divine que procèdent plus ou moins directement toutes les ordonnances. Non pas que la législation mosaïque ait été créée de toutes pièces, sans rapport avec les coutumes ancestrales du peuple israélite, sans contact avec la législation des nations voisines. Mais, alors même que la loi ancienne se présente parfois comme un choix entre les articles de différents codes et les usages de divers peuples, c'est un choix divin qui écarte toute influence polythéiste pour ne conserver que les éléments compatibles avec la mission providentielle d'Israël. — 2. *La loi mosaïque est foncièrement religieuse par son contenu.* Dans le décalogue, les devoirs envers Dieu sont mis en plein relief. Dans les autres ordonnances où les préceptes de ce genre sont mêlés aux obligations sociales, ce mélange lui-même atteste à quel point toute la vie du « véritable israélite » devait être pénétrée par le sentiment religieux. Bien plus, à l'ordinaire, c'est un motif d'ordre religieux, l'alliance étroite conclue entre Iahveh et Israël, qui est mis en avant pour exciter à l'observation exacte de tous les devoirs. De ce point de vue, on ne peut donc contester l'éminente supériorité de la loi mosaïque sur les autres législations antérieures au christianisme, égyptienne, babylonienne, cananéenne, etc. Si l'on ajoute un sens aigu de la justice, la mention explicite des devoirs de charité, un certain esprit d'humanité et une douceur relative dans la répression, l'exclusion des pratiques magiques et des turpitudes morales trop communes aux religions de l'Orient, on aura quelque idée de la grandeur de la loi d'Israël. — 3. *La loi mosaïque reste néanmoins nationale par destination.* Elle a pour but de faire du peuple choisi une nation à part. Elle comprend sans doute les préceptes fondamentaux du décalogue, qui ne sont que la promulgation ou l'application immédiate des principes de la loi naturelle; Mais les ordonnances les plus nombreuses, soit qu'elles intéressent la vie civile, soit même qu'elles concernent le culte religieux, sont conçues et formulées en vue de la situation spéciale de la communauté israélite. En dehors du sol national une foule de prescriptions n'ont plus de raison d'être, car elles visent expressément es conditions sociales et le rôle particulier du peuple de

Dieu. Ce rôle une fois rempli, ce cadre national disparu, la loi mosaïque, en tant que loi juive, devait disparaître à son tour. Seuls, seront conservés et surélevés dans le christianisme les éléments qui pouvaient compter comme expression plus ou moins directe de la morale éternelle.

II. La loi mosaique dans le Nouveau Testament. — La loi mosaïque n'avait donc rien d'un bloc indissoluble. Toutefois, le nouvel ordre de choses ne s'établit pas en un seul jour, sans contestations, ni ménagements. L'Église naissante, pour se dégager du judaïsme, eut à surmonter bien des obstacles. Dans cette évolution décisive, il importe de définir l'attitude prise par les principaux personnages du Nouveau Testament : 1. La Loi et Jésus; 2. La Loi et les apôtres.

1° *La Loi et Jésus.* — Le Sauveur a fait dans l'Évangile, au sujet de la Loi, une double série de déclarations nullement contradictoires, sinon peut-être en apparence.

1. *Respect de Jésus pour la Loi.* Il est certain que le Christ a reconnu, dans son ensemble, l'institution divine et l'autorité religieuse de la Loi. On connaît le passage célèbre : « Ne croyez pas que je sois venu abroger la Loi ni les prophètes; je ne suis pas venu pour abroger, mais pour accomplir (parfaire). Car, je vous le dis en vérité, jusqu'à ce que passent le ciel et la terre, pas un iota ni un seul trait de la Loi ne passera, que tout ne soit arrivé. Celui donc qui aura violé un de ces moindres commandements et aura enseigné aux hommes (à faire) de même, sera appelé le moindre dans le royaume des cieux; mais celui qui les aura pratiqués et enseignés, celui-là sera appelé grand dans le royaume des cieux. » Matth., v, 17-19. En somme, deux idées principales : perpétuité de la Loi élevée à une justice plus parfaite, importance de son observation intégrale.

2. *Attitude indépendante de Jésus vis-à-vis de la Loi.* Le Christ n'en proclame pas moins son droit d'agir en maître sur le terrain légal, Matth., vii, 28-29. — *a*) Il s'attaque tout d'abord à « la tradition des hommes », c'est-à-dire, au commentaire rituel et casuistique de la Loi. C'est ainsi qu'il dénonce ouvertement en plusieurs circonstances l'orthodoxie tracassière des scribes et des pharisiens, touchant l'observation du sabbat ou des purifications corporelles, Marc., vii, 1-13; Matth., xxiii, 2-9; 16-26; Luc., xii, 10-17. Il abroge, par le fait même, toutes ces superfétations rabbiniques. — *b*) Quant aux prescriptions légales proprement dites, Jésus les interprète avec autorité et en son propre nom. « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... et moi, je vous dis,... » telle est la formule déclarative des commandements nouveaux, qui mettent en évidence la supériorité de l'esprit de Jésus sur la lettre de la Loi, Matth., v, 21-48. De fait, l'interprétation du Christ corrige, transforme, perfectionne les règlementations antérieures. Le mariage est désormais indissoluble, Marc., x, 1-12. Le Fils de l'homme est le maître du sabbat, Marc., ii, 23-iii, 6. Les amis de l'époux n'ont pas à jeûner tant que l'époux est avec eux, Marc., ii, 18-20. Les enfants du roi n'ont pas à payer l'impôt du didrachme destiné à l'entretien du temple; s'ils l'acquittent, c'est seulement pour éviter tout scandale, Matth., xvii, 23-26. Il y a plus. Jésus ne craint pas de ramener la Loi à son principe essentiel, le grand commandement de l'amour de Dieu et du prochain, Marc., xii, 28-34. Des multiples observances il dégage le devoir fondamental, Matth., xxii, 40. — *c*) Ainsi spiritualisée, la loi ancienne fait place à l'Évangile : « L'heure approche, et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » Joa., iv, 23. Enseignement nouveau que seuls des hommes nouveaux peuvent recevoir : on ne peut pas coudre une pièce neuve à un vieux vêtement, ni mettre du vin nouveau dans de vieilles outres, Marc., ii, 21-22. Mais, par une sage économie, pour ne pas heurter de front des convictions respectables, le divin Maître s'abstient d'être trop précis. Il proteste contre le formalisme des pharisiens, il rappelle le vrai caractère de la Loi et l'esprit dans lequel il faut l'observer, il annonce des temps nouveaux. Cela suffit à ses desseins.

3. *Unité parfaite des déclarations de Jésus au sujet de la Loi.* Il est peut-être maintenant plus facile de comprendre à quel programme divin le Christ fait allusion, lorsqu'il dit n'être pas venu pour détruire, mais pour perfectionner. Il a en vue la loi morale, le décalogue mosaïque, dont il veut maintenir les préceptes dans toute leur intégrité. Il vise particulièrement le devoir de la charité qui, à lui seul, résume tous les autres. C'est la loi « qui ne passe pas », la loi qui réalise « dans leur plénitude » jusqu'aux moindres traits des observances anciennes. Cependant Jésus n'entend pas rompre avec la Loi et les prophètes : il en détermine seulement la vraie portée. La Loi, certes, c'est le passé, mais un passé qui subsiste, à sa manière, par une sorte de continuité d'esprit, dans la justice plus parfaite du nouvel idéal évangélique. Encore est-il que, détachées de leur contexte, certaines paroles du Sauveur pouvaient recevoir les interprétations les plus diverses. La propagation du christianisme devait aussi soulever nombre de questions qui n'avaient pas été pratiquement tranchées. Il appartiendra aux apôtres de faire prévaloir progressivement dans l'Église, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, les solutions génératrices d'expansion et de vie, les seules conformes aux principes posés par Jésus.

2° *La Loi et les apôtres.* — Le Christ ressuscité avait donné aux apôtres l'ordre d'annoncer la Bonne Nouvelle à tous les peuples, Matth., xxviii, 19. L'exécution de cet ordre allait bientôt poser, sous une triple forme, la question des observances légales. Devait-on soumettre à la loi ancienne, à la circoncision en particulier, les gentils venus à la foi chrétienne? Fallait-il encore maintenir pour les juifs convertis l'obligation des préceptes de la Loi? Si les pratiques mosaïques n'étaient obligatoires ni pour les juifs, ni pour les gentils, leur était-il, de surcroît, interdit de les observer? Autant de problèmes qui vont mettre en conflit les dépositaires de l'autorité apostolique, d'une part, les sectateurs intransigeants de la Loi ou judaïsants, de l'autre.

Premier problème : Les observances légales sont-elles obligatoires pour les gentils admis dans l'Église? — 1. *Données du problème. a*) Après la mort de Jésus, apôtres et premiers fidèles continuèrent d'observer à Jérusalem les pratiques religieuses de la loi mosaïque, Act., ii, 46; iii, 1; xxi, 20. Saint Pierre, toutefois, obéissant à un ordre du ciel, ne craignit pas, *à Césarée*, de frayer avec les gentils et de les admettre au baptême dans la personne du centurion Corneille, Act., x, 1-48. De retour à Jérusalem, le chef des apôtres eut soin, d'ailleurs, de justifier sa conduite, en insistant sur la manifestation miraculeuse de la volonté divine, Act., xi, 1-18. C'était là un premier pas et comme la reconnaissance d'un principe : un gentil, quoique incirconcis, pouvait être appelé par Dieu à la foi, sans être astreint pour autant aux pratiques et aux cérémonies de la législation juive. — *b*) Ce même principe devait trouver bientôt une nouvelle application *à Antioche* où l'Évangile avait été annoncé avec succès aux païens. Saint Barnabé, envoyé par l'Église mère pour diriger ce mouvement de conversion, n'eut garde d'imposer le joug des observances mosaïques aux fidèles venus de la gentilité, Act., xi, 19-26. — *c*) Jusqu'ici l'opposition judaïsante, qui avait son

centre à Jérusalem, et pour principaux meneurs certains convertis du pharisaïsme, ne semble pas être entrée ouvertement en lutte. Ce fut tout autre chose après le premier voyage missionnaire de Paul et de Barnabé, lorsque, revenus *à Antioche*, « ils rassemblèrent la communauté » pour lui apprendre quel merveilleux accueil les païens avaient fait à l'Évangile, et comment « Dieu avait ouvert aux nations la porte de la foi ». Act., XIV, 26-27. N'était-ce pas l'envahissement du royaume messianique par les gentils et la déchéance pratique de la Loi? Sans retard, des émissaires judaïsants partirent pour Antioche où ils jetèrent le trouble par leur enseignement. « Pas de salut sans la circoncision, » Act., XV, 1. Accepter cette doctrine, c'était du même coup arrêter l'expansion du christianisme et nier un dogme fondamental : l'efficacité du sacrifice du Calvaire. Paul et Barnabé élevèrent aussitôt les protestations les plus vives. Mais, pour trancher la question de principe, on résolut d'en appeler au jugement des apôtres, et, dans ce but, on délégua les deux missionnaires à Jérusalem, Act., XV, 2-3.

2. *Solution du problème.* *a*) La députation fut accueillie avec honneur dans la Ville sainte, Act., XV, 4. Cependant saint Paul ne manqua pas de *voir en particulier* « les colonnes de l'Église », Jacques, Pierre et Jean. Ils écoutèrent l'exposé de son évangile et ne trouvèrent rien à reprendre dans sa prédication. Bien plus, ils reconnurent officiellemeut l'apostolat de Paul et de Barnabé auprès des païens et leur tendirent la main en signe de fraternelle union. Ils leur recommandèrent seulement de ne pas oublier les pauvres de Jérusalem, Gal., II, 1-10. Entre temps, le parti pharisien intriguait fort pour imposer à saint Paul la circoncision de Tite, un de ses compagnons de voyage. A cette heure, toute complaisance eût altéré la vérité de l'Évangile. L'Apôtre, soutenu en haut lieu, résista énergiquement aux réclamations impérieuses de ses adversaires, Gal., II, 3-5, Act., XV, 5. Ce fut sa première victoire. — *b*) Il remporta la seconde quelque temps après, lors de la *réunion solennelle* connue ordinairement sous le nom de concile de Jérusalem, Act., XV, 6-34. Les judaïsants y furent déboutés de leurs prétentions. Saint Pierre, après avoir rappelé la conversion de Corneille et de sa famille, l'effusion sensible de l'Esprit-Saint sur les païens aussi bien que sur les juifs, se fit le défenseur de la liberté des gentils. Il ne craignit pas d'entrer pleinement dans les vues de saint Paul, en proclamant que la Loi, joug inutile et insupportable, ne s'imposait à personne, puisque juifs et païens étaient justifiés « par la grâce du Seigneur Jésus ». L'apôtre Jacques lui-même, si fidèle personnellement aux observances traditionnelles, se rangea à l'avis de saint Pierre : « il ne faut pas inquiéter les gentils qui se convertissent à Dieu. » On leur prescrira seulement de s'abstenir des viandes immolées aux idoles, de l'impureté, des chairs étouffés et du sang. » Tel fut aussi le sentiment général de l'assemblée qui, dans une lettre adressée aux chrétiens de Syrie et de Cilicie, dénonça les judaïsants, semeurs de troubles à Antioche, comme des personnages sans mandat et sanctionna pour les païens convertis l'exonération des observances légales, avec les quatre mesures restrictives citées plus haut. Toutefois, ces dernières prohibitions, quelle que soit la manière dont on les interprète, n'étaient rien moins qu'une application de la Loi aux gentils, mais bien plutôt des concessions d'ordre pratique, destinées à prévenir tout scandale, en rendant plus faciles les rapports entre les deux catégories de chrétiens, les fidèles venus du judaïsme et leurs frères de la gentilité. En somme, le décret apostolique de Jérusalem marquait le triomphe de l'esprit de charité, en même temps qu'il consacrait d'une façon définitive la liberté des gentils par rapport à la Loi,

Deuxième problème : Les observances légales sont-elles obligatoires pour les juifs convertis? — 1. *Données du problème.* *a*) Le cas des gentils étant ainsi réglé en principe, de nouvelles difficultés ne devaient pas tarder à surgir sur le terrain de la pratique. De fait, dans les communautés mixtes, une question se posa bientôt, plus épineuse encore que la première. Les judéo-chrétiens pouvaient-ils entrer en relations, participer aux agapes et à « la fraction du pain » avec des incirconcis que la Loi interdisait de fréquenter, au risque de contracter à la même table nombre d'impuretés légales? Si oui, c'était mettre en question l'obligation de la Loi pour les juifs convertis et éveiller bien des susceptibilités à Jérusalem. Si non, c'était créer de nouveau la division dans l'Église, tenir les gentils pour des chrétiens d'un rang inférieur, et, par une voie détournée, les obliger à la circoncision, pour leur permettre un commerce familier avec les autres disciples du Christ. — *b*) Saint Pierre, venu à Antioche, quelque temps après la réunion de Jérusalem, donna tout d'abord l'exemple d'une grande largeur d'esprit. Sans hésiter, il vécut à la grecque, fraya avec les païens convertis et mangea avec eux. Plus tard seulement, sous la pression de certains émissaires, appartenant peut-être à l'entourage de Jacques, il modifia sa ligne de conduite. « Par crainte des circoncis, » c'est-à-dire, pour éviter disputes et scandales, il se tint à l'écart et recommença à vivre en juif. Il agissait ainsi de bonne foi, par timidité et en vue de la paix. Mais son exemple fut contagieux : les judéo-chrétiens d'Antioche et Barnabé lui-même désertèrent les tables communes. Dès lors, la communauté se trouvait divisée et l'unité même de l'Église était en péril. Au surplus, que restait-il de la liberté des gentils, qui devaient désormais se plier aux exigences juives pour communiquer avec les autorités apostoliques? N'étaient-ils pas moralement contraints de judaïser? Saint Paul, le premier, vit clairement toutes ces conséquences et, avec sa fougue ordinaire, il prit aussitôt position, Gal., II, 11-14,

2. *Solution du problème.* *a*) L'apôtre des gentils reprocha publiquement à saint Pierre l'inconséquence de sa conduite. Non qu'il y eût entre eux opposition de doctrine : ils étaient pleinement d'accord sur les principes. On l'avait bien vu à la réunion de Jérusalem, Act., XV, 11, et maintenant encore saint Paul l'affirme sous diverses formes. Il n'accuse pas d'erreur le chef des apôtres, il songe même si peu à le ranger parmi les judaïsants qu'il regarde sa conduite comme une dissimulation, une façon de cacher ses vrais sentiments, Gal., II, 13. Si Pierre a abandonné, puis repris les habitudes juives, c'est sans doute qu'il les jugeait en soi indifférentes. N'a-t-il pas reconnu « que l'homme n'est point justifié par les œuvres de la Loi, mais plutôt par la foi du Christ Jésus » ? Gal., II, 15-16. Il est donc blâmé uniquement pour avoir appliqué d'une manière malencontreuse un principe excellent. En voulant éviter tout scandale aux juifs, il avait été pour les gentils un scandale autrement grave. Certes, il est quelquefois permis de se conformer, pour le bien des faibles, aux observances légales. En la circonstance, c'était donner raison au parti judaïsant, entretenir la division dans l'Église et porter indirectement atteinte à la décision de Jérusalem. — *b*) L'Apôtre ne dit pas comment se termina l'altercation d'Antioche. « Ce silence pourrait bien être la réserve délicate d'un vainqueur qui ne veut pas accabler son adversaire. » (Lagrange.) Dans tous les cas, l'issue de l'affaire paraît certaine. Saint Pierre, éclairé sur les funestes conséquences de son attitude, dut avoir d'autant moins de peine à revenir à sa première ligne de conduite qu'il avait au fond les mêmes principes que saint Paul. Si l'incident avait abouti à une rupture, le

docteur des nations, en butte aux attaques perfides des judaïsants, n'aurait pas commis l'imprudence de rappeler un souvenir gênant. Mais sa clairvoyance n'eut d'égale que l'humilité du prince des apôtres qui reprit sans doute comme auparavant ses relations avec les gentils. La liberté des juifs convertis par rapport à la Loi était dès lors implicitement reconnue.

Troisième problème : Les observances légales, obligatoires ni pour les gentils ni pour les juifs, sont-elles pour autant interdites? — Il ne faudrait pas croire que les deux premières questions, tranchées à Jérusalem et à Antioche, ne furent plus soulevées par les judaïsants, adversaires irréductibles de saint Paul. L'erreur ne disparaît pas aussitôt après la condamnation. Au rebours, il y aurait quelque simplicité à prétendre que le troisième problème n'a pu venir en discussion avant les précédents, car il ne se rattache pas, comme les deux autres, à un événement historique. La solution doit donc en être plutôt recherchée dans le contraste entre certains manifestes de l'opposition judaïsante et l'attitude des autorités apostoliques par rapport à la Loi. — 1. *Dernières manifestations judaïsantes. a) En Galatie.* Après l'incident d'Antioche, nous retrouvons encore des judéo-chrétiens exaltés, semant l'agitation et la défiance dans les communautés chrétiennes, Gal., I, 7; IV, 17. Ce sont des étrangers qui se réclament des grands apôtres de Jérusalem, Gal., II, 4, 9, 12, qui ne craignent pas d'attaquer la conduite de saint Paul, Gal., I, 10; V, 11, et la légitimité de son apostolat, Gal., I, 1. Il y a même tout lieu de croire qu'ils enseignaient la nécessité de la circoncision pour les gentils, Gal., V, 2; VI, 12, et cela, non pas en vue d'une perfection plus grande, mais comme une condition indispensable de salut, Gal., V, 1-6. Le décret apostolique de Jérusalem n'avait déterminé aucun changement d'attitude chez ces faux frères que saint Paul nous dépeint sous les plus sombres couleurs. Voir GALATES (ÉPITRE AUX).— *b) A Corinthe,* les judaïsants n'étaient pas moins actifs et leur méthode restait toujours la même. Ces « mauvais ouvriers » contestaient à saint Paul son titre d'apôtre en lui opposant la prééminence des Douze, I Cor., IX, 1-5; II Cor., XII, 11-12. Ils lui reprochaient, en outre, des changements d'attitude, de la légèreté dans les desseins, une certaine recherche de la vaine gloire, II Cor., I, 17-20; XI, 7-12; 16-18. Ils annonçaient surtout un Évangile différent du sien et « prêchaient un autre Jésus », II Cor., XI, 3-4. On dirait qu'ils courent à la suite de saint Paul pour ruiner son prestige et détruire son œuvre. — *c) A Rome,* il y avait aussi à coup sûr des agitateurs judaïsants que l'Apôtre n'hésite pas à démasquer sur le ton de l'épître aux Galates, Rom., XVI, 17-20. Ces dangereux docteurs ne semblent pas cependant avoir jeté le trouble dans la communauté. Sans doute, ils ont déjà commencé leurs manœuvres, mais ils sont loin d'avoir réussi, car la foi des Romains est bien vivante, Rom., I, 8, et ne paraît pas compromise par ces intrigants. — *d) Jusqu'à la fin de sa vie,* saint Paul les rencontrera sur ses pas, ou du moins il conservera un souvenir cuisant de leurs attaques perfides : « Prenez garde à ces chiens, prenez garde à ces mauvais ouvriers, prenez garde à ces mutilés. » Phil., III, 2-3. Même dans les épîtres pastorales, nous retrouvons encore des allusions à leurs procédés captieux et à leurs fausses doctrines, Tit., I, 10-16; III, 9. 11; I Tim., I, 3-7.

2. *Attitude des autorites apostoliques vis-à-vis de la Loi. a) Conduite de saint Paul.* On pourrait croire, au premier abord, que l'apôtre des gentils s'est mis parfois en contradiction avec lui-même. Après s'être élevé avec force contre les observances mosaïques, Gal., II, 3; V, 2, nous le voyons célébrer à Philippes et à Jérusalem les fêtes juives, Act., XX, 6, 16, se conformer, dans la Ville sainte, sur le conseil de saint Jacques, aux pratiques du culte israélite, Act., XX, 20-26, et se montrer ainsi souvent respectueux de la loi de ses pères. Dans une autre circonstance, il va même jusqu'à faire circoncire Timothée, Act., XVI, 3, et, du reste, il ne cache pas qu'il se fait juif avec les juifs, « avec ceux qui sont sous la Loi, comme si j'étais moi-même sous la Loi », I Cor., IX, 19-22. Les judaïsants ne pouvaient manquer de crier à la duplicité, Gal., I, 10; V, 11. — *b) Accord entre la conduite et les principes de saint Paul.* L'opposition n'est qu'apparente. L'Apôtre tient fermement pour l'indifférence des observances légales au point de vue de la sanctification : « En Jésus-Christ, ni la circoncision, ni l'incirconcision n'ont de valeur, » Gal., V, 6. Il ne condamne donc jamais les juifs qui pratiquent encore la Loi, mais seulement ceux-là qui la rendent obligatoire, qui en font une condition de salut ou un idéal de perfection chrétienne. Il n'attaque pas la Loi en elle-même, et, au besoin, il sait reconnaître son origine divine et les services qu'elle a rendus. Il lui suffit de la mettre à sa place en montrant tout ensemble et son impuissance à justifier et la vertu rédemptrice du sacrifice de la croix. Partant, il se garde bien d'incriminer ceux qui restent fidèles aux observances légales comme à des usages anciens et vénérables,pourvu qu'ils ne paraissent pas y chercher le principe de la justification et qu'ils ne mettent pas en péril l'unité du corps du Christ. Il n'éprouve personnellement aucun embarras à se conformer parfois aux pratiques de la vie juive, parce que, s'il les sait indifférentes en elles-mêmes, il estime pourtant qu'en certains cas elles peuvent servir à gagner des âmes à Jésus. Ainsi, lorsque de son propre mouvement il fait circoncire Timothée, c'est pour lui permettre d'entrer plus facilement en relations avec les juifs, sans les froisser .Mais alors, au lieu de céder à une injonction, il agit de son chef par condescendance. Et cette concession, bien loin de diviser les chrétiens, contribue au contraire à les rapprocher dans le Christ. C'est dans le plan supérieur de l'action que s'opère la conciliation entre la conduite et la doctrine de saint Paul. — *c) Accord entre les principes de saint Paul et ceux des autres autorités apostoliques.* On a mis très souvent en relief la diversité de leur genre de vie : d'un côté, l'apôtre des gentils, détaché le plus ordinairement des observances légales; de l'autre, l'apôtre Jacques, célèbre par sa fidélité aux pratiques du culte mosaïque. On n'a pas toujours bien remarqué que cette dernière attitude ne signifie nullement : nécessité, pour le salut, de l'observation de la Loi. Certes, la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem se conforme minutieusement aux prescriptions légales et la plupart de ses membres se font scrupule de s'en affranchir. Mais on ne dogmatise pas sur ce point, on ne regarde pas toutes ces observances comme source de justification et partie intégrante de la nouvelle religion. Saint Jacques, le chef de l'Église mère, agit de même dans le sens de son éducation première et en conformité avec ses préférences personnelles. En cela, il ne fait qu'appliquer le principe de saint Paul : travaillant en terrain juif, il se doit tout d'abord de rendre possible son ministère auprès des juifs. On comprend dès lors pourquoi l'apôtre des gentils est toujours resté en communion avec les autres apôtres, et en excellents termes avec les Églises de Judée, avec « les Saints de Jérusalem », en particulier : leur respect des pratiques mosaïques, moyen d'apostolat ou simple attachement à des coutumes traditionnelles, ne lui a jamais paru contraire à l'enseignement qui lui tenait tant à cœur. Au surplus, il est impossible de retrouver, dans les écrits apostoliques, des traces d'opposition avec la doctrine de saint Paul. La seule difficulté, tirée de

certains passages de l'épître de saint Jacques, II, 14-26, a été résolue à l'article JACQUES LE MINEUR. Ainsi donc, quand l'Apôtre parle de ses adversaires judaïsants, rien n'autorise à y voir une allusion à ses collègues dans l'apostolat. Les perburbateurs obstinés qu'il stigmatise vont, d'ailleurs, s'écarter de plus en plus de la foi chrétienne et donner naissance à la secte des Ébionites. Les judéo-chrétiens modérés, simples observateurs de la Loi, demeureront orthodoxes, mais ils auront vite fait de disparaître de l'histoire : ils seront appelés Nazaréens.

Au sujet de la Loi dans l'Ancien Testament on pourra consulter, dans le *Dict. de la Bible*, l'art. *Loi mosaïque* (Lesêtre) et tous les articles spéciaux à chacune des lois mosaïques.

La question de la Loi dans le Nouveau Testament est traitée dans tous les commentaires des évangiles, des Actes des apôtres et des épîtres de saint Paul. En dehors de ces ouvrages généraux, on trouvera d'utiles renseignements dans : Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 1-195 : L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique; Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905; de Boysson, *La Loi et la Foi. Étude sur saint Paul et les judaïsants*, Paris, 1912. Voir encore : dans le *Dict. de théol. cath.*, l'art. *Judéo-chrétiens* (Marchal) et dans le *Dict. de la Bible*, l'art. *Judaïsants* (Prat).

Léon VAGANAY.

2. LOIS. — I. Nature de la loi. II. La loi divine. III. La loi ecclésiastique. IV. La loi civile.

I. NATURE DE LA LOI. — Saint Thomas définit la loi : une ordonnance de la raison promulguée, en faveur du bien commun, par celui qui a le soin de la communauté. C'est une *ordonnance*, c'est-à-dire une norme ou règle par laquelle les actes des sujets sont ordonnés à leur fin véritable. C'est une ordonnance de la *raison*, parce qu'il appartient à celle-ci de connaître la fin et les moyens d'y parvenir; mais la volonté se joint à elle pour commander. De là, une norme qui n'est pas juste ne peut être une loi, parce qu'elle n'est pas une règle de la raison. Pour le *bien commun*, non pour le mal : une loi qui est pour le mal n'en est pas une, mais une oppression tyrannique. Pour le bien *commun*, non le bien *particulier*, autrement ce serait un *précepte*, non une loi. *Par celui qui a le soin de la communauté*, non par n'importe qui : Dieu seul peut commander à une communauté, et ceux qui en ont reçu de lui le pouvoir. *Promulguée :* pour obliger, une loi doit être divulguée authentiquement et imposée par le chef, sinon elle ne pourrait être observée, puisqu'elle ne serait pas connue. A cette définition de saint Thomas, il convient d'ajouter un mot, pour distinguer la loi du conseil : *la loi oblige à faire ou à omettre quelque chose;* le conseil laisse libre.

La loi oblige de quatre manières : en commandant, en défendant, en permettant et en punissant. Ces quatre mots sont clairs par eux-mêmes.

Bien que le terme *précepte* soit souvent employé pour loi, strictement il en diffère : par le *sujet* qui est particulier au lieu d'être commun; par l'*auteur* qui n'a pas besoin d'être une autorité *publique*, mais peut être une autorité *privée*, comme les parents à l'égard de leurs enfants, le mari à l'égard de son épouse, le patron à l'égard de ses domestiques, le maître à l'égard de ses élèves, etc.; par la *durée :* le précepte disparaît avec la mort de ceux qui l'ont reçu; la loi est faite pour durer toujours; elle survit, par soi, au législateur et à ses premiers sujets; quand le chef fixe un temps limité à son ordonnance, ce n'est pas une loi, mais un précepte; par le *lieu :* la loi, étant pour le bien commun, affecte le territoire et n'oblige pas les sujets qui sont dehors; le précepte, parce qu'il est en faveur de quelques-uns, s'attache à la personne et la suit partout : on le dit *personnel.*

Les théologiens parlent souvent de la *loi éternelle*, que saint Thomas définit : la raison divine en tant qu'elle dirige tous les actes et tous les mouvements. L'existence de cette loi se déduit logiquement des dogmes de la création et de la providence, mais c'est une loi au sens large, non au sens strict que nous avons exposé, car elle n'a pas été faite pour une communauté qui n'existait pas, et par suite, n'a pas été promulguée. Elle est plutôt la source de toutes les lois : en tant qu'elle est leur *exemplaire*, la cause *efficiente* d'où sort tout pouvoir législatif, leur cause *dirigeante*, c'est-à-dire qu'elle régit tous les législateurs.

II. LA LOI DIVINE. — Elle est double : la loi *naturelle* qui est fondée sur la nature des choses, et la loi *positive* qui est portée librement par Dieu.

1° *La loi divine naturelle.* — On la définit : la promulgation de la loi éternelle dans la conscience de l'homme. Elle est dite *naturelle* pour une double raison : parce qu'elle est fondée sur la nature des choses, et qu'elle est connue par la lumière naturelle de l'intelligence. Ainsi, elle se distingue très nettement de la loi *positive* de Dieu, qui dépend de sa libre volonté et n'est connue que par la révélation. La loi naturelle commande tout ce qui est de sa nature honnête, et nécessaire à la fin suprême; elle défend tout ce qui est mal en soi. La loi naturelle n'est donc pas arbitraire, comme le voulaient les nominalistes, mais nécessaire; elle n'est pas non plus un ordre de la raison pratique, ou un impératif catégorique de la volonté autonome, comme l'a prétendu Kant.

L'*existence de cette loi* est certaine et admise par tous ceux qui croient en Dieu et en sa providence. Seuls la rejettent les athées, les positivistes et les évolutionnistes. Les traditionalistes se distinguent en tant qu'ils soutiennent que cette loi ne peut être connue que par révélation.

La thèse catholique est : que cette loi peut être connue par la lumière naturelle, au moins quant aux premiers principes. Saint Paul, Rom., II, 14, le dit expressément : « les païens montrent que l'œuvre de la loi est inscrite dans leurs cœurs, la conscience leur rendant témoignage. » C'est ce que chacun expérimente en soi-même. Aussi bien l'humanité a toujours cru à cette loi naturelle.

L'objet ou la matière de cette loi est tout ce que l'homme regarde comme devant être commandé ou défendu par Dieu, parce que cela convient ou répugne en soi. — *a) En raison de leur lien logique*, on distingue trois sortes de préceptes naturels. D'abord, *ceux qui sont très universels* et d'où les autres découlent, comme : il faut faire le bien et éviter le mal, on doit aimer le souverain bien, ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, vis conformément à la droite raison. Les philosophes et les théologiens cherchent quel est le premier principe, source des autres. Saint Thomas affirme que c'est celui-ci : il faut faire le bien et éviter le mal. Certains en proposent d'autres. En second lieu, viennent les préceptes qui découlent *immédiatement* et *facilement* des premiers principes : honore ton père et ta mère, tu ne commettras pas de vol, tu ne tueras pas, et les autres commandements du décalogue, sauf la sanctification du sabbat qui est une loi positive. Enfin, les préceptes déduits d'une *manière lointaine et difficile :* l'on ne doit pas venger une injure, de sa propre autorité, dans une société bien ordonnée. Ces sortes de préceptes, parce qu'on les connaît difficilement, sont souvent l'objet d'une loi positive. — *b)* En *raison de leur nécessité*, on divise les préceptes naturels en primaires et secondaires. Les *primaires* sont ceux qui sont tellement nécessaires que, sans eux, l'ordre moral est impossible. Ainsi, celui qui défend le blasphème, le meurtre direct de l'innocent, le faux témoignage, etc. Les *secondaires* sont ceux qui sont seulement très utiles à l'ordre moral,

comme celui qui interdit la polygamie et le divorce. — *c*) *En raison de l'objet*, les uns regardent *Dieu*, les autres le *prochain*, et les autres *nous-mêmes*.

La loi naturelle est universelle, immuable et indispensable. *a*) *Universelle*, en ce sens qu'elle atteint tous les hommes qui jouissent de la raison. Il n'est pas sûr qu'elle régisse les enfants et les fous. Certains disent qu'elle les affecte radicalement et en puissance, mais qu'elle ne les oblige pas sous peine de péché. Toutefois, les adultes qui les poussent à agir contre la loi naturelle ne sont pas exempts de faute. — *b*) *Immuable*. Elle ne peut être changée, bien qu'elle admette des changements dans son *application*. Cela est évident, puisqu'elle est fondée sur la nature des choses et que la nature des choses ne change pas. Ce qui est vrai, même des principes *secondaires*, bien que Dieu ait toléré leur inapplication, comme pour la polygamie qu'il permit aux patriarches, et le divorce que Moïse accorda aux juifs, pour éviter de plus grands maux. — *c*) *Indispensable*, c'est-à-dire que personne sur la terre, pas même le vicaire du Christ, ne peut en dispenser, mais Dieu seul, qui en est l'auteur. L'Église peut la déclarer seulement et l'interpréter d'une manière infaillible.

La loi naturelle est *promulguée* pour chacun, aussitôt que la conscience la connaît suffisamment. A partir de ce moment, elle a valeur obligatoire. L'on enseigne communément : que celui qui a le plein usage de sa raison ne peut ignorer invinciblement les principes premiers et très universels. Ces principes sont, en effet, par rapport à la raison pratique comme les premiers principes de la connaissance par rapport à la raison spéculative. Les uns et les autres sont connaissables par eux-mêmes : par exemple, il faut faire le bien et éviter le mal. — Les préceptes qui découlent immédiatement des principes premiers ne peuvent être ignorés longtemps de celui qui a l'esprit suffisamment développé : par exemple, honore ton père et ta mère, tu ne tueras pas. — Mais il peut invinciblement ignorer les conclusions éloignées, car elles requièrent une étude attentive et qui n'est pas sans difficulté. Les théologiens eux-mêmes ne s'entendent pas toujours sur elles. Exemple : si les commandements de la seconde table de la Loi sont de droit naturel, si tous les actes doivent être rapportés à Dieu, si tout mensonge est intrinsèquement mauvais, etc. Il n'est pas étonnant que le confesseur rencontre souvent cette ignorance, dans les milieux grossiers et peu cultivés, par exemple, quant à la malice des actes internes, du mensonge officieux, du parjure pour défendre sa vie, de certains actes contre la chasteté, comme l'onanisme, la pollution, etc.

2° *La loi divine positive*. — Parce que toute la loi naturelle n'est pas facile à connaître, et que nous sommes élevés à l'ordre surnaturel, la révélation divine était très *utile* pour ce qui regarde la nature, et *nécessaire* pour ce qui est de la surnature. La loi divine positive comprend des préceptes de droit naturel, et d'autres imposés par la libre volonté de Dieu. On lui reconnaît trois stades : la loi *primitive* révélée à nos premiers parents et aux patriarches, et destinée à toute l'humanité; la loi *ancienne* ou *mosaïque* communiquée par Moïse aux israélites; la loi *nouvelle* ou *chrétienne* apportée par le Christ à tous les hommes. Nous ne nous arrêterons pas à parler de la loi primitive : on en sait peu de chose. — 1. *La loi mosaïque*. Elle était devenue moralement nécessaire, parce que l'humanité oubliait trop la loi primitive. Elle comprend des préceptes moraux, cérémoniels et judiciaires. Parmi les préceptes moraux sont particulièrement à signaler les dix commandements ou décalogue qui ne valent pas seulement pour les juifs, mais pour les chrétiens, comme l'a déclaré le concile de Trente, sess. VI, can. 19, car, sauf celui qui regarde la sanctification du sabbat, ils sont, suivant l'opinion commune, de droit naturel, et obligeaient même les gentils. Les préceptes cérémoniels et judiciaires n'ont été portés que pour les juifs et sont maintenant abrogés. — 2. *La loi chrétienne*. Elle est plus *spirituelle* que la précédente : elle ne menace pas surtout de peines temporelles, mais éternelles; ses promesses sont pour l'autre monde. Le royaume qu'elle prêche est spirituel. Son culte est surtout intérieur. Elle poursuit la sanctification interne et pas seulement externe. Elle comprend des préceptes et des conseils. On peut la résumer dans ces deux préceptes : Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces; tu aimeras ton prochain comme toi-même. Ils étaient déjà contenus dans l'ancienne loi, mais la nouvelle les a déclarés plus parfaitement. D'eux découlent tous les devoirs envers Dieu et le prochain. Le Christ n'a pas marqué *explicitement* la distinction entre les préceptes et les conseils, aussi est-il parfois difficile de distinguer les uns des autres. C'est le sens de l'Église qui tranche la question. La loi chrétienne est la dernière et doit durer jusqu'à la fin des temps.

III. La loi ecclésiastique. — 1° Ses *auteurs* sont : le souverain pontife pour toute l'Église, soit seul, soit en collaboration avec un concile œcuménique ou particulier ; l'évêque, soit en synode, soit hors du synode, pour tout son diocèse. Cela, de droit ordinaire, car le pape peut déléguer pour faire des lois générales ou particulières, comme les Congrégations romaines, les légats, les nonces, les supérieurs généraux d'ordre, etc.

2° *Objet :* tout ce qui regarde le culte de Dieu et la sanctification de l'homme. Ce ne doit pas être trop difficile, mais proportionné à la faiblesse humaine afin que la loi serve au bien des âmes, et non à leur ruine. Cela, en principe général, car l'Église peut imposer des lois ardues à une société ou à un état que quelques-uns embrassent librement, comme la loi du célibat pour les prêtres et les religieux; parfois aussi, en raison du bien public, prescrire des actes *héroïques*, comme l'administration des sacrements en temps de maladie, contagieuse. Ce n'est pas au sujet d'apprécier la difficulté de la loi, mais au législateur, sinon c'en serait fini de l'autorité.

L'on pose la question, si l'Église peut *commander des actes internes*. Il ne s'agit pas du for sacramentel, où le confesseur juge des actes internes et impose des œuvres internes comme pénitence, mais du *for externe*, auquel ressortit le pouvoir législatif de l'Église. Tous admettent qu'elle peut prescrire des *actes internes liés nécessairement aux actes externes*, par exemple, les dispositions nécessaires pour la prestation du serment, pour la confession, la communion, l'audition de la Messe, etc. Cette doctrine est évidente, car le pouvoir de commander des actes externes serait illusoire, si on pouvait les faire n'importe comment, sans sérieux ni sincérité. *Pour les autres actes internes*, l'on enseigne communément qu'elle ne *peut en faire l'objet d'une loi*. Suivant une déclaration d'Innocent III, « l'Église ne juge pas les actes occultes. » Or, l'objet du pouvoir législatif est le même que celui du pouvoir judiciaire. D'ailleurs, le nom même de *for externe* indique bien quelle sorte d'actes il regarde. L'on cherche ensuite si l'Église peut légiférer sur des *actes passés*. Par soi, elle ne le peut : la loi a pour but de *régler* l'avenir, non le passé. Le *Codex* le déclare implicitement : « Les lois regardent les choses futures, non les choses passées, à moins qu'elles ne traitent de celles-ci nommément », can. 10. C'est pourquoi il y a un axiome qui dit : *La loi n'a pas d'yeux par derrière*. Cependant il arrive quelquefois qu'elle attei-

gne des actes passés, non pas pour les commander ou les défendre, ce qui est évident, mais quant à certains effets : *a*) effet *pénal*, en punissant des actes défendus; *b*) effet *irritant*, en invalidant un acte, qui n'est pas irrévocable, mais infirme ou irritable, comme un contrat fait par crainte; *c*) en déclarant des *inhabiletés*, *incapacités* et *irrégularités* pour des actes passés.

3° *Promulgation.* La loi n'oblige que lorsqu'elle a été promulguée ou intimée. La promulgation se définit: l'acte par lequel le législateur manifeste authentiquement sa loi à la communauté. *De soi*, pour qu'il y ait promulgation, il suffit que la loi puisse parvenir à la connaissance des sujets, mais le législateur peut lui fixer telles conditions qu'il lui plaît. La promulgation des lois *pontificales* n'a pas toujours été la même. Pendant les douze premiers siècles, elles étaient communiquées aux évêques par des clercs sûrs. Au commencement du XIII^e^ siècle, les papes les publièrent dans une bulle adressée aux plus célèbres académies; à la fin du siècle, ce fut par l'affichage au lieu de leur résidence, surtout à Rome. Ensuite, on les afficha à différents endroits de la Ville éternelle, ou on les envoya aux évêques comme auparavant, ou on les fit publier seulement par la Secrétairerie pontificale. Enfin, Pie X institua, en 1908, le *Bulletin officiel* du Saint-Siège, sous le nom de *Acta apostolicæ Sedis*, dans lequel doivent paraître toutes les lois ou décrets du pape et des Congrégations romaines pour avoir force obligatoire. Le *Codex* a confirmé cet état de choses, can. 9, mais ces lois ne commencent d'obliger que trois mois après leur publication dans le *Bulletin*. — *Les lois épiscopales* sont promulguées de la manière qu'il plaît à l'évêque, ainsi que le déclare le *Codex*, can. 335, § 2. Elles obligent aussitôt publiées.

Les lois ecclésiastiques, pour créer une obligation de conscience, n'ont pas besoin de l'acceptation de la communauté, ou de l'autorité séculière. C'est par pure concession que l'Église a quelquefois soumis ses lois au *placet royal*, avant de les imposer.

4° *Gravité de l'obligation.* Elle dépend de la matière, et de la volonté du législateur. Pour qu'il y ait obligation grave, il faut matière grave : le législateur lui-même ne peut faire autrement. La gravité de la matière se juge d'après la fin de la loi et les circonstances. Par exemple, l'observation des fêtes, de l'abstinence, du jeûne, etc., est une matière grave en raison de la fin. Mais le législateur peut commander sous péché véniel une chose qui est grave en soi. Pour connaître son intention, on étudie les termes de la loi : les mots *sévèrement, rigoureusement, au nom de la sainte obéissance* indiquent une obligation grave. La peine infligée est également révélatrice; l'interprétation des docteurs et le sens des fidèles sont des guides. Non seulement une loi oblige à ce qu'elle déclare expressément, mais à prendre les moyens nécessaires pour l'observer autrement elle serait vaine. Quand on doit assister à la messe, par exemple, il faut faire en sorte de le pouvoir.

5° *Obligation d'une loi irritante.* La loi *irritante* est celle qui déclare un acte ou un contrat invalide ou rescindible, à cause d'un défaut. Elle se distingue de la loi *prohibitive* qui rend un acte *illicite*, mais non invalide. La loi *inhabilitante*, qui se rapproche de la loi irritante, est celle qui déclare une personne *inhabile* à un acte; elle atteint directement la personne, tandis que l'autre atteint l'acte, mais en pratique l'une et l'autre produisent les mêmes effets. Une loi peut *irriter* de deux manières : par soi ou *ipso jure*, quand elle invalide un acte avant toute sentence du juge, et par décision judiciaire : en ce dernier cas l'acte est *rescindible*, mais non invalide. Tout cela est clair. Il n'y a de difficultés que pour les effets de ces lois au for interne, quand elles sont irritantes *par elles-mêmes :* *a*) Quand il s'agit d'actes ou de contrats qui reçoivent du droit canonique tout leur *être* et leur *force*, comme la profession religieuse, ils sont invalides même au for interne. *b*) Si les actes ou les contrats ont leur *être* et leur *force* du droit naturel, il faut distinguer : lorsque le législateur déclare sa volonté de les irriter même au for interne, l'on doit évidemment s'y tenir, par exemple, le mariage et les fiançailles; pour les autres, quand il leur manque seulement une *formalité* canonique, beaucoup tiennent qu'ils sont valides au for interne, jusqu'à ce que le juge ait prononcé leur nullité (cette opinion n'est que probable) : exemple, l'aliénation des biens ecclésiastiques.

6° *Sujet de la loi.* La loi n'oblige que les sujets. Ce sont *tous les baptisés, qui ont l'usage habituel de la raison* En recevant le baptême, ils deviennent membres du Christ et citoyens de l'Église. De là, les hérétiques et les schismatiques sont, *par soi*, soumis aux lois ecclésiastiques. Ceux qui sont nés dans le schisme ou l'hérésie, et y demeurent de bonne foi, sont exempts de certaines lois, par exemple, concernant le mariage, mais restent soumis aux autres. Toutefois, s'ils les violent ce n'est que d'une manière matérielle et non coupable. Les lois ecclésiastiques n'obligent *que* les baptisés, car les autres n'appartiennent pas à l'Église. Mais il faut qu'on ait l'usage habituel de la raison, donc environ sept ans, et n'être pas fou. Certaines, cependant, atteignent même ceux qui n'ont pas cet usage, par exemple, les lois qui établissent les droits ou qui « irritent ». Les impubères ne sont pas soumis aux lois *pénales* à moins qu'ils ne soient expressément nommés. Quelques-unes exigent un certain âge comme celle du jeûne. Le législateur lui-même n'est pas *directement* tenu par ses lois, mais il l'est *indirectement*, en ce sens qu'il doit les observer pour le bien de la communauté et pour le bon exemple.

Les lois *générales*, portées par les papes ou les conciles œcuméniques, lient tous les baptisés, mais les lois *particulières* des évêques ou des conciles provinciaux sont ordinairement *territoriales*. Elles obligent les *habitants* du lieu (domiciliés ou quasi-domiciliés), mais pas toujours les *étrangers en voyage*. Ces derniers sont tenus d'observer les lois du diocèse où ils ont leur domicile ou quasi-domicile, si la transgression de ces lois devait nuire dans ce diocèse, ou si ces lois sont personnelles; mais ils ne sont tenus aux lois des pays où ils voyagent que si elles regardent l'ordre public ou déterminent les formes légales d'un acte juridique. Les vagabonds, *vagi*, qui n'ont de domicile ou de quasi-domicile nulle part, doivent observer les lois communes et particulières du lieu où ils se trouvent, can. 14. Les *exempts* sont ceux qui sont soustraits à l'autorité *épiscopale du lieu* et relèvent directement du Saint-Siège : ainsi les réguliers. Ils sont, cependant, liés *indirectement* par certaines lois particulières, pour éviter le scandale, procurer le bien commun, ou s'ils ont charge d'âmes.

7° *Manière d'accomplir la loi.* Le principe général est : qu'on doit accomplir la loi de la manière déterminée explicitement ou implicitement par le législateur. C'est-à-dire d'une manière humaine et honnête, avec advertance et liberté : une confession ou une communion sacrilège, par exemple, ne satisfait pas au précepte. Si la loi est pour *presser* l'obligation, celle-ci ne cesse pas avec le temps fixé : par exemple, la loi de la confession et de la communion annuelles; si elle *définit* l'obligation, celle-ci s'éteint avec le temps déterminé pour l'observer : exemple, la loi du jeûne ou de la messe dominicale. — La loi *prohibitive* interdit l'acte, sans exiger d'intention. La loi *préceptive* requiert l'intention de faire ce qui est prescrit, mais non de satisfaire au précepte ou de procurer la fin du législateur. Si le précepte est *indivisible*, celui qui n'en

peut accomplir qu'une partie est exempt du tout : comme un pèlerinage; s'il est *divisible*, on doit en faire ce que l'on peut : par exemple, réciter une partie de son office, quand on ne peut le dire en entier. Par le même acte, on peut satisfaire à plusieurs lois, si le législateur ne dit pas le contraire : communier en viatique au temps de Pâques vaut pour le précepte de la communion pascale.

8° *Interprétation de la loi.* Il y en a de plusieurs sortes. En raison de l'*auteur*, l'interprétation est *authentique*, quand elle est donnée par l'auteur de la loi, son supérieur, son successeur ou le délégué à cet effet; *judiciaire*, celle du juge siégeant à son tribunal; *usuelle*, celle de la communauté; *doctrinale*, celle proposée par les docteurs privés. — Quant à sa *nature*, elle est : *déclarative*, si elle explique la loi, sans lui rien ajouter, ni enlever; *supplétive*, quand elle ajoute à la loi, l'étendant ou la restreignant. — L'interprétation *authentique*, si elle est seulement déclarative, n'a pas besoin de promulgation : elle vaut comme la loi elle-même, même pour le passé. Si elle restreint ou étend la loi, ou bien explique une loi douteuse, elle doit être promulguée et n'a pas de valeur rétrospective, cf. *Codex*, can. 17. Le pape explique ses lois par lui-même ou les Congrégations romaines, qu'il délègue pour cela. — L'interprétation *judiciaire* est donnée par les juges ecclésiastiques, qui appliquent la loi à un fait particulier. Cette interprétation ne vaut que pour les *parties* qui ont soumis l'affaire; elle n'oblige pas les *autres* pour lesquelles elle n'a qu'une valeur *doctrinale*, supérieure à celle des docteurs privés, parce qu'elle trace une norme *prudente*, quoique non authentique. Souvent, les décrets des Congrégations romaines sont portés sous forme judiciaire, et par suite n'obligent pas toute l'Église. — L'interprétation *usuelle* est celle qui résulte de l'observance générale de la communauté. De là l'axiome : la coutume est une excellente interprète de la loi. On distingue trois sortes de coutumes : l'antécédente, la concomitante et la subséquente, qui ont chacune une valeur différente. — L'interprétation *doctrinale* est celle des moralistes et des canonistes. Ils ne peuvent rien ajouter ni rien enlever à la loi, puisqu'ils n'ont qu'une autorité privée. Ils interprètent en suivant certaines règles communément admises : *a*) Les termes de la loi doivent être pris dans leur sens propre, à moins que des signes n'indiquent un sens différent chez le législateur, cf. *Codex*, can. 18; *b*) les termes généraux doivent être compris d'une manière générale : de là l'axiome du droit romain et du droit canonique : *où la loi ne distingue pas, l'on ne doit pas distinguer; c*) la loi est contenue dans la partie *dispositive*, non dans l'exposé des motifs. Ceux-ci, bien qu'ils aident à l'expliquer, ne sont pas la loi; *d*) on doit restreindre les choses odieuses et étendre les faveurs, cf. *Codex*, can. 19; *e*) dans les choses obscures on doit prendre le minimum c'est-à-dire le sens qui charge le moins les sujets; *f*) une loi spéciale déroge à une loi générale, même postérieure, c'est-à-dire que, lorsque deux dispositions sont contraires, la spéciale prévaut; *g*) dans certains cas, on peut ne pas suivre la loi, parce que la justice ou le bien commun le demandent, et que le législateur est censé conforme; c'est ce qu'on appelle l'*épikie :* il en a été question dans un article spécial.

9° *Cessation de l'obligation de la loi.* Il y a trois principales causes de cette cessation : l'ignorance, l'impuissance, la dispense. Nous avons parlé de l'*ignorance* à l'article Imputabilité. Nous traiterons ici seulement de l'impuissance et de la dispense.

1. *L'impuissance.* On la définit : l'incapacité du sujet à observer la loi. Cette incapacité est absolue, quand on ne peut pas du tout accomplir la loi; elle est morale, si on le peut avec une peine extraordinaire, par exemple, avec la menace d'un grave danger ou la privation d'un bien notable. Cette impuissance est volontaire ou involontaire. — L'impuissance *involontaire* exempte généralement de la loi. Car le législateur ne peut pas prescrire quelque chose de trop onéreux, sinon sa loi ne serait pas un bien, mais un instrument de ruine. Quand l'impossibilité vient de lois contraires, l'on doit suivre la loi supérieure. Il est des cas, cependant, où il faut obéir, quel que soit l'inconvénient qui en résulte. *b*) L'impuissance, même *volontaire*, exempte généralement de la loi, pourvu qu'on ne l'ait pas maintenue *directement* pour ne pas accomplir la loi, et qu'il y ait une raison proportionnée. Ainsi, l'on peut aller en voyage, bien qu'on prévoie que l'assistance à la messe sera impossible, si l'on a une raison suffisante de le faire, mais il ne sera pas permis d'aller chasser un jour de jeûne pour se divertir, si l'on ne peut en même temps observer le jeûne. Pour juger la suffisance des raisons, nous renvoyons à notre article Cause.

2. *La dispense.* On la définit : l'exemption de la loi accordée par le supérieur dans un cas où la loi oblige. Elle diffère de l'*épikie* qui est une exemption que le sujet s'accorde lui-même, parce qu'il estime que le cas n'est pas compris dans la loi. La dispense peut être donnée par l'auteur de la loi, son successeur, son supérieur ou le délégué à cet effet. Le supérieur, toutefois, pour qu'il puisse dispenser, doit être supérieur quant à cette loi, ou être supérieur en tout. L'auteur, le successeur et le supérieur dispensent de droit *ordinaire*. Les autres, de droit *délégué*. Le délégué agit suivant le mandat qu'il a reçu. S'il a pouvoir pour le for externe, il l'a pour le for interne, mais non réciproquement. S'il peut dispenser au for interne, il le peut aussi au for extrasacramentel, à moins qu'on ne dise le contraire. Ainsi, en Belgique, les confesseurs ne peuvent dispenser du jeûne et de l'abstinence que dans l'*acte de la confession*, contrairement à ce qui existe ailleurs : cf. *Codex*, can. 202. Le supérieur ne peut dispenser que *ses sujets*, et il peut le faire même s'ils se trouvent momentanément en dehors de son territoire. De plus, il est reçu qu'il peut user de ce pouvoir à l'égard des vagabonds et des voyageurs, parce que cela est nécessaire au salut des premiers, et que l'on peut, pour les seconds, présumer le consentement de leur Ordinaire. Celui qui peut dispenser les autres peut se dispenser lui-même, car un pouvoir qui dépend de la volonté humaine n'exige pas la distinction des personnes.

La dispense ne doit pas s'accorder sans raisons ou conditions. L'on en énumère quatre : une cause juste, la connaissance de la cause, la gratuité, l'intervention de l'Ordinaire. *a*) *Cause juste.* Elle est requise à la *licéité*, s'il s'agit du supérieur, et à la *validité*, s'il s'agit d'un délégué, car le supérieur n'est pas censé accorder le pouvoir de dispenser, si ce n'est pour une juste cause; *b*) *Connaissance de la cause :* cela au moins pour la licéité, car il est probable que la dispense vaut si la cause existe, même si elle n'est pas connue; *c*) *Gratuité:* on ne permet qu'une compensation pour les frais de chancellerie et de notariat, cf. *Codex*, can. 1056 et 84, § 1; *d*) *Intervention de l'Ordinaire :* sauf pour les dispenses de la sacrée Pénitencerie au for interne, elle est nécessaire à toutes les dispenses du Saint-Siège, soit pour les exécuter, soit pour les reconnaître. De là nuisent à la validité les deux vices suivants : la fausseté dans la demande ou le silence sur un fait qui doit être signalé, en latin *obreptio* et *subreptio*.

10° *Cessation de la loi.* Elle a lieu par : abrogation ou dérogation, par cessation de la fin, par coutume contraire. Nous parlerons ici des deux premières causes seulement, car il a été question de la *coutume* dans un article spécial. 1. *L'abrogation et la dérogation.* L'abro-

gation est l'abolition *totale* de la loi; la dérogation est une abolition *partielle*. Peuvent faire l'une et l'autre le législateur, son successeur, son supérieur, ou le délégué, comme pour la dispense. Pour qu'elles soient *licites*, il faut une cause raisonnable. — 2. *La cessation de la fin.* Si la fin cesse totalement, la loi cesse parce qu'elle n'a plus de raison d'être. Mais, pour éviter les dangers du jugement privé, plusieurs conditions sont requises : que la fin cesse d'une manière *totale*, non point pour l'un ou l'autre, mais pour la *généralité*, et cela d'une façon *durable*.

IV. La loi civile. — De même que l'Église peut légiférer pour le bien spirituel des fidèles, de même l'autorité civile, pour le bien temporel des citoyens. Mais il faut que ses lois, comme toute loi, soient des ordonnances ou dispositions raisonnables.

1° *Conditions requises à la loi civile.* — 1. Elle doit *venir de l'autorité légitime*, qui diffère suivant les pays, mais toute nation a son autorité : roi, président, assemblée, etc. Un usurpateur, c'est-à-dire celui qui s'est emparé du pouvoir par la force, et non légalement, ne peut légiférer avant que son autorité soit reconnue de la communauté. Ensuite, on doit lui obéir, pour le bien commun, en tout ce qu'il commande de juste. Toutefois rien n'empêche de travailler, par des moyens légaux, à secouer son joug, s'il ne plaît pas à la majorité ou s'il est nuisible au bien commun. — 2. Elle doit être *promulguée*. Le mode de promulgation est divers suivant les pays. D'ordinaire, la loi ne commence d'obliger qu'un ou plusieurs jours après la promulgation. — 3. *L'objet de la loi civile* n'est pas quelconque, mais se limite, en général, au *bien temporel* des citoyens. Il comprend : les biens de la fortune, du corps, de l'intelligence, de la volonté, de la société. Dans les choses *purement temporelles*, l'État peut légiférer indépendamment de l'Église. mais non de Dieu. C'est pourquoi, il ne peut porter des lois contrairement au droit naturel. Comme dit saint Thomas, « ce ne seront pas des lois, mais la corruption de la loi », Iª IIæ, q. xcv, a. 2. Dans les choses *mixtes*, c'est-à-dire qui regardent la fin spirituelle et temporelle des hommes, l'État doit s'entendre avec l'Église, ce qui se fait par les concordats. Ainsi, dans la législation scolaire et matrimoniale. Dans les choses *purement spirituelles*, l'État ne peut rien de lui-même, mais seulement aider l'Église à réaliser sa fin. — 4. *Obligation de la loi civile.* Comme toute loi, elle n'oblige que les sujets, mais les sujets sont les citoyens et les étrangers vivant dans le territoire. En dehors de celui-ci, les citoyens sont tenus aux lois personnelles, mais, en général, non aux territoriales; les étrangers doivent obéir à quelques lois seulement qui regardent l'ordre public.

a) *La loi juste, préceptive ou prohibitive, oblige en conscience, même gravement.* Saint Paul dit, Rom., xiii, 1-5 : « Tout pouvoir vient de Dieu... Celui qui résiste au pouvoir résiste à l'ordre de Dieu; ceux qui résistent méritent condamnation... Ne soyez pas soumis par nécessité, par crainte, mais par conscience. » La raison est évidente : les chefs des nations sont les ministres de Dieu et commandent en son nom. De plus, les lois civiles tendent, en définitive, au bien éternel, donc à Dieu. Les violer, c'est s'éloigner de la fin dernière, ce qui est un péché. *En soi*, elles obligent *gravement*. Cependant deux choses sont requises pour qu'il y ait péché grave : la gravité de la matière et l'intention du législateur. Celle-ci est révélée par les circonstances, l'interprétation du peuple et des hommes instruits. Une peine grave ne prouve pas toujours que la transgression est grave, car quelquefois elle est infligée uniquement pour obtenir l'observation de la loi. La loi peut aussi n'être que pénale, par suite ne pas obliger en conscience, comme nous le dirons plus loin. Certains prétendent qu'aucune loi civile n'impose d'obligation morale, du moins dans les pays où les gouvernements, en leur majorité, ne croient pas en l'existence de Dieu et rejettent tout fondement de la moralité, parce qu'ils n'ont pas et ne peuvent avoir l'intention d'obliger en conscience. De tels pays existent-ils? Ils seraient une infime exception, car il n'est pas nécessaire d'avoir la foi pour croire au devoir. Cette croyance est commune parmi les hommes de toute religion et de tout pays, même parmi les incroyants. Les athées sont rares, et ne sont certainement pas la majorité des législateurs. Les négateurs de toute morale sont aussi rares, quoi qu'enseignent les philosophes officiels qui sont un petit nombre dans la nation. Même les partisans théoriques de la morale indépendante invoquent la conscience pour presser l'observance des lois. Pour qu'il y ait obligation morale, il n'est pas nécessaire que le législateur exprime sa volonté d'obliger ainsi, ni même qu'il y pense explicitement; il suffit qu'il veuille donner à sa loi une valeur interne, c'est-à-dire toute la force qu'elle peut recevoir, et pas seulement une valeur externe ou de coaction. Or c'est encore la mentalité commune des dirigeants, qui peuvent être en cela illogiques, mais dont l'intention demeure. De sorte que, en principe, les lois dont nous parlons, obligent en conscience à moins que le contraire ne soit certain, cela même avant la sentence du juge, et en matière de justice, du moins celles qui déterminent la propriété.

b) *Les lois irritantes.* L'on reconnaît communément à l'autorité civile le droit de faire des lois *irritantes*, c'est-à-dire qui invalident au for interne certains actes des citoyens, comme les contrats de mineurs; ceux causés par la crainte, ou dépourvus des formalités légales. Le bien public le demande, afin d'empêcher les procès et de protéger les pauvres, qui n'ont pas toujours les moyens de se défendre au for externe. Cependant, l' « irritation » étant une chose odieuse, on ne *présume* pas qu'elle vaut en conscience, avant la sentence du juge, mais il faut le prouver. Si on peut l'entendre d'une simple *prohibition*, on doit suivre l'interprétation plus bénigne. Dans le doute, il est permis de n'y voir qu'une défense au for externe. Il y a donc une différence entre ces lois et celles qui *déterminent la propriété :* celles-ci étant en matière favorable, on *présume* qu'elles obligent en conscience.

c) *Les lois pénales.* Personne ne nie que l'autorité civile puisse infliger des peines à ceux qui contreviennent à ses lois. C'est là une nécessité pour garantir l'ordre public, que beaucoup ne respecteraient pas sans la crainte d'un châtiment. La sanction éternelle ne suffit pas : elle est trop lointaine, et il y en a qui n'y croient point. Il en faut donc une humaine et immédiate. Les ministres de la justice sont pour cela tenus de poursuivre les délinquants, et les juges, de les condamner à la peine. Les coupables peuvent attendre, pour la purger, que le juge ait prononcé, car il serait trop dur d'exiger qu'ils se châtient eux-mêmes. — Mais existe-t-il des lois qui sont *purement pénales*, c'est-à-dire qui obligent, ou à obéir, ou à subir la peine, mais pas les deux à la fois? On l'admet communément. La difficulté se trouve à discerner celles qui le sont, et nous avons vu, à l'article Impot, qu'on ne s'entend pas toujours. Dans le domaine canonique, les règles des maisons religieuses et des communautés en général sont le plus souvent de cette nature. Dans le domaine civil, on regarde comme telles certaines autorisations ou permis, par exemple, pour la pêche, la chasse, la circulation, etc. Il semble qu'une valeur de coaction ou externe suffit à ces règlements, pour atteindre leur fin. Mais ce sont là des exceptions : le principe est que les lois civiles obligent en conscience.

Une loi purement pénale ne se présume pas, mais se prouve : par la volonté du législateur, par la nature de la loi ou de la peine, par les circonstances.

Ils sont donc dans l'erreur ceux qui croient pouvoir mépriser les lois civiles et ne pas en tenir compte : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, » a dit Notre Seigneur, Matth., XXII, 21. A cet égard, les catholiques doivent donner le bon exemple : c'est de tradition dans l'Église, même au temps des persécutions. Ce qui ne veut pas dire qu'on soit tenu d'obéir aux lois manifestement injustes, puisqu'elles ne sont pas des lois. Dans le doute, on leur doit obéissance, car l'autorité l'emporte : c'est nécessaire pour le bon ordre public.

A ce propos, les lois dites laïques n'obligent pas, parce qu'elles sont contraires aux droits de Dieu, et qu'une loi n'a de valeur que si elle est conforme à la loi divine. Non seulement on peut leur désobéir, mais on doit travailler à les abolir, dans la légalité, c'est-à-dire en agissant sur l'opinion, qui est l'autorité qui nous gouverne et fait les lois.

François GIRERD.

LOISY Alfred est né à Ambrières (Marne), le 28 février 1857. Après ses études au collège ecclésiastique de Saint-Dizier, il entra au grand séminaire de Châlons-sur-Marne en octobre 1874; il reçut le sous-diaconat le 30 juin 1878 et, au mois de novembre de la même année, fut envoyé à Paris pour y suivre les cours de l'Institut catholique. Son état de santé interrompit ses études et il revint dans le diocèse de Châlons : le 29 mars 1879, il fut ordonné diacre et, le 29 juin suivant, prêtre. Il se livra d'abord au ministère paroissial, puis, le 12 mai 1881, revint à Paris reprendre ses études. Dès l'année scolaire 1881-1882, il fut nommé professeur d'hébreu à l'Institut catholique : à l'automne de 1889, il fut chargé du cours d'Écriture sainte, en même temps qu'il enseignait l'hébreu et l'assyrien. En novembre 1893, sa chaire lui était retirée et il devint, en octobre 1894, aumônier d'un pensionnat de jeunes filles à Neuilly-sur-Seine; mais, en octobre 1899, son état de santé l'obligea à résigner cette fonction. Au mois de décembre 1900, il obtenait de faire un cours d'exégèse biblique à l'École pratique des Hautes-Études (section des sciences religieuses); il renonça à ce cours, à la fin de mars 1904. Excommunié le 7 mars 1908 par la Congrégation du Saint-Office, il quitta l'habit ecclésiastique. En 1909, il obtint la chaire d'histoire des religions au Collège de France, où, depuis le 3 mai 1909, jour de sa leçon d'ouverture, il enseigne chaque année.

Sous le sec rappel de ce *curriculum vitæ*, on devine ce qu'il y a de douloureux et même de tragique. L'excommunication qui atteignit M. Loisy, après trente ans de prêtrise et d'enseignement par la parole ou par la plume, surtout par la plume, ne fut point lancée inopinément : elle fut précédée d'une très longue crise dont les premiers symptômes se manifestèrent très tôt. D'après M. Loisy lui-même, qui a raconté dans un volume de souvenirs *Choses passées*, Paris, 1913, l'évolution de sa pensée et de ses sentiments, il faudrait presque remonter, pour en marquer l'origine, aux années de son séminaire et à son séjour d'étudiant à l'Institut catholique; mais la première manifestation inquiétante fut la préparation d'une thèse de doctorat en théologie, que M. Loisy avait dessein de présenter sur la doctrine de l'inspiration d'après la Bible même et les anciens auteurs ecclésiastiques depuis les Pères apostoliques jusqu'à Tertullien. Cette thèse, que Mgr d'Hulst n'accepta pas, date de 1883-1884; l'auteur y soutenait la *relativité* de la révélation et la nécessité pour l'Église d'adapter aux esprits modernes « la vérité substantielle de sa forme surannée ».

Ces idées ne sont que très peu apparentes dans les volumes qui rassemblent les cours de M. Loisy, et qu'il publia d'abord en grande partie dans sa revue *L'enseignement biblique : Histoire du Canon de l'Ancien Testament*, 1890; *Histoire du Canon du Nouveau Testament*, 1891; *Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament*, 1892; *Le livre de Job*, 1892, traduit de l'hébreu avec une introduction. Mais certaines leçons provoquèrent les alarmes de M. Icard, qui interdit le cours de M. Loisy aux étudiants de Saint-Sulpice, au début de l'année scolaire 1892-1893. A la fin de la même année, le cours d'exégèse était retiré à M. Loisy : la leçon d'ouverture et la leçon de clôture de cette année parurent dans l'*Enseignement biblique*, puis dans son volume de mélanges, *Études bibliques*, 1901 : elles portaient sur « la critique biblique » et sur « la question biblique et l'inspiration des Écritures ». Un nouveau pas était fait dans cette dernière leçon : M. Loisy fut prié de donner sa démission de professeur à l'Institut catholique le 15 novembre 1893 et, après l'apparition de l'encyclique *Providentissimus*, de cesser la publication de l'*Enseignement biblique*.

Pendant les années 1895-1900, M. Loisy rédigea les premières ébauches de ses travaux sur les Évangiles qui furent publiés en 1903 (*Le quatrième Évangile*) et en 1908 (*Les Évangiles synoptiques*). Ce qu'était devenue sa foi durant ce temps, il le confesse : « Je n'acceptais à la lettre aucun article du symbole, si ce n'est que Jésus avait été « crucifié sous Ponce-Pilate ». *Choses passées*, p. 165. Comment il concevait l'apologétique à cette période de sa vie, il l'expose : « La démonstration catholique était fondée sur trois postulats, que j'appelais le postulat théologique, le postulat messianique et le postulat ecclésiastique : en vertu du postulat théologique, on admet que les idées religieuses fondamentales, à commencer par l'idée de Dieu, ont été essentiellement invariables, au moins dans une portion choisie de l'humanité, depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours; en vertu du postulat messianique, on admet que Jésus et l'Église ont été l'objet de prédictions formelles et claires dans l'Ancien Testament; en vertu du postulat ecclésiastique, on admet que l'Église, avec les degrés essentiels de sa hiérarchie, ses dogmes fondamentaux et les sacrements de son culte, a été directement instituée par le Christ. Or, ces trois postulats, sur lesquels repose tout l'édifice de la croyance catholique, ne sont pas seulement indémontrables, ils sont démontrés faux par l'histoire. » *Ibid.*, p. 175, 176.

Cependant, ces idées ne furent exposées avec une netteté aussi tranchée ni dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, que M. Loisy fonda en 1896 avec le concours de deux amis, ni dans le *Revue du clergé français :* sous ses analyses qui savaient être fines, sous ses explications qui se présentaient avec un ton objectif, sous sa langue qui se faisait claire et ferme, les théories avancées et fausses de M. Loisy n'étaient perçues souvent qu'indistinctement. Toutefois, le cardinal Richard n'hésita pas, en octobre 1900, à interdire la continuation des articles qui paraissaient, dans la *Revue du clergé français*, sous un pseudonyme. Dans son cours à l'École pratique des Hautes-Études, M. Loisy étudia *Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* (1901), *Les Paraboles de l'Évangile* publiées dans les *Études évangéliques* (1902), les récits de la vie publique de Jésus (1903), et les récits de la Passion dans les Synoptiques (1904).

Prenant occasion des conférences de M. Harnack sur l'essence du christianisme, M. Loisy publia son livre *L'Évangile et l'Église*, 1902. Le livre contenait de bonnes pages de réfutation du critique libéral allemand : pourtant l'argumentation impliquait « une critique des sources évangéliques plus radicale sur

plusieurs points que celle du théologien protestant » et aussi « l'abandon des thèses absolues que professe la théologie scolastique touchant l'institution formelle de l'Église et de ses sacrements par le Christ, l'immutabilité des dogmes et la nature de l'autorité ecclésiastique ». *Choses passées*, p. 246. L'ouvrage, paru sans *imprimatur*, fut condamné par le cardinal Richard le 17 janvier 1903. M. Loisy en publia l'apologie dans un nouveau volume intitulé *Autour d'un petit livre*, qui fut mis en vente le 6 octobre 1903, le même jour que *Le quatrième Évangile*. Ces trois ouvrages furent insérés par la Congrégation du Saint-Office au catalogue de l'*Index*, le 16 décembre 1903, avec deux ouvrages antérieurs : *La Religion d'Israël*, 1901, et *Études évangéliques*, 1902, comme contenant des erreurs très graves, principalement sur « la révélation primitive, l'authenticité des faits et des enseignements évangéliques, la divinité et la science du Christ, la résurrection, l'institution divine de l'Église, les sacrements ».

M. Loisy ne se soumit point complètement. Mais son journal intime marque les progrès de ses négations: négations de l'immortalité de l'âme, de la divinité de Jésus, de sa conception virginale, de la Sainte-Trinité, d'un Dieu transcendant et personnel. Cf. *Choses passées*, p. 306-315.

Vint le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* (4 juillet 1907), où soixante-cinq propositions modernistes étaient condamnées, puis l'encyclique de Pie X *Pascendi* (8 septembre 1907), qui réprouvait les fausses doctrines du modernisme. M. Loisy publia ses *Évangiles synoptiques*, 1907-1908, et ses *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili et sur l'encyclique Pascendi*, 1908. A cette riposte, qui était une révolte non déguisée, le Saint-Office décréta *nominatim ac personaliter* une sentence d'excommunication contre M. Loisy (7 mars 1908).

Depuis son excommunication, M. Loisy a publié *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents* (1908).

L'activité de M. Loisy, professeur au Collège de France depuis 1909, se s'est point ralentie. Il a édité sa *Leçon d'ouverture*, 1909, et un recueil d'articles : *A propos de l'Histoire des religions*, 1911, puis *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 1919, un *Essai historique sur le Sacrifice*, 1920.

Après avoir renouvelé toutes ses erreurs dans *Jésus et la tradition évangélique*, 1910, M. Loisy s'en est pris à l'*Épître aux Galates*, 1916. Il a ensuite traduit et commenté, dans un sens nettement hostile à saint Luc, *Les Actes des Apôtres*, 1920. En 1922, il a donné une traduction, avec introduction et notices, des *Livres du Nouveau Testament;* en 1923, il a commenté l'*Apocalypse de Jean*.

La guerre lui a inspiré quelques écrits où il a consigné ses réflexions : *Guerre et religion*, 1915; *Mors et vita*, 1917; *La Paix des Nations et la religion de l'Avenir*, leçon d'ouverture du 2 décembre 1918.

M. Loisy n'a pas craint non plus d'aborder des sujets de philosophie religieuse, de morale, de pédagogie, de politique : *La Religion*, 1917; *De la discipline intellectuelle*, 1919; *La morale humaine*, 1923; *L'Église et la France*, 1925.

Tous ces ouvrages sont rigoureusement interdits aux catholiques qui encourraient, en les lisant, l'excommunication.

Sur les erreurs de M. Loisy avant sa dernière condamnation on lira : C. Chauvin, *Les idées de M. Loisy sur le quatrième Évangile*, Paris, 1906; F. Jubaru, *M. Loisy et la critique des Évangiles*, Paris, 1908; surtout M. Lepin, *Les idées de M. Loisy. Exposé et critique*, Paris, 1908.

P. Synave.

LONGFELLOW **Henri Wadsworth** naquit à Portland, dans l'État du Maine, en 1807. Son père aurait voulu qu'il fît du droit, lui rêvait de littérature; en fin de compte, il devint professeur, d'abord à Bowdoin (1829-1834), puis à Harvard (1836-1864). A plusieurs reprises, il entreprit des voyages d'études en Europe. Il publia quelques ouvrages en prose : *Outre-mer* (1835), *Hypérion* (1839), roman qui le rendit célèbre on ne sait trop pourquoi, *Kavanagh*, etc. mais la prose n'était pas son fait. Il réussit beaucoup mieux en poésie, où il donna la juste mesure de son talent. *Voix de la nuit* (1840), *Ballades et autres poèmes* (1841), *Le beffroi de Bruges* (1846), *Le bord de la mer et le coin du feu* (1850), etc., contiennent d'exquis poèmes d'une inspiration élevée, d'une mélancolie touchante et d'un goût très sûr. Son beau poème d'*Évangéline* (1847) mérite une mention particulière. C'est une idylle d'un pathétique achevé, l'une des plus nobles et des plus pures que l'on connaisse. Elle a été traduite à peu près dans toutes les langues et, partout, elle a remporté un franc et légitime succès. A elle seule elle suffirait pour assurer la renommée d'un poète. Longfellow mourut à Cambridge, dans le Massachussetts, en 1882.

Léon Jules.

LONGHAYE **Georges** naquit en 1839, à Lille. Tout jeune encore il entra dans la Société de Jésus et prononça ses premiers vœux en 1859. Ses supérieurs le destinèrent au professorat. Pendant vingt ans, il enseigna les belles-lettres en divers collèges, puis on l'envoya au juvénat de la Compagnie où il demeura trente-six ans. Épuisé de travail et presque aveugle, il passa les dernières années de sa vie à Paris dans la maison de la rue de Dantzig. Il y mourut le 18 janvier 1920.

Le P. Longhaye laisse une œuvre variée, nombreuse et fort intéressante. Sa *Théorie des Belles-Lettres*, qui est peut-être son œuvre capitale, « contient des aperçus féconds et de très utiles conseils », dit M. A. Praviel. Et M. Léon Bérard, ancien ministre, déclare de son côté, que sa théorie de l'éloquence est « une des plus justes, des plus fécondes, des plus humaines qui aient été proposées ». *La Prédication, grands maîtres et grandes lois*, mérite de prendre place parmi les meilleurs manuels. Ses études d'histoire littéraire : *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle* (4 vol., ouvrage couronné par l'Académie française), *Le dix-neuvième siècle, esquisses littéraires et morales* (5 vol.), se recommandent par la sûreté de l'information et la pureté du goût; elles s'inspirent d'ailleurs des principes d'ordre logique et de grandeur morale énoncés dans la *Théorie des Belles-Lettres*. Ce sont, dit le P. Lhande, de vraies « lectures spirituelles » en même temps que d'exquises pages de littérature. Le P. Longhaye a également publié plusieurs volumes de tragédies et comédies, qui font les délices des maisons d'éducation et des patronages. Enfin, on a édité en 1921 un volume d'excellentes méditations : *Retraite annuelle de huit jours, d'après les Exercices de saint Ignace*.

Léon Jules.

LONGIN. — C'est le nom que la tradition donne au soldat qui transperça le côté de Jésus mort sur la croix. On a voulu, mais sans preuves suffisantes, l'identifier avec le centurion qui, sur le Calvaire, confessa la divinité de Jésus-Christ. Les textes évangéliques, Joan., XIX, 24; Matth., XXVI, 51-54, ne donnent aucun nom aux personnages. On a prétendu aussi qu'au moment où il frappait le côté de Jésus, le soldat fut rendu aveugle, mais qu'une goutte du sang divin coula sur ses yeux et le guérit, et que ce miracle le convertit. Les Cappadociens, au dire de saint Grégoire de Nysse, firent de Longin un de leurs

premiers évêques. Il aurait souffert le martyre avec un greffier nommé Afrodisius. Le martyrologe romain fait mention de Longin, au 15 mars, comme étant honoré à Césarée de Cappadoce.

J. Baudot.

LORETTE. — La « Sainte Maison » de Marie à Nazareth, comme d'autres maisons de cette petite ville, aurait compris deux parties : « une petite chambre bâtie en avant, sur le penchant de la colline, et une grotte au fond, creusée dans le rocher tendre et communiquant par une large baie avec la maison proprement dite. » *La Palestine*, par des professeurs (assomptionnistes) de Notre-Dame de France à Jérusalem, 3e édit., Paris, 1922, p. 494. La Santa Casa de Lorette serait cette petite chambre bâtie en avant de la grotte, celle-ci restant vénérée à Nazareth dans le sanctuaire de l'Annonciation. Après la ruine de Saint-Jean-d'Acre et la destruction de la basilique de Nazareth, la Santa Casa aurait été transportée en Dalmatie d'abord et, définitivement, à Lorette. « Là, enchâssée dans une immense basilique, elle est l'objet d'une grande dévotion. La maison actuellement vénérée à Lorette, ajoutent les mêmes auteurs, *ibid.*, p. 500, mesure environ 9 m. 50 de long sur 4 mètres de large; elle est bâtie en petites assises de calcaire rose, mais un revêtement de marbres spéciaux en cache, à l'extérieur, l'aspect primitif. »

De cette Santa Casa, dont on a tant parlé il y a quelques années, nous ne dirons que ce qui est strictement nécessaire pour indiquer, d'après des prêtres autorisés, l'état de la question.

1° Voici en quels termes le P. A. d'Alès, *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. III, col. 25, Paris, 1917, résume ce que Jérôme Angelita, secrétaire perpétuel de la commune de Recanati, rapporte dans son *Histoire* présentée, en septembre 1531, à Clément VIII :

9-10 mai 1291. — Arrachée de ses fondements par les anges, la Santa Casa de Nazareth est transportée par eux à Rauniza, entre Fiume et Tersatto (Dalmatie). Apparition et discours de la sainte Vierge au curé (?) Alexandre.

1292. — Envoi de quatre délégués illyriens de Tersatto à Nazareth pour vérifier les dimensions respectives du sanctuaire et de ses anciennes fondations.

10 décembre 1294. — La Santa Casa reprend son vol, traverse la mer Adriatique et vient se poser dans le territoire de Recanati.

10 août 1295. — Nouveau transport de la Santa Casa à peu de distance, dans le domaine des frères Antici.

9 septembre 1295. — Envoi par la ville de Recanati d'un ambassadeur au pape Boniface VIII, pour lui annoncer l'arrivée de la maison de Nazareth sur son territoire.

2 décembre 1295. — Quatrième et dernière translation de la Santa Casa au lieu dit *Lauretum*.

1296. — Apparition de la vierge Marie à un anachorète.

Même année. — Envoi de seize délégués à Nazareth, pour vérification comme ci-dessus.

Avant Angelita, mais seulement dans la seconde moitié du XVe siècle, la translation est mentionnée dans quelques autres écrivains.

Mgr Boudinhon, qui s'est beaucoup occupé de ce sujet, formule les conclusions auxquelles auraient abouti les récentes recherches, dans les termes suivants, *La question de Lorette*, Paris, 1910, p. 7 :

1° L'existence de la chapelle de Lorette est attestée sur place par plusieurs documents qui remontent au delà de la date assignée à la translation, notamment en 1194 et 1285; 2° Les translations qui auraient eu lieu en 1291 et 1294 n'ont laissé aucune trace dans les documents contemporains, et ne sont mentionnées par aucun document authentique avant la seconde moitié du XVe siècle; 3° A Nazareth, on a vénéré jusqu'avant l'époque de la prétendue translation, et après cette date, et aujourd'hui encore, une grotte creusée dans le roc comme étant le sanctuaire de l'Annonciation; on n'y signale aucune modification survenue à la fin du XIIIe siècle par la disparition d'un édifice; et ce n'est qu'au XVIIe siècle que l'on voit se former une tradition nazarétaine à demi conforme à celle de Lorette.

2° Mais si « le fait de Lorette » était douteux, le fidèle poserait aussitôt cette difficulté : Que penser alors de la fête de la Translation (10 décembre), de la mention au Martyrologe, de la leçon du Bréviaire, etc ? Mgr Boudinhon répond, *ibid.*, p. 7-9 :

Évidemment c'est un problème religieux qui se pose devant sa conscience; il se demande si, en admettant la conclusion qui se dégage [ou paraît se dégager] de ce rapide résumé [cité plus haut], il ne va pas contre un enseignement plus ou moins formel de l'Église. C'est un devoir de l'éclairer et de le tranquilliser; et ce ne sera pas difficile. On lui montrera que l'Église n'a jamais entendu imposer à l'assentiment religieux de ses enfants des faits purement historiques qui ne sont en relation ni avec la foi ni avec les saints Livres; que le Bréviaire, en particulier, n'est pas fait pour nous enseigner l'histoire; qu'il s'y est glissé plus d'un emprunt à des légendes apocryphes, dont certains ont été corrigés il n'y a pas si longtemps, dont certains autres pourront l'être bientôt. On insistera sur ce que l'objet liturgique de la fête de la Translation n'est pas l'événement de la translation pris en lui-même, comme s'il était un mystère de la sainte Vierge, à l'instar de son Annonciation ou de son Immaculée Conception; mais seulement la fête de Marie, honorée dans cette vénérable chapelle, communément tenue comme étant le sanctuaire de l'Incarnation, transporté miraculeusement de Palestine en Italie. Loin de garantir l'identité de la Santa Casa avec la maison où eut lieu l'Incarnation et le transfert miraculeux de cette maison à Lorette, l'Église laisse vénérer ce même sanctuaire à Nazareth, comme elle laisse vénérer plusieurs Suaires, et plusieurs Tuniques de Notre-Seigneur, et plusieurs saints Clous, et tant de Madones qui auraient été aussi apportées par les anges (on ne disait encore que cela pour Lorette au temps de Paul II, en 1470, Eschbach, p. 300), et plusieurs reliques du même saint. Car, tout cela ne pouvant être à la fois historiquement vrai, il faut bien en conclure que l'Église n'engage pas son autorité pour garantir l'authenticité de chaque suaire et de chaque relique. Et sans doute le fait, authentique ou légendaire, pourra être l'occasion, la cause ou l'origine du culte, comme aussi le culte pourra remonter plus haut que la légende, et tel est précisément le cas pour Lorette; mais il n'est pas l'objet du culte; et cela suffit pour que, d'une part, le culte soit légitime et que, d'autre part, le fait soit justiciable de la critique historique. Plus d'une fois, la critique conclura à la vérité historique du miracle ou du fait, à l'authenticité de la relique ou du monument; plus d'une fois aussi, elle devra conclure en sens contraire; mais ni le dogme, ni la légitimité du culte n'en recevront aucune atteinte.

Le P. Eschbach, *La vérité sur le fait de Lorette*, p. 349, 350, voyait une « grande analogie » entre les actes pontificaux de béatification et celui qui a pour objet la Santa Casa. « De part et d'autre, disait-il, il s'agit d'un jugement se référant à un acte cultuel. Pie X vient de permettre que la bienheureuse Jeanne (d'Arc) soit placée sur les autels; ses prédécesseurs sur le trône de saint Pierre ont permis que l'on célèbre annuellement la fête de la miraculeuse translation de la sainte Maison. La canonisation pourra rendre définitif le jugement du Saint-Père relativement à notre grande héroïne; l'obligation pour l'Église entière de fêter la mémoire de la Translation de Lorette mettrait le dernier sceau à l'authenticité de la tradition lorétaine. »

A quoi Mgr Boudinhon, *op. cit.*, p. 9, 10, répond :

Cette comparaison devient fausse à force d'être exagérée. Elle suppose que la fête de la Translation de Lorette fait de la translation elle-même l'objet du culte, tout comme la bienheureuse Jeanne d'Arc est l'objet du culte autorisé par le bref de sa béatification. Il faut le répéter : la Translation n'est pas un mystère de la sainte Vierge et l'événement n'est pas l'objet du culte; j'ose croire que le P. Eschbach n'en disconviendra pas. Dès lors, la simple concession de la fête ne constitue pas un jugement explicite et officiel de l'Église sur la vérité de la « tradition lorétaine »; cette tradition l'Église l'a reçue toute faite de Lorette; elle ne l'a pas jugée, moins

encore l'a-t-elle enseignée. La fête serait-elle ou aurait-elle été étendue à l'Église universelle, la conclusion n'en serait pas modifiée. Le P. Eschbach soutiendrait-il, par exemple, en vertu de son principe, que « l'obligation, pour l'Église entière, de fêter la mémoire » de la dédicace de Notre-Dame des Neiges (*S. M. ad Nives*, 5 août) a « mis le dernier sceau à l'authenticité de la tradition » rapportée au Bréviaire, de la neige recouvrant le 5 août l'emplacement de la future basilique de Sainte-Marie-Majeure, à Rome? Il sait pourtant, je suppose, que cette légende est aujourd'hui généralement rejetée...

Le P. d'Alès, de son côté, col. 22, 24, écrit :

La raison fondamentale et indéfectible du laissez-passer accordé par l'Église à la dévotion de Lorette est la réalité même du mystère de l'Incarnation, que les fidèles venaient honorer en ce lieu; la croyance, qui identifie le sanctuaire de Lorette à l'ancienne habitation de la sainte Famille, n'avait à attendre de l'Église aucune garantie, et en l'autorisant, sur les témoignages humains qui l'affirmaient, les papes du XVI^e^, du XVII^e^, du XVIII^e^, du XIX^e^ et du XX^e^ siècle n'ont pas engagé sur cette question leur magistère infaillible. *Qui tient cette doctrine, est en sécurité.*

...Le sentiment de dévotion qui, depuis des siècles, entraîne les foules chrétiennes vers le sanctuaire de Lorette, ne tire pas sa valeur de la matérialité de pierres : il a un objet plus haut, et s'adresse aux mystères fondamentaux du christianisme. Il n'en faudrait pas davantage pour justifier, en tout état de cause, devant la raison comme devant la foi, les miracles opérés par Dieu dans ce lieu béni, et conséquemment les encouragements donnés par l'Église à cette dévotion.

3° Citons encore, en terminant, d'après Mgr Boudinhon, *op. cit.*, p. 13, 14, un passage de la lettre pastorale, en date du 25 novembre 1909, dans laquelle le cardinal Fischer, archevêque de Cologne, engage ses diocésains à se renouveler dans la piété envers Marie Immaculée et leur demande des offrandes en faveur de la chapelle allemande de la basilique de Lorette :

Je désire, écrit Son Éminence, que les fidèles marquent cette année le retour de cette belle fête (de l'Immaculée Conception) par une offrande en faveur du célèbre sanctuaire de la Mère de Dieu à Lorette. Vous savez, chers diocésains, que, d'après une ancienne et respectable tradition, c'est là que serait la maison où se trouvait la sainte Vierge lorsque l'ange lui apporta le joyeux message de l'Incarnation du Fils de Dieu; cette maison y aurait été apportée miraculeusement de Nazareth voilà plus de six cents ans. Je n'ignore pas que, précisément en ces dernières années, des voix se sont élevées, qui révoquent en doute la valeur de la tradition; et la question est encore débattue dans les deux sens; puisse-t-elle seulement être traitée de part et d'autre sans prévention, sans passion, avec le sincère amour de la vérité, avec les ménagements et les égards qui s'imposent en ces sortes de questions! Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas ici d'un point de foi; en toute hypothèse, Lorette, où ont pris naissance nos litanies de la sainte Vierge, est et demeure l'un des plus célèbres sanctuaires de la sainte Mère de Dieu dans la chrétienté tout entière; où, depuis des siècles, sont venus prier successivement tant de fidèles des deux sexes; visité par des papes, des évêques et des prêtres, par des princes, des magistrats et des savants, aussi bien que par d'innombrables fidèles de toutes les nations; enrichi de nombreux privilèges pontificaux, illustré par tant de grâces obtenues et tant d'éclatants miracles; et aujourd'hui encore but de pèlerinage de l'Italie et du monde catholique tout entier.

La dévotion à la *Santa Casa* n'a cessé de se développer sous les derniers pontificats, et l'on sait que, le 24 mars 1920, le pape Benoît XV a constitué Notre-Dame de Lorette « principale patronne, auprès de Dieu, de tous les aéronautes. »

Bibliographie. — Parmi les nombreuses publications parues sur cette question, nous ne citerons que celles, de langue française, qui ont été particulièrement remarquées.

Pour la translation miraculeuse : A. Eschbach, ancien supérieur du Séminaire français à Rome, *La vérité sur le fait de Lorette*, Paris, 1909; *Lorette et l'ultimatum de M. U. Chevalier*, Rome-Paris, 1915.

Contre la translation miraculeuse : Chanoine Ulysse Chevalier, correspondant de l'Institut, *Notre-Dame de Lorette, Étude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris, 1906; A. Boudinhon, professeur à l'Institut catholique de Paris, *La sainte maison de Lorette*, Paris, 1905; *La question de Lorette*, Paris, 1910.

J. Bricout.

LORIN Henri est né à Paris en 1857, d'une vieille famille de haute bourgeoisie. A vingt ans, il entre à l'École polytechnique, puis entreprend de longs voyages d'études, poussant même jusqu'au Thibet. A son retour, il se lie d'amitié avec le marquis de la Tour-du-Pin, et le comte Albert de Mun et se donne tout entier à l'Œuvre des cercles récemment fondée par eux. C'est au Conseil des études qu'il se consacre surtout, étudiant, pour être à la hauteur de cette tâche, non seulement les économistes, mais les saintes Écritures, les Pères de l'Église, saint Thomas et les documents pontificaux. On peut classer comme suit son œuvre écrite : *Étude sur les principes de l'organisation professionnelle* (*Association catholique*, 15 juillet 1892); *Le mouvement syndical ouvrier et les catholiques sociaux* (*ibid.*, 15 novembre 1903); *Le dynamisme de l'idée syndicale* (*Chronique sociale de France*, avril 1909); deux opuscules de grande valeur : *L'organisation professionnelle et le code du travail* et *Le capitalisme;* enfin diverses leçons à l'École des Sciences sociales et politiques de l'Université catholique de Lille, sur la *Société professionnelle*, le *Referendum*, les *Retraites ouvrières*.

Mais son œuvre maîtresse demeure la série de ses déclarations inaugurales aux *Semaines sociales* de France (voir ce mot), dont les plus remarquables sont : *L'idée individualiste et l'idée chrétienne dans le droit*, à Bordeaux (1909); *L'orientation sociale de la pensée catholique au* XIX^e^ *siècle*, à Rouen (1910); *La personne humaine et le régime économique, matérialisme et capitalisme*, à Saint-Étienne (1911); *L'idée familiale comme inspiratrice et ordonnatrice des lois sociales*, à Limoges (1912); *L'idée de responsabilité dans la conscience humaine*, à Versailles (1913); et enfin la dernière, *Les Notions d'ordre, de loi, d'autorité*, à Besançon, que la guerre de 1914 l'empêcha de donner et qu'on a publiée depuis.

« Sa méthode est très simple et très forte. Elle consiste, dit très bien M. Eugène Duthoit, son digne successeur à la présidence des *Semaines sociales*, à inviter les catholiques à observer scientifiquement les faits sociaux, et, pour les interpréter, pour les redresser, s'il y a lieu, ou les améliorer, à s'éclairer des règles de pensée et d'action que contient le catholicisme. » Dans toute la force du terme, Henri Lorin est un social catholique et un catholique social. Il eut l'honneur de faire partie de l'Union internationale d'études sociales de Fribourg. Voir Fribourg (*Union de*). Il fut en relations avec les hommes les plus éminents, et reçut plus d'une fois chez lui, rue du Faubourg-Saint-Honoré, ou à sa maison de campagne de Maule, Mgr Ireland, Mgr Strossmayer, Toniolo, Vladimir Soloviev, et tant d'autres personnages illustres, hommes d'État, hommes d'Église, hommes de science.

Il mourut pendant la grande guerre, en 1914, à son retour d'un voyage à Rome, où il était allé saluer le nouveau pape Benoît XV. Il avait cinquante-sept ans. « Sa vie, dit encore M. Duthoit, fut tout entière un apostolat intellectuel et social. »

Paul Six.

LORIQUET. — Le nom du Père Loriquet revient parfois encore dans les journaux ou dans les discours de certains sectaires, blocards ou cartellistes. Pour donner plus d' « autorité » ou plus de piquant à la réfutation de leur sotte calomnie, on se bornera ici à reproduire l'article que M. A. Aulard, professeur à la Sorbonne, publiait dans *Le Quotidien* du 3 février

1924, — auteur et journal qui ne sont pas suspects de cléricalisme ou de jésuitisme.

La phrase légendaire du Père Loriquet.

... Rappelons d'abord l'anecdote même et son origine.

Le 29 avril 1844, à la Chambre des Pairs, Hippolyte Passy, ancien ministre des Finances, parla d'une histoire de France « arrangée pour un des collèges des Jésuites qui s'étaient établis en France sous la Restauration », et tout le monde comprit qu'il s'agissait du défunt collège de Saint-Acheul et de son ex-directeur, le Père Loriquet, de la Compagnie de Jésus.

Hippolyte Passy dit de cette histoire de France :

« On sait ce qu'elle contenait : tous les événements de la Révolution, de cette immense époque dont les générations à venir auront peine à comprendre les gloires et les douleurs, y étaient étrangement défigurés, vous le savez. L'empereur Napoléon n'y était qu'un marquis, lieutenant général au service de Sa Majesté Louis XVIII, dont il conduisait à Vienne les armées. »

Le 8 mai suivant, Montalembert apporta à la tribune la première et la seconde édition du Manuel d'histoire du Père Loriquet, et dit que la phrase incriminée ne s'y trouvait pas.

Cette première édition manquait alors à la Bibliothèque royale (aujourd'hui nationale). Elle y manquait encore il y a vingt-cinq ans, quand j'eus la curiosité de l'y demander.

Tous ceux qui se sont occupés du Père Loriquet ont constaté, avec regret, cette lacune, et j'y ai fait allusion moi-même.

Il était fâcheux d'être obligé de croire Montalembert sur parole, non que sa bonne foi fût douteuse, mais les qualités d'un bibliographe n'étaient peut-être pas les siennes, et il avait pu prendre une édition pour une autre.

Qui sait? La célèbre phrase, si grotesque qu'elle fût, se trouvait peut-être dans cette première édition. C'était un mystère qui piquait la curiosité.

Je fus bien surpris quand je reçus, l'autre jour, une lettre d'un historien très sérieux qui me disait qu'il avait vu à la Bibliothèque nationale cette introuvable première édition, et il m'en donnait la cote.

Mon ami avait raison, et nous n'avions pas tort.

J'ai en effet obtenu et eu dans mes mains cette première édition, qui se trouve dans la « réserve » de la Bibliothèque nationale, mais qui n'est entrée dans ce dépôt qu'à une date relativement récente, par suite d'un don du ministre de l'Instruction publique au nom de M. le chanoine Roze, le 5 juin 1898.

Comme ils sont discrets, ces bibliothécaires! Aucun d'eux ne m'avait averti ni n'avait averti personne de cette intéressante acquisition.

Me voilà donc maniant le précieux petit volume, dont l'existence même avait commencé à avoir l'air d'un mythe.

Chose bizarre! cette *Histoire de France à l'usage de la jeunesse*, anonyme et signée A. M. D. G. (Lyon et Paris, 2 vol. in-16) est datée de 1810. Pourtant l'auteur écrit dans une note, à propos de la décoration de Saint-Louis : « Ceci s'écrivait en 1813, un an avant le rétablissement de la monarchie. » Il est sûr que le livre parut en 1814. Mais pourquoi ce faux millésime? Peut-être pour faire croire qu'on était déjà courageux sous « l'usurpateur ».

En tout cas, hâtons-nous de dire que la fameuse phrase ne s'y trouve pas.

Le récit s'arrête à l'exécution de Louis XVI, inclusivement.

Puis vient une « table chronologique », qui nous mène jusqu'à la paix de Vienne, en 1809. Bonaparte n'y est point un marquis, et même l'établissement de l'Empire y est ainsi mentionné : « Bonaparte proclamé empereur sous le nom de Napoléon, puis sacré par Pie VII, 1804. »

Ne croyez pas, pour cela, que le Père Loriquet fût un historien consciencieux.

Dans une longue liste de personnages célèbres, dont il veut orner la mémoire des enfants, sauf Mirabeau, mentionné seulement comme « écrivain », on ne trouve aucun des héros de la Révolution française, absolument aucun : à leur place, les chefs vendéens.

C'est dans la seconde édition, que nous connaissions, celle de 1816, que le Père Loriquet a exercé surtout sa verve dénigrante et fantaisiste.

C'est là qu'il affirme que Robespierre, un jour qu'on lui parlait de clémence, aurait répondu : « La génération qui a vu l'ancien gouvernement le regrettera toujours; ainsi tout individu qui avait plus de quinze ans en 1789 doit périr. »

Ce bon Père jésuite assure que Saint-Just, le courageux Saint-Just, l'indomptable Saint-Just, quand on le mena à l'échafaud, « pleurait comme un enfant ».

Il ne calomnie pas moins les Girondins, dont il dit gentiment que, dans la nuit qui précéda leur supplice, « la plupart s'enivrèrent ».

Il est plus indulgent pour Napoléon, mais il injurie l'armée française de 1814, celle qui s'opposa à l'invasion. Il la montre « toute composée d'enfants de la Révolution, depuis longtemps accoutumés à vivre de pillage, à s'abreuver de sang, instruite à fouler aux pieds tous les droits de la religion, de la pudeur et de l'humanité... »

S'il n'a pas fait de Bonaparte un marquis au service du roi, si la première édition de son livre, enfin entrée à la Bibliothèque nationale, le lave de cette accusation, le Père Loriquet n'en est pas moins, en histoire, un falsificateur distingué, et, si son nom est un symbole d'imposture et de fantaisie, il faut avouer que le brave homme ne l'a pas tout à fait volé.

A. Aulard.

Peut-être le Père Loriquet n'a-t-il pas complètement et également tort dans tous ses jugements sur les « grands ancêtres » de la Révolution. Mais il ne nous coûterait pas plus qu'à Montalembert (dans sa réponse à Hippolyte Passy) de reconnaître qu'il se trouve dans le livre de Loriquet des appréciations contraires à l'impartialité historique. Seulement, avec Montalembert encore, nous ajouterions que la fameuse phrase incriminée, la « sotte phrase », comme disait Loriquet lui-même, provient sans doute de ces publicistes éhontés qui, en 1830, dans des lithographies grotesques, représentaient « les jésuites faisant l'exercice à feu dans les cours de Montrouge afin d'apprendre à combattre le peuple de Paris. » Et, avec Montalembert, nous concluons : « C'est ainsi, Messieurs, qu'on écrit l'histoire, non pas chez les jésuites, mais contre les jésuites. »

J. Bricout.

LOT. — Lot avait quitté Ur en Chaldée avec Abraham, son oncle. La multiplication de leurs troupeaux et peut-être aussi la lassitude de la vie nomade que Lot éprouvait, firent que le grand patriarche et son neveu se séparèrent et que celui-ci alla se fixer dans la ville de Sodome, tandis que celui-là occupait le sud de la terre de Chanaan, à Mambré, dans les environs d'Hébron. Quelque temps après, Lot, fait prisonnier par le roi des Élamites, en guerre avec des rois de Palestine, était délivré par Abraham.

Plus tard, Iahveh, accompagné de deux anges, tous trois revêtus d'une forme humaine, acceptait l'hospitalité d'Abraham et lui apprenait son intention de détruire, à cause de leurs crimes, Sodome et les villes voisines. Mais, les deux anges partis pour Sodome, Abraham essayait de sauver ces villes de la Plaine. Il faut citer ici une page justement connue, Gen., xviii, 23-33 (trad. Crampon, 1923) :

Abraham s'approcha et dit : « Est-ce que vous feriez périr aussi le juste avec le coupable? Peut-être y a-t-il cinquante justes dans la ville, les feriez-vous périr aussi et ne pardonneriez-vous pas à cette ville à cause des cinquante justes qui s'y trouveraient? Loin de vous d'agir de la sorte, de faire mourir le juste avec le coupable! Ainsi il en serait du juste comme du coupable! Loin de vous! Celui qui juge toute la terre ne rendrait-il pas justice? » Iahveh dit : « Si je trouve à Sodome cinquante justes dans la ville, je pardonnerai à toute la ville à cause d'eux. »

Abraham reprit et dit : « Voilà que j'ai osé parler au Seigneur, moi qui suis poussière et cendre. Peut-être que des cinquante justes il en manquera cinq; pour cinq hommes détruirez-vous toute la ville? » Il dit : « Je ne la détruirai pas, si j'en trouve quarante-cinq. »

Abraham continua encore à lui parler et dit : « Peut-être s'y trouvera-t-il quarante justes. » Et il dit : « Je ne le ferai pas, à cause de ces quarante. »

Abraham dit : « Que le Seigneur veuille ne pas s'irriter, si je parle! Peut-être s'en trouvera-t-il trente. » Et il dit : « Je ne le ferai pas, si j'en trouve trente. »

Abraham dit : «Voilà que j'ai osé parler au Seigneur. Peut-être s'en trouvera-t-il vingt. » Et il dit : « A cause de ces vingt, je ne la détruirai pas. »

Abraham dit : « Que le Seigneur veuille ne pas s'irriter, et je ne parlerai plus que cette fois. Peut-être s'en trouvera-t-il dix. » Et il dit : « A cause de ces dix, je ne la détruirai point. »

Iahveh s'en alla, lorsqu'il eut achevé de parler à Abraham, et Abraham retourna chez lui.

Page délicieuse par sa simplicité charmante, et où l'on ne sait qu'admirer davantage, de la puissance d'intercession du juste ou de la miséricorde divine.

Hélas! Les deux anges eux-mêmes eurent à se défendre contre les tentatives vicieuses des Sodomites. Sur leur conseil, Lot, sa femme et ses deux filles quittèrent la ville dès l'aube du jour, et seuls échappèrent à la catastrophe. Et encore la femme de Lot paya-t-elle de sa vie son indiscrète curiosité.

Le soleil se leva sur la terre, et Lot arriva à Ségor. Alors Iahveh fit pleuvoir sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu d'auprès de Iahveh, du ciel. Il détruisit ces villes et toute la Plaine, et tous les habitants des villes et les plantes de la terre. La femme de Lot regarda en arrière [malgré l'ordre des anges] et devint une colonne de sel. Abraham se leva de bon matin et se rendit au lieu où il s'était tenu devant Iahveh. Il regarda du côté de Sodome et de Gomorrhe, et, sur toute l'étendue de la Plaine, il vit monter de la terre une fumée, comme la fumée d'une fournaise. Gen., XIX, 23-28.

Puis Lot quitte Ségor pour s'établir, avec ses deux filles, à la montagne, dans une caverne. Et c'est alors que de leur union incestueuse naissent Moab et Ammon. Évidemment, la Genèse, qui raconte ce triste épisode, n'entend pas approuver l'odieuse conduite des deux filles de Lot, les seules coupables dans cette affaire.

On a beaucoup écrit au sujet de la destruction de Sodome et de Gomorrhe. Je me borne à reproduire quelques lignes de H. Lesêtre, *Histoire Sainte*, Paris, 1903, p. 31 : « Sodome et les villes coupables étaient situées vers l'extrémité méridionale de la mer Morte. La nature du sol sur lequel ces villes étaient bâties explique en partie les circonstances dans lesquelles elles périrent. On y a reconnu les traces d'anciens volcans, du sommet desquels a pu partir, comme venant du ciel, la pluie de soufre et de feu qui détruisit les villes coupables et bouleversa la contrée avoisinante. Mais le terrible phénomène ne se produisit qu'à l'heure et dans les conditions réglées par Dieu. Lot en est averti à l'avance; les anges le tirent comme par force de Sodome avec sa famille; il demande à se réfugier dans la petite ville de Ségor, qui est toute proche, et obtient qu'elle soit épargnée; enfin, c'est seulement quand il y est en sûreté que les envoyés de Dieu déchaînent les éléments qui causent la catastrophe. — Il est possible que les eaux de la mer Morte se soient ensuite étendues sur l'emplacement des villes détruites. Ces eaux ont très peu de profondeur à l'extrémité méridionale. Mais la mer elle-même existait auparavant depuis une époque indéterminable, et l'examen géologique du sol a démontré que le Jourdain ne s'est jamais jeté ailleurs que dans la mer Morte, qui est à 393 mètres au-dessous de la Méditerranée, et compte 325 mètres de profondeur en moyenne. »

Toute explication rationaliste, excluant l'intervention miraculeuse de Dieu, serait contraire au texte biblique, pour la destruction de Sodome — et aussi pour le changement de la femme de Lot en statue de sel. Ici comme ailleurs, il n'y a qu'à prendre les choses comme elles sont.

Voir, dans le *Dictionn. de la Bible*, les articles LOT, MORTE (MER), etc.

J. BRICOUT.

LOTERIE. — La loterie est, certaines conditions remplies, licite et même, parfois, recommandable. Mais, quand elle prend des proportions gigantesques — n'avait-on pas rêvé de débarrasser la France d'une grande partie de sa dette flottante par une loterie colossale avec des lots monstrueux? — elle devient condamnable. Une telle loterie, à supposer même qu'elle puisse atteindre le but poursuivi, met un pays dans un état de fièvre indicible, et constitue une prime fâcheuse à la paresse et à l'imprévoyance. Le sens de la mesure est à garder en toutes choses.

J. BRICOUT.

LOTI Pierre, pseudonyme de Julien Viaud, naquit à Rochefort en 1850. Son père était pasteur protestant. Le jeune homme eut d'abord l'intention de se faire missionnaire, mais de bonne heure il perdit la foi. Il résolut alors d'être marin. Promu officier de marine, il fit des campagnes un peu sur tous les continents, mais particulièrement en Orient, en Extrême-Orient, en Océanie. En 1879, il publia son premier roman : *Aziyadé;* puis vinrent *Rarahu* (1880), réédité en 1882 sous le titre de *Le mariage de Loti; Le roman d'un spahi* (1881); *Mon frère Yves* (1883); *Pêcheur d'Islande* (1886); *Madame Chrysanthème* (1887); *Matelot* (1893); *Ramuntcho* (1897); *La troisième jeunesse de Mme Prune* (1905); *Les Désenchantées* (1906); des volumes d'essais, de descriptions et de voyages : *Propos d'exil* (1887); *Japoneries d'automne* (1889); *Au Maroc* (1890); *Le livre de la pitié et de la mort* (1891); *Fantôme d'Orient* (1892); *Jérusalem* (1894); *La Galilée* (1894); *Le Désert* (1894); *Reflets de la sombre route* (1899); *Les derniers jours de Pékin* (1902); *L'Inde sans les Anglais* (1903); *Vers Ispahan* (1904); *La mort de Philæ* (1909); *La Turquie agonisante* (1914); *La Hyène enragée*, recueil d'articles publiés pendant la guerre; *Le roman d'un enfant* et *Prime jeunesse*, sorte d'autobiographie. Il a encore essayé du théâtre, mais sans grand succès : *Judith Renaudin* (1898); *Pêcheur d'Islande* (1893); *Le roi Lear* (1894); adaptation de Shakespeare; *Ramuntcho* (1908). P. Loti est mort en 1923; il appartenait à l'Académie française depuis 1891.

Son œuvre, en particulier son œuvre romanesque, a eu un vif succès. « Je viens de relire les six volumes de P. Loti, écrivait un jour Jules Lemaître, et je me sens parfaitement ivre. » Rien d'étonnant que cette ivresse ait gagné beaucoup de lecteurs et surtout de lectrices. Cela tient au charme des descriptions, à la fois imprécises et brillantes, vaporeuses comme un paysage de féerie dans la brume légère d'un matin d'automne, chargées de couleurs exotiques, toutes imprégnées aussi de rêveries mélancoliques et passionnées. Cela tient au style, un des moins « artistes » qui soient, certes, mais d'une exquise simplicité, d'une rare puissance d'évocation, d'une fraîcheur et d'une poésie pénétrantes. Cela tient encore à la personne même de l'auteur que l'on sent constamment présente et qui, bien plus que les médiocres aventures du roman, attire, intéresse, émeut par son absolue sincérité, sa souffrance intime, ses élans perpétuels vers on ne sait quelle délivrance et ses désillusions perpétuelles. Cela tient enfin — qu'on veuille bien excuser ce raccourci brutal — à la faiblesse de son intelligence et de sa volonté qui l'a laissé impuissant, tremblant, effaré devant les grands problèmes de la vie et de la mort et lui a donné figure de penseur parce qu'il habillait de poésie hallucinante des lieux communs à la portée de tous. Nul n'est moins psychologue et moins philosophe que Loti, et nulle philosophie n'est plus décevante que la sienne. Il ne

croit à rien, ni à personne. Il ne sait pas ce qu'est la vie, il ignore si elle a des lois et si elle aboutit à quelque chose qui la prolonge et la dépasse. Il a une horreur indicible de la mort où il voit l'anéantissement de tout, et particulièrement de sa propre personnalité. Il éprouve une fringale de bonheur, que rien ne peut apaiser, ni la débauche, ni les voyages, ni les succès. C'est un sensuel et un imaginatif qui ne consent à refréner ni l'impétuosité de ses sens, ni le dévergondage de son imagination, et qui s'ennuie prodigieusement. A cause de cet ennui, sans doute, on a souvent comparé P. Loti à Chateaubriand, mais on n'a pas vu qu'il y a entre ces deux hommes un abîme : la foi. Chateaubriand est agité par les passions et quelquefois même tourmenté par le doute, mais, au fond, il garde la foi qui le maintient ferme et droit comme un cèdre sur les monts du Liban. P. Loti est pareil au mancenillier de la légende dont les beaux fruits, les fleurs éclatantes et l'ombre même donnent la mort.

Léon Jules.

1. LOUIS IX. Saint Louis, roi de France, 1226-1270. — I. De sa naissance à son mariage. II. Sa vie privée et sa politique intérieure. III. Sa politique extérieure. IV. Les croisades de Louis IX. V. Sa mort et sa gloire.

I. De sa naissance a son mariage. — Louis de France, que l'on vénère sous le nom de saint Louis, naquit à Poissy, le 25 avril 1214, l'année même où son aïeul, Philippe-Auguste, gagnait la bataille de Bouvines. Son père, Louis VIII, avait épousé, le 23 mai 1200, une princesse espagnole, Blanche, fille d'Alphonse VIII, roi de Castille, qui lui donna une nombreuse lignée. L'aîné de la famille, Philippe, né en 1209, mourut à l'âge de huit ou neuf ans. Si bien que le jeune Louis était l'héritier présomptif de la couronne, lorsque son père Louis VIII monta sur le trône en 1223. Cet héritage ne se fit pas attendre. Louis VIII mourut à Montpensier le 8 novembre 1226, au retour de l'expédition qu'il avait conduite en Languedoc pour achever la ruine de l'hérésie albigeoise.

A douze ans et demi, Louis IX était roi. Sous la régence de Blanche de Castille, qui fut le modèle des reines et des mères, Louis IX fit son apprentissage du métier de roi; il fit surtout son apprentissage de la vie chrétienne. « Sa mère, dit Joinville, lui enseigna à croire et aimer Dieu, et attira sur lui toutes gens de religion. Et elle lui faisait, si enfant qu'il fût, ouïr et dire toutes ses heures, et entendre les sermons aux fêtes. Il rappelait que sa mère lui avait donné quelquefois à entendre qu'elle aimerait mieux qu'il fût mort, plutôt qu'il fît un péché mortel. » La leçon ne fut pas perdue. Joinville raconte qu'un jour le roi, l'ayant appelé, lui dit : « Or vous demandè-je lequel vous aimeriez mieux ou que vous fussiez lépreux (la lèpre était alors très fréquente) où que vous eussiez fait un péché mortel? » Et je, qui oncques ne li menti, li répondi que j'aimerais mieux en avoir fait trente que d'être lépreux. Et il me dit : « Vous parlez comme un étourdi. « Car vous devez savoir qu'il n'y a pas de plus horrible « lèpre que d'être en péché mortel. Et vous pouvez voir « que, quand l'homme meurt, il est guéri de la lèpre du « corps; mais quand l'homme qui a commis un péché « mortel meurt, il ne sait pas ni n'est certain qu'il ait « eu dans sa vie une telle repentance que Dieu lui ait « pardonné... Si vous prie, ajouta-t-il, tout comme je « puis, que vous mettiez votre cœur à ce, pour l'amour « de Dieu et de moy, que vous aimissiez mieux que toute « lèpre avenist au corps, que ce que le péchié mortel « venist à l'âme de vous. » N'y a-t-il pas là un écho des leçons de Blanche de Castille? « Il ne laissait pas cependant d'avoir un maître, qui lui enseignait les lettres et l'instruisait, et, comme le pieux roi lui-même le racontait plus tard, ce maître le battait quelquefois pour quelque raison de discipline. Et le pieux roi, toujours en ce même temps (sa jeunesse), entendait chaque jour la messe et les vêpres chantées, et toutes les heures canoniales aussi, et cela ne l'empêchait pas de les dire lui-même avec un autre. Il fuyait tous jeux malséants et se gardait de toute chose laide ou déshonnête. Il ne faisait injure à personne par fait et parole... et à chacun il parlait toujours au pluriel. »

Quand il eut dix-neuf ans, sa mère songea à le marier. Son choix se fixa sur la princesse Marguerite, fille aînée de Raimond-Bérenger, comte de Provence. Le mariage fut célébré l'année suivante, probablement le 27 mai 1234, à Sens. La jeune reine était digne de cette alliance. La vive et constante affection que saint Louis et Marguerite eurent toujours l'un pour l'autre, est l'un des traits les plus caractéristiques de leur vie. Saint Louis sut concilier cet amour conjugal avec le goût profond et l'exercice ascétique de la vie chrétienne.

La reine Marguerite (qui ne devait mourir que le 21 décembre 1295) ne lui donna pas moins de onze enfants. L'aîné des fils, Louis, prince de grande espérance, mourut, du vivant de son père, à l'âge de seize ans. C'est à lui que le pieux roi, gravement malade à Fontainebleau (avril 1258), avait dit cette belle parole : « Beau fils, je te prie que tu te fasses aimer du peuple de ton royaume; car vraiment j'aimerais mieux qu'un Écossais vînt d'Écosse et gouvernât le peuple du royaume bien et loyalement, que si tu le gouvernais mal, au vu de tous. » Des autres enfants de Louis IX et de Marguerite nous ne citerons que le prince Philippe, qui devait succéder à son père sous le nom de Philippe III ou Philippe le Hardi, et Robert, comte de Clermont-en-Beauvoisis, qui épousa Béatrice de Bourgogne, dame de Bourbon, dont la descendance devait, trois siècles plus tard, recueillir, dans la personne de Henri IV, la couronne de saint Louis.

II. Sa vie privée et sa politique intérieure. — Blanche de Castille exerça encore sur saint Louis, même après son mariage, une action constante. Il semble même que la reine mère fut quelque peu jalouse de sa belle-fille. Les contemporains parlent des « duretés que la reine Blanche fit à la reine Marguerite », qu'elle tenait séparée de son époux le plus qu'elle pouvait, pour que celui-ci, disait-elle, pût faire son métier de roi.

La vie privée de Louis IX sur le trône fut non moins édifiante que son enfance et sa jeunesse. Il ne se contentait pas de mériter le nom de « prud'homme » qui « lui emplissait la bouche », rien qu'à le prononcer. Il entendait surtout pratiquer les vertus chrétiennes qui font les saints. Ses exercices de piété rivalisaient avec ceux des religieux. Il se levait à minuit pour célébrer l'office divin en compagnie de ses chapelains; de même pour les heures canoniales du jour. Il disait tous les jours l'office des morts, selon l'usage de l'Église de Paris. « Sans compter les autres oraisons, le saint roi s'agenouillait à chaque soir cinquante fois, et, à chaque fois, il se relevait tout droit, puis se remettait à genoux et, chaque fois qu'il s'agenouillait, il disait bien à loisir un *Ave Maria* (c'est le *rosaire* ou plutôt le *chapelet*). » Tous les jours il assistait à la messe; très souvent, et notamment tous les dimanches et fêtes, à une messe solennelle. Certains l'en blâmaient. « Comme il avait ouï-dire que quelques-uns des nobles murmuraient de ce qu'il entendait tant de messes et tant de sermons, il répondit que s'il employait le double de temps à jouer aux dés ou à courir par les forêts pour la chasse, personne n'y trouverait sujet de parler. »

Il se confessait régulièrement tous les vendredis à l'un de ses deux confesseurs habituels, appartenant

l'un à l'ordre de Saint-Dominique, l'autre à celui de Saint-François. L'opinion de Geoffroi de Beaulieu, exprimée sous serment dans l'enquête pour la canonisation, est pourtant qu'il ne s'était jamais rendu coupable d'un seul péché mortel. L'usage de la fréquente communion n'existait pas alors. Mais, « tous les ans, il communiait à tout le moins six fois : c'est à savoir à Pâques, à la Pentecôte, à l'Assomption de la bienheureuse Vierge Marie, à la Toussaint, à Noël et à la Purification de Notre-Dame. » Il se présentait à la sainte table avec une grande dévotion. « Il n'allait pas sur ses pieds jusqu'à l'autel, mais il y allait à genoux; et quand il était devant l'autel, il disait son *Confiteor* à mains jointes, avec beaucoup de soupirs et de gémissements, et alors il recevait le vrai corps de Jésus-Christ de la main de l'évêque ou du prêtre. »

On connaît sa dévotion pour les instruments de la Passion de Notre-Seigneur. C'est en l'honneur de ces précieuses reliques qu'il fit construire la Sainte-Chapelle, l'un des plus beaux joyaux de l'architecture au XIIIe siècle.

La piété de saint Louis se traduisait aussi par sa compassion pour les pauvres et les malades. Les fondations hospitalières du jeune roi, à Paris et dans les environs, — les Filles-Dieu pour les prostituées, les Quinze-Vingts pour les aveugles, les hôpitaux de Pontoise, de Vernon, de Compiègne, etc., pour les malades, — sont célèbres. « Comme l'écrivain qui a fait son livre, dit Joinville, l'enlumine d'or et d'azur, le roi enlumina son royaume.. de la grande quantité de Maisons-Dieu qu'il y fit. » Les religieux qui faisaient profession de pauvreté, de chasteté et d'obéissance étaient parmi ses meilleurs amis. L'abbaye de Royaumont (près Asnières), les Frères-Prêcheurs de Compiègne, les Cordeliers de Paris recevaient fréquemment sa visite. Il s'était affilié au Tiers Ordre de Saint-François. Ses aumônes, abondantes et continuelles, s'étendaient parfois à des régions entières. « Une année que la famine désolait la Normandie, on vit des tonneaux cerclés de fer, que des charrettes amenaient d'habitude à Paris remplis des recettes du trésor, faire le voyage en sens inverse. » Naturellement, les Parisiens profitaient entre tous de ses générosités. « Chaque jour, dit un historien, le roi faisait chercher cent vingt-deux pauvres, à qui l'on remettait deux pains, du vin, de la viande et un denier parisis. Soixante autres pauvres recevaient leur pain en argent. Quand il voyageait, c'est aux pauvres qu'il songeait tout d'abord. Il en réunit ainsi un jour jusqu'à trois cents, auxquels il fit l'aumône selon leurs besoins. Les jours de fête, il réunissait deux cents pauvres dans son palais et les servait lui-même à table; parfois, il leur donnait à manger de sa main sans se rebuter de leur malpropreté. Chaque jour, en tout temps, il faisait venir treize pauvres, qu'il servait de même. » Le jeudi saint, il procédait au lavement des pieds de douze pauvres, à l'exemple du Maître. Les malades, voire les lépreux, n'étaient pas oubliés. S'il ne les recevait pas à sa table, il ne manquait pas de les visiter et de les servir, le cas échéant, et tant de bonnes œuvres n'étaient pas sans attirer l'attention publique. Dès sa jeunesse, un religieux qui l'avait remarqué lui disait : « Sire roi, j'ai vu vos méfaits. — Très cher frère, répondit Louis, les pauvres sont mes soudoyers, ce sont eux qui attirent au royaume la bénédiction de la paix; je ne leur ai pas payé tout mon dû. »

Faire l'aumône était donc un de ses moyens de gouvernement. La justice en était un autre. Nul roi n'a fait plus que saint Louis peur rendre justice à son peuple. « Cher fils, écrivait-il, dans ses *Enseignements*, sois diligent d'avoir de bons baillis et de bons prévôts en ta terre et enquiers-toi souvent s'ils font bien justice et ne font tort à personne contre leur devoir. » Ces recommandations étaient l'expression de sa propre politique. La grande ordonnance de 1254 pour la réformation du royaume en est une autre. Déjà, en 1247, avant son départ pour la croisade, il avait fait faire une grande enquête dans son royaume afin d'indemniser tous ses sujets qui avaient pu souffrir quelque injustice de la part des prévôts et des barons. C'est à Paris surtout qu'on avait à relever les méfaits, les injustices et les procès. Le roi n'hésitait pas à remplir parfois lui-même les fonctions de juge. « Maintes fois il advint qu'en été il allait s'asseoir au bois de Vincennes après sa messe, et s'accotait à un chêne et nous faisait asseoir autour de lui, dit Joinville. Et tous ceux qui avaient affaire venaient lui parler, sans empêchement d'huissier ni d'autres gens. Et alors il leur demandait de sa propre bouche : « Y a-t-il ici quelqu'un qui ait sa partie? » Et ceux qui avaient leur partie se levaient. Et alors il disait : « Taisez-vous tous, et on vous expédiera l'un après l'autre. » Et justice leur était rendue. Même cérémonial, à Paris même, rapporte Joinville. Comme le roi ne pouvait se charger de toutes les affaires, « alors lui fut indiqué Étienne Boileau, lequel maintint et garda si bien la prévôté, que nul malfaiteur, ni larron, ni meurtrier n'osa demeurer à Paris, qui ne fût tantôt pendu ou exterminé : ni parenté, ni lignage, ni or, ni argent, ne le purent garantir. La terre du roi commença à s'amender, et le peuple y vint pour le bon droit qu'on y faisait. Alors elle se peupla et s'amenda, que les ventes, les saisines, les achats et autres choses valaient le double de ce que le roi y recevait auparavant. »

La justice du saint roi n'épargnait pas plus les grands que les petits. Enguerrand de Coucy l'apprit à ses dépens. Il avait condamné à mort trois chasseurs rencontrés dans un bois de ses domaines. Le roi le fit arrêter, conduire à Paris, et condamner à son tour. Enguerrand eut la vie sauve, mais il dut payer une forte indemnité. Et comme son défenseur, Jean de Thorote, disait par dépit que le roi ferait bien de faire pendre tous ses barons, saint Louis, instruit du propos, le fit venir et lui dit : « Comment donc, Jean, avez-vous dit que je fisse pendre mes barons? Certainement je ne les ferai pas pendre, mais je les châtierai s'ils font mal. » Justice avant tout, mais justice selon la loi. Saint Louis proscrivit absolument dans son royaume l'absurde et sanglante pratique du *duel judiciaire*. « Nous défendons à tous les batailles par tout notre domaine, dit-il, d'un ton péremptoire dans l'article premier de sa célèbre ordonnance de 1260, et, au lieu de batailles, nous mettons preuves de témoins. »

Les questions d'ordre religieux ne laissaient pas la justice du roi indifférente. C'est ainsi qu'il se proposait de porter contre les blasphémateurs les peines les plus graves. Le pape Clément IV, dans une bulle du 12 juillet 1268, l'invite à mieux régler son zèle. Cet avis fut entendu. L'ordonnance royale de 1269 contre les blasphémateurs ne porta qu'une amende : le pilori et la prison n'étaient que pour ceux qui ne pouvaient pas payer. Le roi, toutefois, se réservait de punir plus sévèrement les blasphèmes plus énormes qui lui seraient dénoncés.

Au souci du salut des âmes chrétiennes saint Louis ajoutait l'ardent désir de la conversion des infidèles. Il travailla, non sans succès, à celle des juifs. Un compte de l'année 1261 nous montre vingt-quatre juifs baptisés recevant chacun, sur la cassette royale, quatorze deniers par jour. S'il sévit parfois contre les juifs, ce fut en raison de leurs pratiques usuraires et du danger que leurs discours pouvaient faire courir à la foi de ses sujets. Le triomphe qu'il rêvait pour ses croisades, ce n'était pas seulement la défaite des Sarrasins, mais surtout leur conversion à la religion de Jésus-Christ. Il avait emmené avec lui tout un

bataillon pacifique de frères prêcheurs et de frères mineurs qui évangélisèrent les infidèles et convertirent les Turcs par centaines.

Au besoin, Louis IX eût pu se faire l'apôtre des infidèles. Sa science était fort étendue. Il avait appris que « le grand soudan des Sarrasins faisait rechercher et copier à ses dépens tous les genres d'ouvrages qui pouvaient être nécessaires aux philosophes de sa religion. » Il ne voulut pas être inférieur à un païen; il forma une assez riche bibliothèque dans la Sainte-Chapelle « et, quand il en avait le temps, il y étudiait lui-même avec plaisir. » Aussi bien il aimait à s'entourer de savants. L'école de Paris les lui procurait. « Paris, écrivait en 1256 le pape Alexandre IV, remplit l'univers de la plénitude de sa science... C'est la cité renommée des lettres et des sciences, la première école de l'érudition. » Robert de Sorbon, le fondateur de la Sorbonne, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, pour ne nommer que les plus célèbres, en étaient la lumière et la gloire. Saint Louis était avec eux dans la plus grande familiarité et les recevait à sa table. Il se plaisait à les faire discourir et parfois savait placer son mot dans la discussion. Avec les docteurs, aussi bien qu'en compagnie des pauvres et des malades, le roi de France se sentait à sa place.

III. Sa politique extérieure. — On a dit de lui que, s'il était le roi juste, il était aussi le roi pacifique par excellence, *rex pacificus*. Les princes et les rois auxquels il eut affaire lui rendent ce témoignage.

La société civile, dont il était le chef, et la société ecclésiastique, qui avait pour chef le souverain pontife, avaient des intérêts et des droits différents qui amenaient inévitablement des conflits plus ou moins graves. Louis IX eut toujours à cœur de rendre à Dieu ce qui est à Dieu, tout en revendiquant pour César ce qui appartient à César. A tout prix, il voulait la paix. Nous avons à cet égard toute sa pensée dans ses *Enseignements* (on sait que la fameuse *Pragmatique Sanction* qui lui est attribuée est un faux) : « Sois bien diligent, dit-il à son fils, de faire garder toutes manières de gens par ton royaume et spécialement les personnes de Sainte Église et défends-les de toute violence faite à leurs personnes et à leurs biens. » Il invoquait à ce sujet la leçon que son aïeul, Philippe-Auguste, avait donnée à son Conseil. Et il continuait : « Cher fils, je témoigne que tu sois toujours dévot à l'Église romaine et au Souverain Pontife, notre Père, et que tu lui rendes la révérence et l'honneur que tu lui dois comme à ton père spirituel. »

Le pacifisme de saint Louis éclate dans ses rapports avec le roi d'Angleterre, Henri III. Une révolte de l'Anjou et du Poitou avait montré la valeur militaire de saint Louis. Le roi d'Angleterre aurait volontiers profité de ce conflit entre le roi de France et les vassaux pour l'assaillir, mais Louis IX n'hésita pas à offrir le combat à Henri III, en terre de Guyenne, possession des Plantagenet. Cette simple démonstration suffit à paralyser le roi d'Angleterre. Le traité de Paris (28 mai 1258), ratifié à Londres l'année suivante (13 octobre 1259), fut une transaction où saint Louis montra son esprit de justice et de paix. Le roi d'Angleterre restait le maître de la Guyenne, voire des terres que le roi de France venait d'occuper, mais il consentait à rendre hommage à ce dernier. Les conseillers de Louis IX blâmaient cette combinaison politique. « A cela le saint roi répondit en cette manière : « Seigneurs, je suis certain que les devanciers du roi « d'Angleterre ont perdu tout à fait justement la terre « que je tiens; et la terre que je lui donne (Guyenne, « Poitou, etc.) je ne la lui donne pas comme chose dont « je sois tenu à lui ou à ses héritiers, mais pour mettre « amour entre mes enfants et les siens, qui sont cousins « germains. Et il me semble que ce que je lui donne je « l'emploie bien, parce qu'il n'était pas mon homme, « et que par là il entre en mon hommage. »

Dans la lutte engagée entre l'empereur Frédéric II et la papauté, saint Louis se rangea justement du côté des papes. Frédéric avait osé faire saisir les prélats français qui se rendaient au concile convoqué à Rome par Grégoire IX. Louis IX lui fit sommation de les rendre : « Notre royaume, lui disait-il fièrement, n'est pas affaibli au point de se laisser mener à coup d'éperons. » Et les prélats furent remis en liberté. Plus tard, quand Frédéric conçut le projet de marcher sur Lyon où Innocent IV s'était réfugié et tenait un concile, ce ne fut pas en vain que le pape fit appel au saint roi (1247). Louis IX leva des troupes; il était prêt à s'avancer jusqu'aux bords de la Saône et du Rhône, lorsqu'il apprit qu'une révolte des habitants de Parme avait forcé Frédéric à renoncer à ses desseins. On sait qu'à la mort de ce redoutable prince, ce fut le frère de Louis IX, Charles d'Anjou, qui reçut l'investiture du royaume de Naples, fief du Saint-Siège, dont les papes ne voulaient plus laisser la possession aux empereurs.

Louis IX fut témoin de la guerre que se faisaient le comte Henri de Bar et le comte Henri de Luxembourg, qui avait pour femme la sœur de Thibaut. Les membres du conseil royal étaient d'avis de laisser ces étrangers guerroyer entre eux. N'était-ce pas un moyen de les affaiblir? Mais le roi ne vit que l'intérêt des peuples, et travailla à réconcilier les deux comtes, persuadé que la politique de paix était encore la meilleure. Aussi bien, remarquait-il, « Dieu n'a-t-il pas dit : Bénis soient tous les pacifiques ! »

IV. Les croisades de Louis IX. — Pendant la maladie qu'il fit en décembre 1246, Louis IX faillit mourir. Après une espèce de syncope, revenu à lui, il demanda Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, et lui dit : « Monsieur l'évêque. je vous prie de me mettre sur l'épaule la croix du voyage d'outre-mer. » Son entourage essaya en vain de le dissuader d'entreprendre une nouvelle croisade. En juin 1248, il partait pour l'Orient. Sur les deux croisades de Louis IX, voir Croisades. Si l'on veut savoir dans quel esprit il conçut ces entreprises, on n'a qu'à méditer le message qu'il adressa au roi de Tunis : « Dites de ma part au roi votre maître, que je désire si vivement le salut de son âme, que je voudrais être dans les prisons des Sarrasins tout le temps que j'ai à vivre, et n'y plus jamais voir la clarté du soleil, pourvu que votre roi et son peuple se fissent chrétiens du fond du cœur. »

V. Sa mort et sa gloire. — Louis IX mourut pieusement, sur la terre africaine, le 25 août 1270, et entra immédiatement dans la gloire, si l'on peut ainsi parler. Déjà, lors de son expédition en Orient, il avait rempli d'admiration ses adversaires. « Quel est le plus grand prince de l'Occident? demandait un jour le khan des Tartares à un religieux missionnaire. — C'est l'empereur, répondit-il, persuadé que la majesté impériale devait frapper plus vivement un souverain barbare que le simple titre de roi. — Vous me trompez, reprit l'étranger; le plus grand prince de l'Occident, c'est le roi de France. » L'Église, en tout cas, vit en Louis IX le plus grand et le plus saint de nos rois. Boniface VIII, après une enquête des plus sévères et des plus scrupuleuses, le 11 août 1297, à Orvieto, inscrivit Louis IX au catalogue des saints et expédia la bulle de canonisation aux archevêques et évêques de France. Le *philosophisme* du XVIIIe siècle canonisa, à son tour, par la plume de Voltaire, le grand roi du XIIIe siècle. « Louis IX, écrit Voltaire (*Essai sur les mœurs*), paraissait un prince destiné à réformer l'Europe, si elle avait pu l'être, à rendre la France triomphante et policée, et à être en tout le modèle des hommes. Sa piété, qui était celle d'un anachorète,

ne lui ôta aucune vertu de roi. Une sage économie ne déroba rien à sa libéralité. Il sut accorder une politique profonde avec une justice exacte, et peut-être est-il le seul souverain qui mérite cette louange : prudent et ferme dans le conseil, intrépide dans les combats sans être emporté, compatissant comme s'il n'avait jamais été que malheureux. Il n'est pas donné à l'homme de pousser plus loin la vertu. »

Joinville, *Histoire de saint Louis*, édit. de Wailly, Paris, 1874; H. Wallon, *Saint Louis et son temps*, Tours, 1875; Lecoy de la Marche, *Saint Louis*, Tours, 1891; Ch.-V. Langlois, *Saint Louis*, Paris, 1887; Marius Sept, *Saint Louis*, coll. *Les Saints*, Paris, 1898; cf. Ulysse Chevalier, *Bio-bibliographie*, au mot *Saint Louis*.

E. Vacandard.

Deux panégyriques et un parallèle. — 1° Bourdaloue. 2° Massillon. 3° Mgr Baudrillart.

1° *Bourdaloue.* — Le panégyrique qui va être analysé fut prêché, pour la fête du saint, devant les jeunes filles de Saint-Cyr. Je cite les *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. II, p. 652-661. Deux parties, qui se répondent harmonieusement : saint Louis a été un grand saint, parce qu'étant né roi, il a fait servir sa dignité à sa sainteté; saint Louis a été un grand roi, parce qu'il a su, en devenant saint, faire servir sa sainteté à sa dignité.

1. La grandeur de saint Louis n'a servi, en effet, qu'à le rendre humble devant Dieu avec plus de mérite; charitable envers le prochain avec plus d'éclat; sévère à soi-même avec plus de force et de vertu. — Si nous savons, comme saint Louis, faire un bon usage de notre condition, bien loin qu'elle soit un obstacle à notre salut, nous y trouverons des secours infinis pour le salut.

2. De même, la sainteté du bienheureux Louis, lui a servi à être grand dans tous les états où la grandeur d'un souverain peut et doit être considérée : car il a été grand dans la guerre et grand dans la paix; grand dans la prospérité et grand dans l'adversité; grand dans le gouvernement de son royaume et grand dans sa conduite avec les étrangers ou même avec ses ennemis; et tout cela par cette sainteté de vie qui reluisait dans sa personne. — Combien fausse est l'idée des libertins, qui se persuadent qu'en suivant les règles de la sainteté évangélique, on ne peut réussir dans le monde!

A noter, en passant, les lignes suivantes, extraites de la deuxième partie : « La cour de Rome, par des entreprises nouvelles, voulut donner quelque atteinte aux droits de sa couronne : vous savez avec quelle vigueur saint Louis agit pour les défendre; nous en avons dans son histoire des preuves authentiques. Mais, du reste, comment les défendait-il? avec un merveilleux tempérament d'autorité et de piété, c'est-à-dire qu'il soutenait les droits de sa couronne en roi et en fils aîné de l'Église : en roi, avec autorité, et en fils aîné de l'Église, avec un esprit de religion et de piété; montrant bien qu'en qualité de roi il ne reconnaissait point de supérieur sur la terre et ne voulait dépendre que de Dieu seul, quoique, en qualité de fils aîné de l'Église, il fût toujours prêt à écouter l'Église comme sa mère et à l'honorer. »

2° *Massillon.* — Le panégyrique de Massillon, *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873, t. II, p. 417-437, n'est pas moins bien composé ou distribué que celui de Bourdaloue. Deux parties aussi, et symétriques pareillement. Saint Louis trouva dans la piété la source de toutes ces qualités héroïques qui le rendirent le plus grand roi de son siècle; il trouva dans la qualité de roi de nouveaux engagements pour s'animer aux devoirs les plus austères de la piété.

1. La piété de Louis, source de toutes ses grandes qualités. — Le monde, toujours injuste, regarde la piété comme le partage des âmes faibles et bornées. Cependant la piété est l'effort le plus héroïque du cœur et l'usage le plus noble et le plus sensé de la raison : une âme exercée à la vie de la foi, ne connaît plus d'entreprise au-dessus d'elle, et le juste a la réalité de toutes les grandes vertus, dont le héros mondain n'a souvent que la réputation et l'image. Aussi, jamais l'amour de la gloire ne poussa si loin dans les autres princes les vertus pacifiques et les vertus militaires, que la foi dans notre saint roi.

2. Sa qualité de roi, raison pour Louis pour s'animer aux plus austères devoirs de la piété. — On croit communément dans le monde que l'extrême disproportion qui se trouve entre les devoirs d'une vie chrétienne et les usages inséparables de la grandeur doit modérer en notre faveur l'austérité des règles saintes. A une illusion si générale, saint Louis opposa les vues de la foi et comprit que plus il avait reçu, plus on exigerait de lui; et que, les périls du trône étant infinis, les fautes presque irréparables, les exemples du souverain essentiels, il avait besoin de plus de vigilance pour y conserver son âme pure, de plus de mortification pour y expier, outre ses propres faiblesses, tant de fautes étrangères, et enfin de plus de fidélité dans le détail de ses devoirs domestiques pour y être le modèle de son peuple.

Sans la piété, conclut l'orateur, les plus grands hommes sont petits et rampants, et avec elle les plus petits et les plus obscurs deviennent grands et héroïques.

3° *Mgr Baudrillart.* — Dans *L'âme de la France à Reims*, Paris, 1915, ce superbe discours prononcé en la basilique parisienne de Sainte-Clotilde le 30 septembre 1914, Mgr Baudrillart se trouva tout naturellement amené à parler du saint et du héros que fut Louis IX. Il le fit en une page qu'il faut reproduire ici:

> La royauté française a eu saint Louis, saint Louis en qui se réalisa l'idéal même de la monarchie nationale et chrétienne tel que l'avait conçu saint Remi. Saint Louis, le héros et le saint de la croisade, saint Louis qui consolide pour les siècles l'union des provinces de France, parce qu'il efface toute trace de violence dans la conquête, toute injustice, et parce qu'il rend digne d'un infini respect la personne même du roi. Sa sainteté jusqu'au dernier jour rayonnera sur ses successeurs. Et, avec lui, la France vit son influence s'étendre sur la chrétienté tout entière : que dis-je? l'infidèle même s'inclina devant la vertu du monarque qui avait pris à la lettre la parole évangélique : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît! » Et parce que la France et son roi ne voulurent que le règne du droit, le nom de Français devint, au XIIIe siècle, ce qu'avait été dans l'antiquité le nom de Romain, mais avec ce cachet de douceur que le christianisme imprime à tout ce qu'il domine de son esprit.
>
> Rapprochons maintenant des pensées, des paroles, des actes d'un saint Louis et de sa manière de concevoir la suprématie de son pays, les pensées, les paroles, les actes et les ambitions d'un Bismarck, ou d'un Guillaume II; entendons-les évoquer sans cesse le fer, le feu, le sang, la poudre sèche, la force supérieure au droit; comparons le « Dieu avec nous » qui retentissait au fond de l'âme de saint Louis, avec le « Dieu avec nous » de ces barbares sans entrailles, mettons en parallèle ce vrai chevalier et le théâtral monarque qui parodiait naguère les paladins et les preux du Moyen Age, pour nous donner l'illusion qu'il était de leur race. Lui, de leur race! Mais, Sire, ils étaient les défenseurs du droit, des veuves, des orphelins, des faibles. Et vous, vous foulez aux pieds toute justice et toute pitié; par vos ordres homicides, vous vous faites l'assassin des faibles et des petits. Monarchie française des Capétiens, monarchie chrétienne d'un saint Louis, monarchie prussienne des Hohenzollern, monarchie, fondée sur l'abus de la force, d'un Guillaume II, ce sont les antipodes de l'histoire.

J. Bricout.

2. LOUIS XIV. — I. Ses débuts. II. Le grand Roi. III. Sa politique extérieure. IV. Sa politique inté-

rieure : Affaires religieuses. V. Vie privée de Louis XIV.

I. Ses débuts. — Louis XIV, baptisé sous le nom de Louis-Dieudonné, né à Saint-Germain-en-Laye, le 5 septembre 1638, mort à Versailles le 1er septembre 1715, était le fils aîné de Louis XIII et d'Anne d'Autriche. Il n'avait pas cinq ans, lorsque la mort de son père l'appela au trône (14 mai 1643). En dépit du testament du feu roi, Anne d'Autriche se fit déclarer par le Parlement « régente pour en avoir l'autorité », et une autorité absolue. Elle accorda d'ailleurs tout pouvoir sur l'État, — comme sur son cœur — au cardinal Mazarin (voir ce mot), désigné par Richelieu comme le ministre le plus capable de mener à bien les affaires extérieures. Bien que le jeune roi ait été déclaré majeur, dès sa quatorzième année (1651), la première partie de son règne, jusqu'en 1661, se confond avec le ministère Mazarin qui termina la guerre de Trente ans, conclut le traité de Westphalie, vint à bout de la Fronde, et obligea l'Espagne à signer le traité des Pyrénées. On a prétendu que le cardinal avait négligé l'éducation du roi. En réalité, cette éducation ne fut pas « livresque ». Mais Louis XIV fut progressivement initié à la connaissance des hommes et au maniement des affaires. Son mariage avec l'infante d'Espagne, Marie-Thérèse, par ses droits ou prétentions qui devaient en découler (1659), avait comme fixé à l'avance l'orientation de sa politique extérieure. Mazarin avait d'ailleurs reconnu dans son royal élève « l'étoffe de deux rois et d'un honnête homme ». Il avait contribué à lui inspirer la plus haute idée de ses droits et de ses devoirs de souverain.

II. Le grand Roi. — Au lendemain de la mort de Mazarin, Louis XIV réunit les secrétaires d'État. « Jusqu'à présent, leur dit-il, j'ai bien voulu laisser gouverner mes affaires; *je serai à l'avenir mon premier ministre.* Vous m'aiderez de vos conseils, *quand je vous les demanderai.* Je vous prie et je vous ordonne de ne rien sceller que par mes ordres, de ne rien signer sans mon consentement. » Et, de fait, du 8 mars 1661, au 1er septembre 1715, jour de sa mort, Louis XIV n'eut jamais de premier ministre, il fut constamment le Roi, c'est-à-dire *celui qui gouverne.* Il avait de son autorité la plus haute idée; on lui avait dit, dans son enfance qu'il était une « divinité visible », un *vice-Dieu.* Le premier modèle d'écriture qu'il eut à copier était ainsi conçu : « L'hommage est dû aux rois; ils font ce qui leur plaît. » Dans son entourage, même doctrine. « Les rois sont institués de Dieu, avait écrit un conseiller d'État, du temps de Louis XIII. La royauté est une suprême puissance déférée à un seul. Elle n'est non plus divisible que le point en géométrie. » Et Bossuet, rédigeant, en 1677, pour le fils de Louis XIV, sa *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte,* n'écrivait-il pas ?: « Le trône royal n'est pas le trône d'un homme, mais le trône de Dieu même. Les princes agissent donc comme ministres de Dieu et ses lieutenants sur la terre. » Aussi ne faut-il pas s'étonner que, dans ses *Mémoires rédigés pour l'éducation du Dauphin,* Louis XIV ait écrit lui-même : « Toute puissance, toute autorité résident dans la main du roi, et il ne peut y en avoir d'autre dans le royaume que celle qu'il y établit. » Il ajoutait sans vergogne : « Tout ce qui se trouve dans l'étendue de nos États, de quelque nature que ce soit, nous appartient au même titre. » En d'autres termes, le roi est le maître absolu et dispose souverainement de la liberté et des biens de ses sujets. En retour, il est vrai, le roi ne doit user de sa toute-puissance que pour « tout rapporter au bien de l'État ». Il doit remplir en conscience « son métier de roi ».

Et, de fait, Louis XIV remplit consciencieusement son « métier de roi ». Il fut par excellence le roi « travailleur ». « C'est par le travail qu'on règne, écrivait-il à son fils, *c'est pour cela qu'on règne;* et il y a de l'ingratitude et de l'audace à l'égard de Dieu, et *de l'injustice et de la tyrannie à l'égard des hommes,* de vouloir l'un sans l'autre. » Il prêchait d'exemple. « Il travaillait huit heures par jour à ses affaires, » soit seul, soit avèc ses secrétaires d'État. Il avait réglé l'emploi de son temps jusque dans le détail et se conformait exactement au tableau de service qu'il s'était dressé. « Avec un almanach et une montre, a écrit Saint-Simon, on pouvait, à trois cents lieues de lui, dire avec justesse ce qu'il faisait. »

Louis XIV sut d'ailleurs utiliser le travail des autres. Il n'employa guère la noblesse, dont il fit tout simplement sa cour; il gouverna et administra avec des bourgeois, qu'il eut soin du reste d'anoblir. Parmi ses ministres, notons Hugues de Lionne (1663-1671), Arnauld de Pomponne (1677-1679), secrétaire d'État des affaires étrangères, et surtout Colbert (1661-1683) et Louvois (1666-1691), le premier, qui donna à la France une merveilleuse prospérité, le second, qui sut si parfaitement organiser l'armée.

Louis XIV favorisa la science et les savants, aussi bien que la littérature et les arts. A l'imitation de Richelieu qui avait fondé l'Académie française (1635), Colbert fit créer par Louis XIV l'Académie des sciences (1666), où l'on appela des savants étrangers comme Huygens. Faut-il nommer les grands écrivains du règne? Descartes était mort en 1650, Pascal en 1662; fleurissent alors Corneille (1606-1684), Molière (1622-1673), Boileau (1636-1711), Racine (1639-1699), La Fontaine (1621-1695), Bossuet (1627-1704), La Bruyère (1645-1696), Fénelon (1651-1715). De Bossuet Louis XIV fit le maître du Dauphin, et de Fénelon, le maître du fils du Dauphin, le duc de Bourgogne. C'est encore à l'honneur de cette époque qu'il faut inscrire le nom de Mabillon, le maître de la critique historique, que Bossuet présentait à Louis XIV, en lui disant : « Sire, voici le plus grand savant de votre royaume, et le plus modeste. » Puis viennent, dans les arts, parmi les grands peintres, Poussin, Claude Gelée, dit le Lorrain, Le Sueur, Mignard, Le Brun; parmi les sculpteurs, Pierre Puget, Girardon et Coysevox; parmi les architectes, Salomon de Brosse, Lemercier, Claude Perrault, Mansart, Bruant (se rappeler surtout *la Colonnade du Louvre,* les *Invalides,* le *Château de Versailles*).

Au milieu de toutes ces splendeurs de son règne, on conçoit que Louis XIV ait éprouvé un immense orgueil et ait organisé, comme on l'a dit, « le culte de la majesté royale ». Sans la crainte du diable, écrit Saint-Simon, — car il garda toujours, même dans ses désordres, une âme profondément chrétienne — il se serait fait adorer. Une gravure, placée au frontispice d'un livre publié en 1687, peut nous donner quelque idée de la figure qu'il faisait aux yeux de ses courtisans : au centre, le roi, en buste, se présente couronné par la Renommée qui, de sa trompette, publie la grandeur de la France; sous le piédestal apparaît le globe terrestre qu'entourent les quatre vertus cardinales, la Justice, la Force, la Prudence et la Tempérance, lesquelles tiennent une banderole où se lit l'inscription : *Quatuor orbi perficimus unum.* « Nous quatre pour le monde l'avons formé unique. » On sait que sa devise comprenait un « soleil rayonnant », entouré des mots latins : *Nec pluribus impar.* Louis XIV mettait ainsi dans un symbole les mots de Mazarin : « Il y a en moi l'étoffe de plusieurs rois. »

III. Sa politique extérieure. — A prendre l'ensemble du règne de Louis XIV, près des deux tiers, quarante-six années sur soixante-douze, furent employés à des guerres. Il en faut distraire les guerres de sa minorité et du ministère Mazarin qui valurent à la France (traité de Munster, 1648, et traité des Pyré-

nées, 1659), l'Alsace, l'Artois et le Roussillon. Les guerres de son règne personnel durèrent trente ans environ : la guerre de Dévolution, de 1667 à 1668; la guerre de Hollande, de 1672 à 1678; la guerre de la Ligue d'Augsbourg, de 1688 à 1697; la guerre de la succession d'Espagne, de 1701 à 1714. Sauf cette dernière, les guerres de Louis eurent pour but de « mettre la France en tous lieux où fut la Gaule », comme disait Richelieu. Il fut servi par des généraux remarquables, Condé, Turenne (guerres de Dévolution et de Hollande), le maréchal de Luxembourg, le tapissier de Notre-Dame, et Catinat (guerre de la Ligue d'Augsbourg), le duc de Vendôme, le maréchal de Berwick et le maréchal de Villars (guerre de succession d'Espagne); dans la marine, Duquesne et Tourville.

La guerre de Dévolution se termina par le traité d'Aix-la-Chapelle (2 mai 1668), qui arrachait à l'Espagne une partie des Pays-Bas. Louis XIV acquérait onze places flamandes, parmi lesquelles Douai et Lille, et une partie du pays qui forme aujourd'hui le département du Nord.

La paix de Nimègue (10 août 1678) mit fin à la guerre de Hollande. La France luttait contre la Hollande, l'Espagne (Pays-Bas), les Impériaux (Allemands) et l'Angleterre. La Hollande ne perdit rien au jeu. Ce fut l'Espagne qui paya. Elle dut céder à Louis XIV la Franche-Comté et douze places de la Flandre, entre autres Valenciennes, Maubeuge et Cambrai. Ces places formèrent à la France une frontière régulière au nord, à peu près notre frontière actuelle. Soigneusement fortifiées par Vauban, elles furent désormais comme un bouclier qui couvrit Paris. A l'est, Strasbourg fut annexé à la France. La paix de Nimègue marqua l'apogée de la puissance de Louis XIV. La ville de Paris l'appela *Louis le Grand*, et, pendant dix ans, de 1678 à 1688, il fut réellement le maître de l'Europe occidentale.

De là, coalitions contre la France et Ligue d'Augsbourg. Pendant cette guerre qui était surtout défensive pour Louis XIV, le Palatinat fut « brûlé et rebrûlé » par les ordres de Louvois. Paix de Ryswich, près La Haye (octobre 1697). Louis XIV vainqueur fit preuve de grande modération et rendit la plupart des territoires annexés depuis la paix de Nimègue. Il reconnut Guillaume d'Orange comme roi d'Angleterre.

Le duc d'Anjou, second petit-fils de Louis XIV et de Marie-Thérèse, succéda à Charles IV sur le trône d'Espagne, en 1683, sous le nom de Philippe V. Or, par une imprudente déclaration, Louis XIV, qui rêvait d'annexer pour ainsi dire l'empire à son royaume, garantit (janvier 1701) à Philippe V ses *droits éventuels à la couronne de France*. Guerre de la succession d'Espagne. Traités d'Utrecht et de Rastadt (1713-1714); triomphe de l'Angleterre qui se fit donner Gibraltar et acquit une véritable suprématie sur mer. Philippe V conserva l'Espagne et ses colonies, mais dut renoncer à ses droits à la couronne de France. La France gardait bien ainsi toutes les conquêtes du règne de Louis XIV. Mais elle était épuisée de sang et d'argent. Ses forces avaient été dépensées pendant treize ans sans aucun profit pour elle-même, pour la vaine gloire de donner un roi à l'Espagne.

IV. Sa politique intérieure. Les affaires religieuses. — 1. *Calvinisme* (Révocation de l'Édit de Nantes); 2. *Jansénisme*; 3. *Gallicanisme*.

1. *Louis XIV et les calvinistes.* — L'Édit de Nantes avait vraiment donné la paix à la France. Les haines de catholiques à protestants s'étaient à peu près éteintes. En politique, les protestants se conduisaient en loyaux sujets, et Louis XIV lui-même leur rendit publiquement témoignage en 1666 : « Ceux qui font profession de la religion prétendue réformée ne m'étant pas moins fidèles que mes autres sujets, il ne faut pas, disait-il, les traiter avec moins d'égards et de bontés. » Cette politique ne devait pas durer. Voir Édit de Nantes et Révocation.

2. *Louis XIV et le jansénisme.* — Les « solitaires » qui s'étaient retirés à Port-Royal et qui répandaient la doctrine de Jansénius (tels Antoine Arnauld et Pascal) commirent la faute d'entrer en relations avec certains des anciens Frondeurs, entre autres le cardinal de Retz, exilé à Rome. Dès lors les jansénistes furent suspects au roi : il en vint à les considérer comme les pires des hérétiques, plus dangereux même que les athées. Les *Provinciales* de Pascal, dirigées contre les jésuites, furent brûlées en 1660 par la main du bourreau. Les « solitaires » durent se disperser. Dans la suite, entre 1677 et 1679, plusieurs furent emprisonnés ou contraints de s'exiler. Après cet orage, l'accalmie fut de nouveau rompue en 1702. Une nouvelle condamnation fut prononcée par le pape. Vingt-deux vieilles religieuses — la plus jeune avait plus de soixante-cinq ans — furent expulsées de Port-Royal par le lieutenant général de police assisté de trois cents soldats (1709). L'année suivante, le couvent fut rasé et l'on détruisit jusqu'au cimetière devenu pour les jansénistes un lieu de pèlerinage. En 1713, le pape Clément XI ayant, par la bulle *Unigenitus*, condamné une fois de plus le jansénisme, Louis XIV imposa de force à ses sujets la doctrine catholique : plus de deux mille personnes étaient emprisonnées quand le roi mourut (1715). Voir Jansénisme.

3. *Louis XIV et le gallicanisme.* — Les théories gallicanes (voir Gallicanisme) n'étaient pas pour déplaire à un roi infatué de son autorité. L'affaire de la *régale* fournit à Louis XIV l'occasion d'empiéter sur les droits de l'Église, avec l'assentiment ou même l'encouragement des légistes gallicans. La *régale* désigne les droits que le roi exerçait dans un diocèse, après la mort de l'évêque, jusqu'à la nomination de son successeur. Ces droits étaient financiers (jouissance des revenus) et administratifs (nomination à certains postes vacants dans le diocèse). D'abord, le roi n'exerçait pas la régale dans certains diocèses qui avaient jadis fait partie de l'ancien empire germanique et dans les provinces ecclésiastiques du sud. En 1673, il céda aux réclamations déjà anciennes des parlements, qui le poussaient à user des mêmes droits dans toute la France. Tel était l'état de l'esprit public que tous les évêques, sauf deux, Pavillon d'Alet et Caulet de Pamiers, se soumirent à ses exigences. Les deux évêques dont les diocèses étaient jusque-là exempts de la régale, refusèrent de reconnaître la valeur d'une loi qui leur paraissait contraire aux droits de leurs églises. Pavillon et Caulet, malgré leurs accointances avec Port-Royal janséniste, défendaient, dans l'espèce, les droits de l'autorité ecclésiastique. Le pape Innocent XI se vit obligé d'intervenir dans la querelle. Le 27 décembre 1679, dans une lettre très énergique, il demandait au roi de retirer l'édit sur la régale. Cette adjuration fut vaine, et les évêques ne s'émurent pas. Dans une de ses lettres à sa fille, Mme de Sévigné nous dit l'impression produite sur les fidèles par le courage d'Innocent XI et par la faiblesse des évêques : « Sur la régale, le pape à écrit au roi une lettre comme l'aurait écrite saint Pierre. » L'Assemblée du clergé de 1682 (octobre 1681 à juin 1682) n'osa donner tort à Louis XIV. Elle entendit même, sans protester, un orateur affirmer la doctrine des parlementaires sur l'autorité religieuse du roi. L'orateur appliquait à Louis XIV ce qui avait été dit des empereurs byzantins : « Le roi est dans l'armée plus que général, dans le royaume plus qu'empereur, dans l'Église plus que prêtre. » Bien que Bossuet ait formulé dans son *Discours sur l'Unité de l'Église* une

doctrine qui sauvegardait l'autorité de l'Église romaine, l'Assemblée n'en proclama pas moins, le 19 mars 1682, sous le nom de *Quatre articles*, que le roi était absolument indépendant du pape en politique et le concile général supérieur au pape (voir les *Quatre articles*, au mot GALLICANISME). Louis XIV obligea par édit la Faculté de théologie de Sorbonne d'enregistrer la *Déclaration* de l'Assemblée. Après quelques jours de résistance, la Faculté l'enregistra par force, le 16 juin 1682, en présence du Parlement. Tous les professeurs, tous les candidats aux grades académiques de théologie ou de droit canonique durent dès lors accepter les *Quatre articles*. Rome ressentit vivement l'injure. Elle refusa constamment leurs bulles d'institution à ceux des membres de l'Assemblée de 1682 qui furent nommés par le roi aux évêchés vacants. D'autre part, Louis XIV, prétextant une violation du concordat de 1516, défendit aux candidats qu'elle avait nommés, et qui n'avaient pas signé la *Déclaration*, de demander leurs bulles. Au bout de six années, trente-cinq diocèses se trouvaient sans pasteurs ou n'étaient gouvernés que par des prêtres agréés du roi, mais qui ne pouvaient recevoir la consécration épiscopale.

Ce conflit entre le Saint-Siège et le roi de France en était encore à l'état de crise quand survint l'affaire des *franchises*. Innocent XI supprima le droit d'asile dont les ambassadeurs étrangers jouissaient à Rome et qu'une tolérance abusive avait permis d'étendre non seulement aux palais des ambassades, mais encore sur tous leurs quartiers. Ce droit d'asile, dit aussi *droit de franchise*, rendait impossible toute police et toute répression des crimes. La mesure d'ordre prise par Innocent XI semblait si légitime que toutes les puissances l'acceptèrent de bonne grâce. Le pape attendit pourtant l'arrivée à Rome d'un nouvel ambassadeur français avant de l'appliquer à son quartier. Mais Louis XIV, irrité de l'attitude du pontife dans la question de la régale et des Quatre articles, prétendit, en dehors de toute justice, maintenir l'odieux privilège (1687). Le marquis de Lavardin, son représentant, encourut l'excommunication prononcée, avant son arrivée, contre quiconque protégerait les malfaiteurs en soutenant le droit de franchise. Louis XIV lui-même fut excommunié, comme l'ont fait voir les recherches du P. Dubruel. Le roi en appela au concile et fit occuper Avignon et le Comtat-Venaissin. Cependant, à l'avènement d'Alexandre VIII (1689-1691), il restitua au Saint-Siège ses provinces et renonça au droit d'asile. Il promit ensuite à Innocent XII (1691-1700) de supprimer son édit au sujet de la Déclaration de 1682. Le 14 septembre 1693, il écrivait au pape : « L'enseignement des Quatre articles cesse d'être obligatoire en France. » La liberté était rendue aux théologiens français. L'édit de 1682 était cassé. Mais les Quatre articles n'étaient pas pour cela reniés. En somme, le gallicanisme se maintenait. On convint seulement des termes d'une lettre d'excuses que les candidats aux évêchés adresseraient au pape.

V. VIE PRIVÉE DE LOUIS XIV. — La reine Marie-Thérèse, que Louis XIV avait épousée par raison d'État, donna à son mari six enfants, dont l'aîné, le Dauphin, né le 1er novembre 1661, survécut à ses frères et sœurs et mourut en 1711. Le roi n'aima jamais sa femme, mais il eut toujours pour elle de grands égards.

Infidèle dès la première heure, il vécut à tout le moins en grande intimité avec les nièces de Mazarin, Olympe et Marie Mancini, et il respira de près le charme subtil de Henriette d'Angleterre, sa belle-sœur. Pour donner le change au public, il joua l'amoureux d'une des filles d'honneur de la princesse, Louise de La Vallière, une Tourangelle de dix-sept ans. Mais il fut pris à son propre jeu, et finalement déclara son amour à Mlle de La Vallière qui se laissa entraîner, en 1661, et lui donna trois enfants — dont Mlle de Blois qui épousa le prince de Conti, et le comte de Vermandois qui devint amiral de France.

Le roi demeura six ans fidèle à cette jeune femme et, en 1667, il devint l'amant de Françoise Athénaïs de Rochechouart, fille du duc de Mortemart, femme du marquis de Montespan. La Vallière délaissée entra en avril 1674 au couvent des Carmélites du faubourg Saint-Jacques. Elle avait trente ans. Le règne de Mme de Montespan dura neuf à dix ans, non sans escapades du roi, très prompt aux occasions rencontrées ; car ses « passades », dit Saint-Simon, furent sans nombre. Mme de Montespan donna à Louis XIV sept enfants, qui furent mis sous la garde de Mme de Maintenon, puis légitimés. En 1675, Bossuet crut que les deux amants consentaient à se séparer par esprit de pénitence et mutuel consentement. Courte illusion. Cependant, à la fin de l'année 1679, Montespan connut sa déchéance. Elle vit le roi s'éprendre d'une « belle idiote », Mlle de Fontanges. Celle-ci ne fit que passer. Elle s'en alla, malade de couches douloureuses, mourir dans un couvent, en juin 1681. Alors, au lieu d'un nouvel amour ou d'un retour à Mme de Montespan, le roi rendit à la reine « l'honneur de ses bonnes grâces ».

C'est Mme de Maintenon qui accomplit ce miracle. Françoise d'Aubigné, née huguenote, s'était faite catholique et avait épousé le poète comique Scarron. Après la mort de son mari, elle fut chargée d'élever les enfants de Mme de Montespan. Le roi la connut alors. Il fut libéral envers elle et, en 1674, elle acheta la terre de Maintenon, qui fut plus tard érigée en marquisat. Lorsque, en 1680, le roi se convertit sérieusement, il trouva en Mme de Maintenon une amie sérieuse et vraie. Le 30 juillet 1683, mourut la reine Marie-Thérèse. Le roi pleura beaucoup : « Voilà, dit-il, le premier chagrin qu'elle m'a causé. » Après trois jours de retraite à Saint-Cloud, il s'en alla à Fontainebleau, où Mme de Maintenon accompagna la dauphine. « Elle parut aux yeux du Roi dans un si grand deuil, avec un air si affligé que lui, dont la douleur était passée, ne put s'empêcher de lui en faire quelques plaisanteries. » Bientôt après — la date de la secrète célébration de leur mariage n'est pas tout à fait certaine, — Louis XIV épousa Mme de Maintenon. Le temps des grandes amours n'était plus. Louis XIV, converti, entendit que la cour suivit son exemple. Il déclara que « l'impiété, le blasphème, le libertinage » seraient désormais « un obstacle aux avancements », Les courtisans se le tinrent pour dit.

Cependant Louis XIV avait tenu à conférer à ses deux fils illégitimes (doublement adultérins), le duc du Maine et le comte de Toulouse, enfants de la Montespan, le rang de princes du sang et d'héritiers éventuels de la couronne. Son excuse est — avec sa défiance à l'égard du duc d'Orléans, son neveu — la suite inouïe de malheurs qui le frappèrent coup sur coup. Il avait vu tomber autour de lui son unique fils légitime, le grand dauphin, élève de Bossuet (1711); la seconde dauphine, duchesse de Bourgogne, et le second dauphin, duc de Bourgogne, élève de Fénelon, emportés à six jours de distance (1712); le duc de Bretagne, fils aîné de duc de Bourgogne, un mois après (1712); le duc de Berry, frère du duc de Bourgogne (1714). Son unique rejeton légitime était Louis, duc d'Anjou, fils du duc de Bourgogne, né en 1710, enfant frêle et maladif. Louis XIV supporta tous ces deuils avec un grand courage chrétien. Il mourut, dans son palais de Versailles, le 1er septembre 1715. « Dieu seul est grand », disait quelques jours plus tard Massillon, dans son oraison funèbre.

G. Monod, *Bibliographie de l'histoire de France*, Paris, 1888, p. 319-343; Lavisse, *Louis XIV*, dans l'*Histoire de France*, Paris, 1906, t. VII, en 2 vol.; comte de Mouy, *Louis XIV et le Saint-Siège*, 2 vol., Paris, 1895; Louis Bertrand, *Louis XIV*, Paris, 1923.

E. VACANDARD.

UNE ORAISON FUNÈBRE DE MASSILLON. — Cette « oraison funèbre de Louis le Grand, roi de France », *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873, p. 554-574, fut prononcée dans la Sainte-Chapelle de Paris. Louis le Grand!... Tout le monde connaît les mots, d'un sublime saisissant, par lesquels l'orateur commença son discours funèbre : « Dieu seul est grand, mes Frères, et dans ces derniers moments surtout, où il préside à la mort des rois de la terre... »

Quoique le roi « ait été grand et par l'éclat inouï de son règne et par les sentiments héroïques de sa piété », deux réflexions que développe l'oraison funèbre, Massillon ne veut parler « de la gloire et de la grandeur de son règne que pour en montrer les écueils et le néant qu'il a connus, et de sa piété que pour en proposer et immortaliser les exemples ».

Ne citons que quelques passages.

A propos des « faiblesses » du roi, d'abord. « ... Un époux, malgré les faiblesses qui partagèrent son cœur, toujours respectueux pour la vertu de Thérèse; condamnant, pour ainsi dire, par ses égards pour elle, l'injustice de ses engagements, et renouant par l'estime un lien affaibli par les passions. » Du moins « les passions mêmes qui blessent son cœur, respectent sa foi. Quelle horreur pour ce genre d'hommes qui ne goûtent qu'à demi le plaisir, s'il n'est assaisonné d'impiété, et qui ne paraissent se souvenir de Dieu que pour le mettre dans leurs affreuses débauches!.. Mais sortons de ces temps de ténèbres, si inévitables aux rois et si ordinaires aux autres hommes; périssent et soient à jamais effacés de notre souvenir ces jours qu'il a effacés par ses larmes et par sa piété, et que le Seigneur a sans doute oubliés! »

Sur les derniers jours du roi, ensuite. « Il sait que son heure est venue et qu'il n'y a plus de ressource; et il conserve dans le lit de sa douleur cette majesté, cette sérénité, qu'on lui avait vue autrefois aux jours de ses prospérités sur son trône; il règle les affaires de l'État, qui ne le regardent déjà plus, avec le même soin et la même tranquillité que s'il commençait seulement à régner; et la vue sûre et prochaine de la mort ne lui donne pas ce dégoût, et cette horreur de penser à ce qu'on va quitter, qui est plutôt un désespoir secret de le perdre qu'une marque qu'on ne l'aime plus. Les sacrements des mourants n'ont pas autour de lui cet air sombre et lugubre qui, d'ordinaire, les accompagne : ce sont des mystères de paix et de magnificence. Et ce n'est pas ici un de ces moments rapides et uniques, où la vertu se rappelle tout entière, et trouve dans la courte durée de l'effroi du spectacle, la ressource de sa fermeté : les jours vides et les nuits laborieuses se prolongent, et l'intrépidité de sa vertu semble croître et s'affermir sur les débris de son corps terrestre. Qu'on est grand, quand on l'est par la foi! »

J. BRICOUT.

3. LOUIS XVI. — I. De sa naissance à son sacre. II. Politique extérieure. III. Politique intérieure. IV. Sa déchéance et sa condamnation à mort.

I. DE SA NAISSANCE A SON SACRE. — Louis XVI (Louis-Auguste), roi de France, né à Versailles le 23 août 1754, de Louis, dauphin de France (fils de Louis XV), et de Marie-Josèphe de Saxe, était le troisième enfant du dauphin. Par la mort de son frère aîné, le duc de Bourgogne (22 mars 1761), il devint l'héritier du trône, et par la mort de son père (20 décembre 1765), dauphin de France ,à son tour.

Son instruction avait été sérieuse et solide. Le dauphin possédait à fond la littérature latine, parlait plusieurs langues, savait assez l'histoire et la géographie pour rédiger lui-même les instructions données à La Pérouse, lorsqu'il entreprit son voyage autour du monde. L'éducation religieuse de Louis avait été des plus soignées; sa piété, la pureté de ses mœurs faisaient contraste avec l'immoralité de la cour de Louis XV. Malheureusement, le futur roi de France, timide et irrésolu, ne témoignait pas d'une volonté virile et d'un caractère ferme. Et tout son règne devait se ressentir de cette faiblesse. Il épousa, le 16 mai 1770, la charmante Marie-Antoinette, fille de la grande Marie-Thérèse d'Autriche. Et lorsque, le 10 mai 1774, la mort de Louis XV, emporté par la petite vérole, eut fait de lui un roi de France, il ne put s'empêcher de s'écrier avec sa femme : « Seigneur, nous régnons trop jeunes. » Il n'avait pas vingt ans. Un enthousiasme indescriptible accueillit son avènement. On gravait sur le socle de la statue de Henri IV : *Resurrexit !* « Tout est en extase, tout est fou de vous, écrivait Marie-Thérèse à sa fille, vous faites revivre une nation qui était aux abois. » Cette explosion de joie était surtout une manifestation contre le régime précédent. On augurait du nouveau roi une ère de prospérité pour toute la nation. Le 11 mai 1775 Louis XVI se fit sacrer à Reims, selon la vieille tradition monarchique. Et le peuple fut en fête. Lorsque, au sortir de la cathédrale, le roi et la reine se promenèrent dans la galerie qui séparait l'église de l'archevêché, les gardes voulurent écarter la foule; le roi s'y opposa, il se laissa approcher par tous, serra toutes les mains qui se tendaient vers lui, et des larmes de joie coulèrent des yeux du roi, aussi bien que des yeux du peuple.

II. POLITIQUE EXTÉRIEURE. — Les ministres de Louis XV étaient honnis du peuple, aussi bien que Mme du Barry. Louis XVI s'empressa de les remplacer. Notons Vergennes aux affaires étrangères et Turgot à la marine et bientôt aux finances. Sous la direction de Vergennes, la politique extérieure fut prudente et sage. Dans l'affaire de la Succession de Bavière, malgré les instances de Marie-Thérèse et de Joseph II, la France demeura neutre et n'eut qu'à offrir sa médiation pour la paix de Teschen. Hors d'Europe, ce fut mieux encore. En 1776, le congrès de Philadelphie avait proclamé l'indépendance des colonies anglaises d'Amérique, et ses délégués, Franklin en tête, vinrent solliciter l'appui de la France. C'était une belle occasion de rendre à l'Angleterre le mal qu'elle nous avait fait. Vergennes, par pudeur, attendit quelque temps; mais il laissa la jeune noblesse française, La Fayette en tête, s'enrôler sous le drapeau américain; le 6 février 1778, un traité était signé avec les *insurgents*. Et, tandis que Rochambeau allait avec Washington forcer lord Cornwallis à capituler dans Yorktown, le pavillon français reparaissait glorieux sur les mers, d'où il était presque exilé depuis vingt ans : d'Estaing, Bouillé, La Motte-Picquet, Suffren surtout, portaient haut la réputation de la marine française. La paix de 1783 consacra enfin l'indépendance des États-Unis et le relèvement de la France.

III. POLITIQUE INTÉRIEURE. — A l'intérieur se déroulaient de graves événements. La reine, dont les espérances de maternité avaient été si longtemps retardées, avait eu enfin, le 18 décembre 1778, après des couches douloureuses, une fille et, le 22 octobre 1781, un garçon, Louis XVII. La naissance d'un garçon si désiré combla de joie non seulement le cœur de ses parents, mais encore, on peut le dire, le cœur de la France entière, où le sentiment monarchique était si profondément enraciné. Malheureusement, les questions financières mettaient le gouvernement

dans un grand embarras. Et les ministres des finances, Turgot, Necker, Joly de Fleury, d'Ormesson, Calonne, Loménie de Brienne, se succédaient sans apporter une solution efficace au problème, que la guerre d'Amérique avait encore compliqué. Les projets de Brienne, mal digérés, soulevèrent une opposition formidable. Le ministre impatient voulut imposer au Parlement l'enregistrement de ses édits. Le Parlement refusa, réclama des éclaircissements sur la situation financière. « Vous demandez des états de recettes et de dépenses, s'écria un conseiller, l'abbé Sabatier; ce sont des États généraux qu'il nous faut. » Le jeu de mots posait une question redoutable. Brienne étant tombé, Necker reprit sa place. On crut tout sauvé. Mais les difficultés restaient les mêmes. On ne pouvait échapper aux États généraux. Le pays commençait à s'agiter fièvreusement. Le roi, naguère si populaire, si acclamé pendant son récent voyage en Normandie, notamment à Rouen, perdait de son prestige. La reine, malgré la part qu'elle avait prise au rappel de Necker, portait le poids des calomnies et des haines de la Cour, ravivées par le malheureux procès du collier, où se trouvait mêlé le cardinal de Rohan. Necker, pour sortir d'embarras, se tourna vers le peuple. Le 5 mai 1789, les États généraux étaient réunis à Versailles. Un conflit éclata bientôt entre les trois Ordres, et, le 17 juin, le Tiers se proclamait seul *Assemblée nationale*. Installé bientôt dans la salle du Jeu de paume (22 juin) et irrité contre la Cour, exaspéré par les bruits de coup d'État qu'on répandait, il fit serment de ne pas se séparer avant d'avoir donné, *avec ou sans le roi*, une Constitution à la France. Le roi eut beau, dans son discours du 23 juin, annoncer la plupart des réformes réclamées par les Cahiers des députés : Paris s'insurge, ou, du moins, une foule mal organisée se soulève, et le 14 juillet, après avoir enlevé les armes des Invalides, elle s'empare de la Bastille, massacre le gouverneur de Launay et le prévôt des marchands, Flesselles. « C'est donc une révolte? » demandait Louis XVI au duc de Liancourt, qui lui annonçait les événements. — « Non, sire, c'est une révolution. »

C'était bien, en effet, le commencement de la Révolution. Le 5 octobre 1789, une horde de femmes, conduite par l'huissier Maillard, se porta sur Versailles, pour s'emparer de la famille royale; le 6 au matin, la reine n'eut que le temps de s'enfuir par un escalier dérobé. La Fayette était arrivé avec la garde nationale parisienne; il ramena la famille royale à Paris. Le roi était dès lors prisonnier. L'Assemblée siégea elle-même à Paris. Les lois se succédèrent, lois de violence contre l'Église. Voir CONSTITUTION CIVILE DU CLERGÉ, RÉVOLUTION FRANÇAISE. Le 24 août 1790, le roi donna son approbation à la constitution qui allait déterminer un schisme dans l'Église de France. Et malgré le bref du pape : *Intimo ingemiscimus corde* (22 septembre 1790), qui le conjurait de s'opposer à l'exécution de la loi, Louis XVI eut la faiblesse de confirmer (décembre 1790) le décret qui imposait aux évêques et aux curés l'obligation de prêter serment à la Constitution civile, à peine d'être déchus. De là, le schisme : prêtres assermentés et prêtres insermentés.

Toutefois, si Louis XVI avait sanctionné la Constitution civile, il n'entendait pas s'y soumettre lui-même : tous les prêtres de sa chapelle étaient pris parmi ceux qui avaient refusé le serment exigé par l'Assemblée. Quand Pâques 1791 approcha, désireux d'éviter un conflit, il résolut d'aller passer les fêtes, hors Paris, à Saint-Cloud. Mais la garde nationale s'opposa à ce départ. Et, le 24 avril, le roi et la reine durent assister aux offices de la paroisse des Tuileries, Saint-Germain-l'Auxerrois célébrés par un curé schismatique. C'en était trop. Louis XVI, voulant à tout prix conserver la liberté de sa conscience, décida de se retirer avec sa famille sur la frontière, à Montmédy, sous la protection de son armée. Mais sa tentative échoua. Il fut arrêté à Varennes et ramené aux Tuileries transformées en véritable prison.

IV. DÉCHÉANCE DE LOUIS XVI ET CONDAMNATION A MORT. — Lorsque Louis XVI eut déclaré la guerre à l'Autriche (20 avril 1792), l'échec de l'armée française, mal préparée et mal organisée, était à peu près inévitable. Le succès de l'ennemi effraya Paris. L'Assemblée, toute à sa politique antireligieuse, porta un décret qui condamnait à la déportation les prêtres insermentés et un autre qui formait sous les murs de Paris un camp de 20 000 hommes, véritable armée révolutionnaire à sa disposition. Louis XVI ayant refusé de sanctionner ces décrets, les Tuileries furent envahies (20 juin), le roi et la reine insultés, le dauphin coiffé d'un bonnet rouge. Devant le calme du roi et la noble fermeté de la reine, l'insurrection se retira; mais ce fut pour revenir six semaines plus tard. Le 10 août, tout était emporté; le château incendié; les Suisses, qui le défendaient, massacrés. Le roi, retiré avec sa famille dans l'enceinte de l'Assemblée, entendait proclamer sa déchéance, et, le 13, il était enfermé au Temple, avec sa famille.

Prison des plus tristes, que ses geôliers s'acharnaient à rendre plus dure encore. D'abord le roi put communiquer avec sa famille, puis il fut complètement séquestré. Cependant, on faisait une enquête sur la conduite, prétendue antinationale, du roi. Et, le 3 décembre, Robespierre obtint ce vote de l'Assemblée (devenue la Convention) : « La Convention déclare que Louis XVI sera jugé, et jugé par elle. » Le 11 décembre, il eut communication de cette décision. Malesherbes fut autorisé à le défendre, avec le concours du jeune avocat de Sèze. La défense fut prête le 26 décembre. « Je cherche en vous des juges, dit de Sèze, et je ne trouve que des accusateurs. » Peine perdue. Le 14 janvier, fut posée la question : « Louis Capet est-il coupable de conspiration contre la liberté publique et la sûreté générale de l'État? » Sur 749 membres de la Convention, 691 répondirent : Oui. A la seconde question : « Le jugement de la Convention nationale sera-t-il soumis à la ratification du peuple? » 287 voix répondirent : Oui; 425: Non. Sur la troisième question : « Quelle peine sera infligée à Louis? » (16-17 janvier), 387 voix, contre 334, prononcèrent la peine de mort. Parmi les *dix-sept* évêques constitutionnels présents à la séance, *cinq* condamnèrent à mort Louis XVI; *dix-huit* prêtres constitutionnels, sur *vingt-cinq*, votèrent dans le même sens (voir leurs noms dans Picot, *Mémoires*, t. VI, p. 265, 266). Le 20 janvier, le conseil exécutif vint notifier au roi sa condamnation, qu'il connaissait déjà par Malesherbes. Louis XVI demanda un sursis de trois jours et la liberté d'appeler auprès de lui tel ministre du culte qui lui plairait. Le sursis fut refusé, mais la Convention décréta « qu'il était libre à Louis d'appeler tel ministre du culte qu'il jugerait à propos, de voir sa famille librement et sans témoins. » L'abbé Edgeworth de Firmont, dont on connaissait l'adresse (n° 483, rue du Bac), fut appelé. Et sa famille se présenta. Adieux déchirants. Le roi promit aux siens de les revoir le lendemain avant de partir pour l'échafaud. Mais, à l'heure indiquée, il ne voulut pas renouveler la scène de désolation de la veille. Il passa ses derniers moments, sauf la nuit, où il dormit du sommeil du juste, avec l'abbé Edgeworth, qui obtint l'autorisation de célébrer la sainte messe et donna la communion au royal condamné. Le 21 janvier, à 10 heures 20 minutes, il montait sur l'échafaud, place Louis XV, devenue place de la Révolution. « Je meurs innocent,

dit-il au peuple, et je prie Dieu que le sang que vous allez répandre ne retombe pas sur la France. » Son testament qu'il avait rédigé le 25 décembre précédent, témoigne des mêmes sentiments de générosité royale et de courage chrétien. Louis XVI mourait en vrai fils de saint Louis. Cinq mois plus tard, Pie VI, qui avait toujours nourri une profonde estime pour Louis XVI, ne craignit pas de lui donner le titre de « martyr »; car, disait-il, « qui peut douter que ce roi n'ait été tué principalement en haine de la foi, et parce qu'il suivait les dogmes catholiques? »

De Falloux, *Louis XVI*, Paris, 1852; Max de la Rocheterie, *Louis XVI*, dans le *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. III, col. 28-36.

E. VACANDARD.

4. LOUIS ALLEMAN ou d'Allemand naquit en 1390 dans le Bugey; devenu prêtre, il fut élevé sur le siège d'Arles. Le pape Martin V le créa cardinal. Louis Alleman présida au concile de Bâle, où Amédée de Savoie fut élu pape sous le nom de Félix V; pour avoir sanctionné cet acte schismatique, Louis fut privé de la pourpre cardinalice par Eugène IV. Il témoigna plus tard de son repentir et Nicolas V lui rendit la pourpre. Après sa mort, arrivée en 1450, des miracles opérés sur son tombeau amenèrent sa béatification, en 1527, par Clément VII. Ce bienheureux est honoré dans les diocèses d'Aix, de Lyon et de Belley.

J. BAUDOT.

5. LOUIS D'ANJOU. — Louis, ainsi désigné parce qu'il était fils de Charles le Boiteux, comte d'Anjou, est connu aussi sous le nom de Louis de Toulouse, ayant été nommé évêque de cette ville. Il naquit à Brignoles-en-Provence, en l'an 1274; il était apparenté au roi saint Louis et à sainte Élisabeth de Hongrie. Au cours d'une grave maladie, il fit vœu d'entrer chez les franciscains, s'il recouvrait la santé. Il persista dans sa résolution, refusa la main d'une princesse de Majorque, et entra chez les Frères Mineurs. Il n'avait que vingt ans et n'était pas encore tonsuré quand le pape saint Célestin voulut le nommer archevêque de Lyon; Louis réussit à éloigner cette charge, mais fut contraint ensuite d'accepter l'évêché de Toulouse. Après sa profession religieuse qui eut lieu à Rome, en 1296, il fut sacré évêque par le pape, fit son entrée à Toulouse sous l'habit franciscain et donna des marques de sa libéralité, de son zèle. Durant un voyage en Provence, il mourut au château de Brignoles, le 19 août 1297. Jean XXII l'a canonisé en 1317.

J. BAUDOT.

6. LOUIS DE BLOIS, né en 1506, doit être étudié comme religieux et écrivain mystique.

I. LE BÉNÉDICTIN RÉFORMATEUR. — Il descendait par son père, Adrien de Hainaut, des comtes de Blois et de Champagne, illustres par plusieurs alliances avec les têtes couronnées et par les titres de souveraineté qu'ils possédaient eux-mêmes; il passa ses premières années *teneram ætatem*, dit son historien, avec Charles-Quint.

1° *Le moine.* — Il pouvait donc prétendre aux honneurs humains, mais, dès l'âge de quatorze ans, il entra à l'abbaye bénédictine de Liessies, située près d'Avesnes (Nord), fit ses études à l'université de Louvain où il eut pour professeurs Ruard Tapperon, Jean Driédon, Nicolas Clénard. Sa vertu brillait d'un si vif éclat que, tout jeune encore, il fut nommé coadjuteur de son abbé dont il devint le successeur à l'âge de vingt-quatre ans; en vain, Charles-Quint voulut le faire archevêque de Cambrai, il se consacra tout entier à la direction et à la réforme de son couvent.

2° *Le réformateur.* — La guerre de Cent Ans et le grand schisme d'Occident avaient eu pour effet une triste diminution de l'esprit religieux; les idées de la Renaissance païenne pénétraient au XVI^e^ siècle jusque dans les couvents : tournés en ridicule par les humanistes et mal soutenues par des supérieurs trop mondains, clercs et moines menaient souvent une vie tout humaine. Les meilleurs étaient impuissants à remonter le courant : « Combien aujourd'hui d'hommes et de femmes, écrit Louis de Blois dans le Prologue de la *Brevis regula*, font les vœux de religion et pensent très peu à la perfection de leur vie;... ils sont volages, sans mœurs... Et pourtant, tous ceux qui s'astreignent à la profession religieuse sont obligés de tendre de toutes leurs forces à la perfection, bien qu'ils ne soient pas obligés d'y atteindre. » *Opera*, p. 355. Il fait dans son abbaye ce que Louis Barbo, abbé de Sainte-Justine de Padoue, venait de faire dans les abbayes italiennes, ce que Garcia de Cisneros allait faire en Espagne. Il ajoute aux exercices extérieurs comme l'office, les jeûnes, etc., la réflexion par la lecture et l'oraison mentale; il fait lire au réfectoire pendant les repas; après la récréation, une demi-heure est consacrée à une lecture spirituelle; nouvelle lecture d'un quart d'heure avant les complies : « Après une sainte lecture, disait-il, il est une autre source de piété, c'est une dévote oraison. » Lui-même y brûlait, il s'y enflammait, il s'y ranimait.

II. L'ÉCRIVAIN MYSTIQUE. — L'œuvre de Louis de Blois, importante et formant un très fort volume in-folio, est presque toute consacrée à la conduite des âmes dans la voie religieuse.

1° *Ses modèles.* — Formé à l'université de Louvain, il avait beaucoup lu, en particulier les mystiques allemands : Tauler, qu'il cite souvent dans l'*Institution spirituelle*, qu'il défend dans l'*Apologia pro Joanne Thaulero* contre les attaques de Eck et les interprétations de Luther; il connaît Henri Suso, Ruysbroeck, Gertrude, récemment éditée en latin par Lansperge, qu'il goûtait particulièrement, *suavissime sapiebat*, Catherine de Sienne, Mechtilde, Brigitte.

2° *Principaux ouvrages.* — Cette connaissance d'un grand nombre d'auteurs permet à Louis de Blois d'ajouter, à la spiritualité, plus affective jusque-là, des bénédictins, des considérations théoriques plus élevées. Le *Paradis de l'âme fidèle* commence par exposer les règles de la vie spirituelle; après, sous le nom de *Cimeliarcum piarum precum*, de *Medulla Psalmodiæ sacræ*, de *Officium horarum*, on trouve un très grand nombre de prières composées par lui ou empruntées à l'office. La *Psychagogia* ou *Récréation de l'âme* propose à notre méditation la contemplation des pures délices du paradis. Dans l'*Institution spirituelle* qu'il composa d'abord pour son usage personnel, avant de l'utiliser pour la sanctification de ses moines, il s'autorise de la doctrine de Tauler; un des chapitres est intitulé *Dicta Patrum* et se compose d'un très grand nombre de citations de son auteur préféré. Ensuite, il faut citer *Brevis regula*, règle à suivre par celui qui veut être le soldat de la vie spirituelle; la *Consolatio pusillanimium*, où il donne des règles très sages pour éviter les scrupules et pour s'en corriger; *Margaritum spirituale*, composé de méditations sur l'incarnation, la vie, la passion de Notre-Seigneur proposées d'après Tauler, auxquelles il ajoute un mélange de très utiles instructions empruntées surtout à Ruysbroeck. Le *Conclave animæ fidelis* est caractéristique de sa manière; on y lit des considérations sur ce qu'on trouve dans une chambre, le *Miroir spirituel*, le *Collier spirituel*, la *Couronne spirituelle*, l'*Écrin spirituel*. Enfin, dans le *Speculum monachorum*, Miroir des moines, appelé aussi le Directeur des âmes religieuses, il trace le portrait du vrai moine et pose, en terminant, à celui qui le lui avait demandé cette question : Est-ce le miroir de votre vie que j'ai fait?

On aura remarqué comment il use, et abuse peut-

être, de la comparaison entre les trésors de l'âme et les ornements de la mondaine : on remarque, dans sa collection de mérites spirituels, le miroir, le bracelet, l'écrin, les pendants d'oreilles, etc. Il écrivit, pour défendre la foi contre les protestants, un livre dont les chapitres sont intitulés *Collyriumh æreticorum*, remède pour leurs yeux; *Facula*, torche pour les éclairer...

3° *Dévotion au Sacré-Cœur.* — Parmi ses très nombreuses prières à la Trinité, à Jésus, à la Vierge, aux anges, aux saints, plusieurs sont adressées au Cœur de Jésus dont il contribua à développer la dévotion, qui, avec lui, devient plus générale et plus pratique. On se réfugie dans ce cœur pour éviter les tentations, oublier les misères de la vie. *Opera*, p. 505-507. Il conseille d'offrir ses bonnes œuvres au très doux et très sacré Cœur de Jésus, afin qu'il les purifie et les perfectionne. P. 568. « Je vous offre, ô Père céleste, dit-il, dans une formule déjà toute moderne, l'amour embrasé et les désirs ardents du Cœur de Jésus, votre Fils bien-aimé, pour suppléer à l'aridité et à la froideur de mon chétif cœur. » P. 641. Dans l'*Institution spirituelle*, en saluant chacun des membres souffrants de Jésus : les pieds, les genoux, la poitrine, les épaules, la face, les yeux, etc., il s'adresse au Cœur : « Salut, Cœur très aimant, très bon, très doux, *mellitissimum*, blessé pour moi... » P. 341. Il recommande d'offrir prières, actions et peines en union avec ce Cœur pour la gloire de Dieu et le salut de l'Église.

L'Académie de Cologne, en approuvant l'édition de ses œuvres, l'appelle « maître, médecin, consolateur excellent »; en imprimant ses livres, on lui a toujours donné le titre de Vénérable. Abbé depuis vingt ans, très élevé en spiritualité, il vint à Louvain faire les Exercices sous la direction des fils de saint Ignace, non qu'il en eût besoin pour lui-même, mais pour y entraîner ses moines. Il mourut en 1566.

Ses œuvres ont été publiées à Louvain en 1568, à Cologne en 1572; la meilleure édition est celle d'Anvers, *Ven. P. D. Ludovici Blosii opera, cura et studio R. D. Antonii de Winghe*, Antuerpiæ, 1632, in-folio; *Œuvres spirituelles*, traduites par les bénédictins de Saint-Paul-de-Wisques, 3 volumes ont paru, Paris, 1911-1925.

A. Molien.

7. LOUIS DE GONZAGUE (*Aloysius*). — Fils aîné du marquis Ferdinand de Gonzague, Louis naquit au château de Castiglione, près de Brescia, le 9 mars 1568. A neuf ans, il fit vœu de chasteté et ne fut jamais tenté contre la sainte vertu. Sa modestie était si grande qu'admis à la cour de Marie d'Autriche, il ne porta jamais les yeux sur cette princesse. Désireux d'être admis au noviciat de la Compagnie de Jésus, il soutint une lutte de trois années contre les oppositions de sa famille; quand il eut la permission de suivre enfin son attrait, il devint le modèle de ses frères en religion par ses pénitences rigoureuses, sa fidélité absolue à observer les moindres règles, son mépris singulier du monde, son amour ardent pour Dieu, sa condescendance affectueuse envers tous. Appliqué au service des malades, il y contracta le mal qui devait l'emporter. Il mourut le jour même qu'il avait annoncé (21 juin 1613). Louis fut canonisé en 1726 par Benoît XIII, et présenté par lui comme un modèle d'innocence angélique : il est le patron spécial de la jeunesse studieuse.

J. Baudot.

8. LOUIS DE GRENADE vécut au grand siècle de l'Espagne, époque si brillante et si troublée, ce qui donne à sa vie et à ses écrits leur caractère particulier.

I. Vie. — Il est né à Grenade, d'où il prit son surnom, en 1505, douze ans après que cette ville eut été reprise sur les Maures par le roi d'Aragon, Ferdinand le Catholique. Il était de famille pauvre et fut instruit grâce aux libéralités du marquis de Mondéjar; au collège, ses camarades, le trouvant déjà très disert, très éloquent, l'appelaient comme Lactance le *Cicéron chrétien;* à dix-sept ans, il entra chez les dominicains de Grenade, où il prit l'habit le 15 juin 1524.

Il étudia la théologie à Valladolid, où l'humanisme exerça sur lui une réelle influence; les auteurs de l'antiquité classique lui devinrent familiers; mais l'antiquité chrétienne le charma davantage, il étudia la théologie scolastique, la mystique, la morale. De retour à Grenade à l'âge de vingt-neuf ans, il prêche pendant quatre ans avec une ardeur tout apostolique, une éloquence extraordinaire; rétablit près de Cordoue un couvent de dominicains fermé depuis le décès de son fondateur; en fonde un autre à Bayados; est appelé en Portugal par le cardinal Henri, infant de Portugal, archevêque d'Evora; devient provincial et confesseur de Catherine, régente de Portugal, qui lui offre l'évêché de Viseu qu'il refuse et ensuite l'archevêché de Braga, le plus considérable du Portugal, auquel il fait nommer D. Barthélemy des Martyrs, afin de réserver son temps et ses forces à la prédication, à la composition de ses livres, et se retire, en 1561, au couvent royal de Saint-Dominique, à Lisbonne.

II. Ouvrages. — Louis de Grenade est un des auteurs spirituels les plus féconds et les plus autorisés de l'école espagnole, un des meilleurs ouvriers de la croisade contre les Alumbrados, d'une part, sorte d'illuminés qui mêlaient aux pratiques chrétiennes des superstitions islamiques extravangantes et immorales, très dangereuses pour l'Espagnol doué d'une sensibilité excessive; contre les protestants, d'autre part, dont les livres pénétrèrent en Espagne dès 1524.

On s'inquiétait aussi de la diffusion de la fausse mystique, surtout allemande, dont les auteurs furent connus en Espagne au commencement du XVI^e^ siècle. Le peuple, resté en général croyant et pratiquant, était très ignorant; Louis de Grenade veut l'instruire, le diriger dans sa dévotion, c'est pour cela qu'il écrit, malgré l'opposition qu'il éprouve, la plupart de ses ouvrages en langue vulgaire.

1° *Le livre de l'oraison et de la méditation*, le premier en date, fut composé à Cordoue et publié à Salamanque en 1554. Dans la préface, l'auteur constate que « la plupart des chrétiens ne s'appliquent jamais à considérer ce qu'ils croient... La foi est en eux comme de l'argent dans une cassette, comme une épée dans le fourreau, une médecine sur les rayons d'une pharmacie, c'est-à-dire sans être employée à l'usage auquel elle est destinée. » Cet usage est de former la dévotion, dont il donne l'idée que reprendra saint François de Sales; l'oraison est un moyen essentiel. L'auteur, pour aider l'inexpérience, propose d'abord quatorze sujets, deux pour chaque jour de la semaine : le matin, on médite sur la passion, le soir sur les fins dernières. Il expose ensuite une méthode; l'oraison se compose de cinq parties principales : la préparation, la lecture du sujet, la méditation, l'action de grâces et la demande. « Il est besoin de disposer le cœur à ce saint exercice, à la façon de ceux qui ajustent un luth avant de le toucher. » Y penser dès la veille est excellent : « Ceux qui doivent pétrir le lendemain matin préparent le levain le soir. » I^re^ p., c. IV. Après 1566, il ajouta une troisième partie sur la nécessité de la prière, sur le jeûne et l'aumône, « les ailes qui portent la prière jusqu'aux cieux ».

Louis de Grenade a certainement profité de l'*Ejercitatorio* de D. Garcia de Cisneros, des *Exercices spirituels* de saint Ignace (voir ce mot) dont la première rédaction est de 1526; il fut aussitôt imité par saint Pierre d'Alcantara dans un traité qui porte le même titre et qui en est un résumé.

2° Louis de Grenade compléta son enseignement par *La Guide des Pécheurs*, son chef-d'œuvre, composé à Bayados en 1555. Dans un premier livre, il donne les raisons « qui nous obligent à la vertu, au service de Dieu » : les perfections divines, la création, la conservation et le gouvernement des êtres, la rédemption, la justification, l'eucharistie, la prédestination, la mort, le ciel, l'enfer, la Providence, les dons du Saint-Esprit, la joie de la conscience, etc. Dans le deuxième, il traite des vices et de leurs remèdes, des vertus et des moyens de les pratiquer.

L'ouvrage eut un très grand succès. Bien que l'auteur fût toujours resté dans les limites de l'ascétisme et qu'à dessein il n'eût point parlé des voies mystiques; bien qu'en traitant de l'oraison il eût évité les excès des Alumbrados qui disaient : « L'oraison mentale est de précepte divin et par l'accomplissement de ce précepte on s'acquitte de tous les devoirs »; comme il essayait d'enseigner la pratique de l'oraison non seulement aux moines, mais à tous les fidèles, on l'accusa de favoriser l'illuminisme et ses deux livres furent mis à l'Index par l'Inquisition espagnole, en 1559.

3° Le célèbre dominicain, provincial de Portugal, confesseur de la reine Catherine, ne pouvait laisser porter atteinte à la pureté de sa foi, il en appela au concile de Trente et au pape qui cassèrent l'arrêt (1564); il reçut de son ordre le titre de maître en sacrée théologie (1562) et publia avec toutes les approbations désirables une nouvelle édition en 1564.

Désormais, sa plume féconde multiplie les livres fameux : *Mémorial de la vie chrétienne* (1566); *Collectanea philosophiæ moralis* (1571), recueil de sentences des anciens philosophes, en particulier de Sénèque et de Plutarque; *Rhetoricæ ecclesiasticæ libri tres* (1576), sorte de traité d'éloquence sacrée ; *Introduction au symbole* (1582), etc., œuvres dont saint Charles Borromée, le bienheureux Jean de Ribera, le cardinal infant de Portugal acceptèrent la dédicace. Il consacre seize ans à rédiger des sermons pour le Propre du Temps, pour les fêtes de la sainte Vierge et des saints (8 vol., in-8°, dans l'édition française), sermons pleins de doctrine et d'onction, d'atticisme et de finesse. Il fait une traduction en espagnol de l'*Imitation* et de l'*Échelle mystique* de saint Jean Climaque; il compose avec quatre autres auteurs *La Vie de dom Barthélemy des martyrs;* il écrit la *Vie du bienheureux Jean d'Avila.*

En 1582, le pape Grégoire XIII le félicita de ses travaux et l'encouragea à les continuer; Sixte-Quint lui offrit le chapeau de cardinal qu'il refusa, car il était aussi humble religieux qu'il était savant. On raconte qu'il restait si longtemps en oraison après les complies qu'on était obligé de l'en venir retirer; ses ouvrages, dont la composition tient du prodige, ont converti beaucoup d'hérétiques, dirigé bien des fidèles dans les voies du salut et de la perfection. Il mourut au convent de Lisbonne, le 31 décembre 1588, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans. Le meilleur jugement à porter sur lui est celui de saint François de Sales, écrivant à l'évêque de Dol, le 3 juin 1603 : « Ayez Grenade tout entier et que ce soit votre second bréviaire, le cardinal Borromée n'avait point d'autre théologie que celle-là... Il dressera votre esprit à l'amour de la vraie dévotion. »

Bareille, *Œuvres complètes de Lôuis de Grenade*, 22 vol. in-8°, 1862-1868; Justo Cuervo, *Biografia de Fr. Luis de Granada*, Madrid, 1896; P. Dudon, *Saint Pierre d'Alcantara a-t-il démarqué Louis de Grenade?* dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, octobre 1921, p. 284 sq.; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 140 sq.

A. Molien.

1. LOUISE DE FRANCE. — Madame Louise de France naquit en 1737 au château de Versailles; elle était la septième des filles du roi Louis XV et de Marie Leczinska. La vue d'une prise de voile au carmel de la rue de Grenelle, en 1751, fit sur elle une profonde impression : la réflexion aidant, elle se sentit appelée à racheter par son propre sacrifice l'âme du roi son père. Un soir, elle écrivit sur son carnet ces mots : « Moi, carmélite; et le roi tout à Dieu. » En janvier 1770, Mgr de Beaumont, archevêque de Paris, son confident, se présentait à l'audience du roi pour lui exprimer le désir de sa fille. Le 18 février suivant, Louis XV envoyait sa réponse affirmative, et le 11 avril de la même année, Madame Louise faisait son entrée au carmel de Saint-Denis. Elle ne voulut aucune distinction ni faveur spéciale, mais demanda à observer toute la règle. La profession eut lieu le 12 septembre 1771, et la prise de voile, le 1er octobre suivant. Désormais Madame Louise de France ne sera plus désignée que sous le nom de Mère Thérèse de Saint-Augustin. Avant tout, elle voulut rendre utiles et fructueuses les visites du roi son père; peu à peu, l'exemple de sa fille fit comprendre à Louis XV le côté élevé de la mortification. Devenue prieure de Saint-Denis, Mère Thérèse de Saint-Augustin mit à profit le conseil de Bourdaloue : « En devenant supérieure, vous n'avez pas cessé d'être religieuse ; vous êtes toujours dans la même obligation de travailler à votre perfection particulière et à votre avancement spirituel. » Les concessions faites aux protestants dans l'acte du 24 novembre 1787 causèrent en elle une étrange révolution : elle avoua de graves maux d'estomac qu'elle attribua à sa trop grande sensibilité. Mais bientôt les suffocations augmentèrent. Elle expira, le 23 décembre 1787. Pie IX, en 1873, a déclaré vénérable la Mère Thérèse de Saint-Augustin, et, depuis 1897, le procès se poursuit en vue de la béatification de la fille de France dont ces deux mots : *expiation* et *espérance*, furent la constante inspiration.

L. de la Brière, *Madame Louise de France*, Paris, 1899; P. Regnault, *Madame Louise de France, Vénérable Mère Thérèse de Saint-Augustin*, Versailles, 1899; G. de Grandmaison, *Madame Louise de France : la vénérable Thérèse de Saint-Augustin*, Paris, 1907.

J. Baudot.

2. LOUISE DE MARILLAC. — Ce que fut l'enfant, la jeune fille, l'épouse, la veuve jusqu'à sa rencontre avec Vincent de Paul, nous l'avons dit ailleurs (voir Filles de la Charité). Sous la direction de celui que François de Sales proclamait volontiers « le plus digne et le plus saint prêtre » de sa connaissance, Louise brûla bientôt de consacrer désormais sa vie aux œuvres de charité. M. Vincent calmait cette ardeur. Il conseillait l'expectative. L'heure de Dieu n'avait pas encore sonné...

A quatre ans de là, au commencement de l'année 1629, il lui confia la visite des *Confréries de la Charité*. Sur le type de celle de Châtillon-les-Dombes, elles surgissaient de partout. Louise s'en acquitta en perfection. En cours de déplacement, elle partageait volontiers les privations de l'indigence, soit le long du trajet soit au gîte de l'étape. A l'arrivée, elle réunissait les *servantes des pauvres*, pour leur expliquer le règlement. Elle enrôlait de nouvelles postulantes. Elle visitait les malades de la localité. Ses exemples, sa parole, le rayonnement d'une âme toujours prête à se donner, inspiraient ou stimulaient l'oubli de soi-même. Les besoins spirituels du prochain ne la laissaient jamais insensible. Par elle, les jeunes filles étaient catéchisées, et, en guise d'adieu, avant son départ, elle se suscitait auprès d'elles une continuatrice de son apostolat.

Nulle misère ne la rebute ni ne l'intimide. A Paris, sur la paroisse Saint-Nicolas-du-Chardonnet, M. Vincent vient à apprendre que Mlle Le Gras soigne un

pestiféré. Sur-le-champ, il lui mande le plaisir que lui cause cette nouvelle. Elle n'a rien à redouter. La contagion l'épargnera. Car, ajoute le saint, « Notre-Seigneur veut se servir de vous pour quelque chose qui regarde sa gloire. J'estime qu'il vous conservera pour cela. »

Cependant les années succédaient aux années. Les Confréries de la Charité se multipliaient non seulement dans les paroisses rurales — elles avaient été créées plus spécialement pour elles — mais aussi à Paris et dans les grands centres de la province. Louise de Marillac leur consacrait tout son zèle. La popularité s'attachait à ses pas. A Beauvais, au milieu d'acclamations sans fin, un enfant tomba sous la voiture qui la ramenait à Paris. Une roue passa sur le corps du pauvre petit. Mais, grâce à l'imploration de la voyageuse, on le releva sain et sauf.

Cette fois son champ d'action allait s'étendre.

A Tunis, M. Vincent avait partagé le sort pitoyable des galériens. Par compassion pour ces infortunés, il avait sollicité et obtenu du roi Louis XIII que la tour Saint-Bernard leur fût assignée dans la capitale à titre de refuge. Louise fut invitée à s'associer à leur soulagement. Parmi les œuvres de miséricorde, la visite du bagne eut vite conquis ses prédilections.

En outre, M. Vincent avait achevé de mûrir le projet d'associer aux *servantes des pauvres* des spécialistes de la charité dégagées ici-bas de toute autre préoccupation que celle de la charité. Ce fut chez Mlle Le Gras que se groupèrent en famille les premières postulantes de la Compagnie nouvelle, la Compagnie des Filles de la Charité. Les recrues affluèrent. Ames d'élites, vocations de choix, elles se préparèrent, sous la direction maternelle de Louise, à leur destination déjà multiple. Au soin des malades de l'Hôtel-Dieu et des malades à domicile, on annexa peu à peu l'œuvre dite des *Enfants trouvés* (voir Vincent de Paul).

Le 25 mars 1634, la maîtresse des novices avait voué sa vie au service des malheureux. Date mémorable dans l'histoire de l'institut : à pareil jour, ses filles, maintenant encore, renouvellent leurs engagements sous les auspices de la Vierge.

Deux ans plus tard, à défaut d'un local suffisant pour accueillir les candidates, il fallut émigrer au village de La Chapelle, non loin de Paris. Aussitôt la fondatrice pourvut la paroisse d'une école. On venait à elle de tous côtés. Sur place elle organisa des conférences et des retraites fermées. De là, elle partit à Angers pour l'établissement des Filles de la Charité à l'hôpital Saint-Jean.

En 1641, il fallut procéder au nouveau transfert de la maison mère. On se fixa cette fois au faubourg Saint-Denys, en face de Saint-Lazare. C'est là que, au dire de certains chroniqueurs, Louise aurait accueilli Catherine de Bar, la Mère Mechtilde du Saint-Sacrement, chassée de Lorraine par la guerre, et reçu peut-être la visite de Jeanne de Chantal, la fondatrice de la Visitation. Là, pendant les troubles de la Fronde, on en vint à nourrir quinze mille personnes chaque jour, sans compter les secours procurés aux malades de l'extérieur. De là partaient les sœurs chargées d'établissements nouveaux à Saint-Denys, à Nantes, ou envoyées aux ambulances de l'est et du nord de la France. La Picardie, la Champagne, puis les Flandres souffraient, en effet, comme la Lorraine, des horreurs de l'invasion. Au secours des blessés la Pologne ravagée appelait nos sœurs. La peste régnait sur ses champs de bataille. Mais leur indomptable dévoûment fit face aux ravages et réconforta le moral des survivants.

Retenue à Paris, Louise de Marillac organisait les nouvelles créations de M. Vincent. Son esprit d'initiative s'adaptait à toutes les entreprises. Tour à tour, l'hôpital du *Nom-de-Jésus*, le premier en date des asiles de vieillards, l'eut pour architecte, pour ordonnatrice des salles, pour économe, pour directrice des divers travaux répartis entre hommes et femmes. Partout à la fois, elle apparaissait comme l'âme de l'union, de la paix, de la joie qui se lisaient sur la physionomie des pensionnaires. Elle pourvut aussi d'une assistance convenable les nombreux impotents à qui leur grand âge imposait alors la promiscuité des aliénés.

Cependant Mlle Le Gras avait dépassé la soixantaine. Il lui semblait urgent d'obtenir l'approbation canonique pour l'institut naissant. Avec l'aide de ses conseils, Vincent de Paul acheva la rédaction des constitutions. Elle fut nommée par lui supérieure à vie, mais elle exigea que la Compagnie fut « érigée sous l'entière soumission et dépendance du supérieur des Prêtres de la Mission. » L'archevêque de Paris souscrivit à cette requête.

Depuis longtemps déjà, la fondatrice ne jouissait plus que d'une santé précaire, soutenue toutefois par une énergie peu commune. Presque quinze ans avant la fin, M. Vincent exprimait en ces termes ce qu'il pensait à la fois de son endurance et de son intrépidité : « Je la considère comme morte naturellement depuis dix ans; et, à la voir, on dirait qu'elle sort du tombeau, tant son corps est débile et son visage pâle. Mais Dieu sait jusqu'où va la force de son esprit. » Néanmoins, au commencement de l'année 1660, la fièvre terrassa la courageuse femme. Il fallut lui administrer les derniers sacrements. A ce moment, M. Vincent était malade lui aussi. Simplement, il lui fit annoncer qu'il la rejoindrait bientôt au ciel. Le 15 mars au matin, elle prévint ses filles que l'agonie approchait. Entre onze heures et midi, elle rendit à Dieu sa belle âme. A l'issue des funérailles, dans l'impossibilité où il se trouvait de quitter la chambre, Vincent de Paul reçut chez lui les premières Filles de la Charité. Il les consola, puis les informa qu'il avait « grand sujet de croire [leur mère] en possession de la gloire promise à ceux qui servent Dieu et les pauvres de la manière qu'elle [avait] fait. »

L'esprit de foi, la dévotion à Jésus-Enfant, à la Passion, à l'Immaculée Conception de Notre-Dame : telles avaient été les caractéristiques de sa piété. Après avoir subi diverses translations, son corps repose aujourd'hui dans la chapelle du séminaire de la rue du Bac sous l'autel latéral du transept de gauche. Louise de Marillac a été béatifiée en 1920 par le pape Benoît XV.

Gobillon, *La vie de Mademoiselle Le Gras*, fondatrice et première supérieure des Filles de la Charité, servante des pauvres malades, avec un recueil de *lettres, méditations, pensées, avis*, Paris, 1676, rééd. et complété, en 1886, Paris; Comtesse de Richemont, *Mademoiselle de Marillac*, Paris, 1883; Baunard, *Histoire de la vénérable Louise de Marillac et de la fondation des Filles de la Charité*, Paris, 1898; E. de Broglie, *La bienheureuse Louise de Marillac*, coll. *Les Saints*, Paris, 1920; P. Coste, *La bienheureuse Louise de Marillac, glanes spirituelles*, Paris, 1925.

Élie Maire.

LOUP de Troyes. — Loup naquit à Toul vers la fin du IVe siècle. Il fut attiré à Auxerre par Germain, alors gouverneur de cette ville, dont plus tard il devait être évêque. Sur les instances du gouverneur, Loup épousa, vers 417, Piméniole, sœur de saint Hilaire d'Arles ; après six années de mariage, les deux époux se séparèrent d'un commun consentement pour entrer en religion. Loup se retira à Lérins, où il vécut une année sous la discipline de saint Honorat. Il revint ensuite à Mâcon pour distribuer aux pauvres ce qui lui restait de sa fortune ; c'est alors qu'on s'empara de sa personne pour le faire évêque de Troyes, en 426. Il mena dans l'épiscopat la vie pauvre et mortifiée

qu'il avait commencée à Lérins. En 429, il fut désigné par les évêques des Gaules, réunis à Arles, pour accompagner en Angleterre saint Germain, qui était devenu évêque d'Auxerre : il s'agissait d'aller combattre l'hérésie de Pélage. C'est dans ce voyage que, les deux prélats passant par Nanterre, Germain donna à Geneviève le voile des vierges. Au témoignage du vénérable Bède, la mission des deux prélats en Grande-Bretagne fut des plus fructueuses. Rentré dans son diocèse, Loup donna l'exemple des plus austères vertus. Attila dut calmer sa fureur en face de cet évêque et promit de ne faire aucun mal à la ville de Troyes; après sa défaite par Aétius, il emmena Loup comme otage, espérant que la présence du saint prélat serait d'un grand secours pour l'aider à sortir des Gaules. Parvenu sur le Rhin, Attila renvoya Loup et se recommanda à ses prières. Le saint évêque, calomnié à cette occasion, dut abandonner son siège pour laisser à l'orage le temps de se calmer. Il vécut en ermite pendant deux ans, rentra ensuite dans sa ville épiscopale et mit une nouvelle ardeur à sanctifier son troupeau, jusqu'au moment où Dieu l'appela pour lui donner sa récompense (29 juillet 478).

Au IX^e^ siècle, le corps de saint Loup fut placé dans l'enceinte de la ville de Troyes, en l'église de Notre-Dame de la Cité, devenue plus tard l'abbaye de Saint-Loup. Au moment de la Révolution, on put sauver des flammes une portion du crâne que l'on a conservée depuis. Le saint est honoré dans plusieurs diocèses de France. L'Angleterre, avant la Réforme, l'honorait également.

J. Baudot.

LOURDES, chef-lieu de canton des Hautes-Pyrénées, lieu de pèlerinage trés fréquenté. C'est, en effet, par centaines de mille que les pèlerins, groupés ou isolés, y affluent chaque année. Il en vient de partout, de l'Extrême-Orient et de l'Amérique, aussi bien que des diverses nations de l'Europe. La célébrité de Lourdes est telle que les simples curieux, les indifférents et les incroyants eux-mêmes s'y rencontrent en grand nombre auprès des fidèles. Les princes de l'Église et de la science, les évêques et les savants, y sont coudoyés par les ignorants et les petits. Et, au loin, dans les hôpitaux, les facultés, les académies, comme aux plus modestes foyers, le nom de l'humble cité résonne fréquemment, suscitant ici le doute et le sarcasme, là, le respect, la foi et l'espérance. — I. Les apparitions. II. Les miracles de Lourdes : leur portée apologétique. III. Sommes-nous libres de ne pas y croire? IV. Les faits. V. Les explications fausses et l'explication vraie. VI. Conclusion générale : Une « cure de foi ».

I. Les apparitions. — C'est le 11 février 1858, par une froide journée d'hiver, que, sortie pour aller ramasser des branches mortes sur les bords du Gave, Bernadette Soubirous, alors âgée de quatorze ans, vit pour la première fois « la Dame » que le monde entier devait bientôt invoquer sous le titre de Notre-Dame de Lourdes. La Dame tenait, sur le bras droit, un chapelet aux grains blancs et dont la chaîne d'or brillait comme les roses que portaient ses pieds nus. Et l'enfant, tombée à genoux, se mit à réciter son chapelet. Le chapelet fini, la Dame sembla rentrer dans l'intérieur du rocher, et le nuage d'or disparut avec elle. Dix-huit apparitions se succédèrent du 11 février au 16 juillet : douze en février, quatre en mars, une en avril, une en juillet. C'est dans celle du 25 mars que la Dame dit à Bernadette : « Je suis l'Immaculée Conception. »

On ne peut mettre en doute la sincérité de la jeune fille, ni, non plus, quoique d'aucuns l'aient fait, la sincérité de l'abbé Peyramale, curé de la petite ville, et des ecclésiastiques mêlés aux premiers événements de Lourdes. Cf. mon opuscule : *Les merveilles de Lourdes*, Paris, 1909, p. 49-62. Bernadette, qui ne fut pas suggestionnée, ne fut pas davantage le jouet de ses nerfs. Qu'elle ait été asthmatique, la chose n'est contestée de personne. Seulement, il faut bien remarquer que « son asthme ne s'est développé que beaucoup plus tard, à la suite de bronchites répétées prises sur les bords du Gave, où les étrangers l'entraînaient sans cesse. » D^r^ Boissarie, *Les grandes guérisons de Lourdes*, Paris, 1900, p. 519. Et puis, que d'asthmatiques ne sont pas, Dieu merci, des hallucinés! Il est, du reste, facile de montrer positivement que Bernadette a vu ce qu'elle a cru voir. Voir J. Baudot, Bernadette Soubirous, t. I, col. 763-765, et J. Bricout, *op. cit.*, p.62-78.

On sait, au surplus, et il importe d'observer qu'une vision peut être d'origine surnaturelle et comprendre, cependant, quelque élément humain qui soit comme la marque propre, personnelle, individuelle, du voyant. La théologie le proclame, et l'histoire comme la psychologie lui donnent raison. Donc, encore, s'il était prouvé que Bernadette eût, avant février 1858, entendu parler de l'Immaculée Conception (solennellement définie un peu plus de trois ans auparavant), ou aperçu quelque image de la Vierge immaculée, il n'y aurait pas lieu d'en conclure qu'elle n'a fait que manifester ce qui était subconscient ou devenu inconscient en elle, et qu'il n'y a rien de surnaturel dans les apparitions de Lourdes. Bernadette aurait, dans une certaine mesure, mêlé son action à l'action de Dieu, et après? Dieu se fait tout à tous, et il ne dédaigne pas de s'adapter à l'instrument humain dont il se sert.

L'essentiel, c'est que nous ayons de solides raisons de croire à l'origine surnaturelle des visions de Bernadette. Ces raisons existent. Le principale, peut-être, consiste dans les guérisons miraculeuses qui se rattachent étroitement aux apparitions. C'est de ces guérisons que nous allons parler dans toute la suite de cet article.

II. Les miracles de Lourdes : leur portée apologétique. — Les guérisons merveilleuses que, depuis bientôt soixante-dix ans, Notre-Dame de Lourdes ne cesse d'opérer, ont pour l'apologétique catholique une importance considérable. Qu'arrive-t-il, en effet, quand, pour établir que Jésus-Christ est Dieu ou que l'Église catholique est d'institution divine et qu'elle est assistée de Dieu, nous faisons valoir les miracles dont les évangiles ou l'histoire ecclésiastique d'autrefois sont remplis? « C'est bien vieux tout cela, objectent les incrédules. Comment savoir au juste ce qui s'est passé il y a plusieurs siècles déjà? Peut-être n'y a-t-il eu que des guérisons naturellement explicables, et le reste n'est qu'illusion de l'ignorance ou grossissement légendaire. Des faits proprement miraculeux, on n'en voit plus aujourd'hui. » La difficulté pourrait ébranler certains esprits, si, en réalité, les miracles ne s'étaient produits que dans une antiquité lointaine, si on n'en constatait plus, en notre temps, de lumineusement indéniables. Le « fait de Lourdes », on le voit, a une importance majeure. Sans doute, il ne constitue pas tout le miracle contemporain : Dieu intervient, par exemple, dans d'autres lieux de pèlerinage, ou encore pour glorifier ses saints. Mais on peut dire sans exagération que les miracles de Lourdes tiennent la première place, à cet égard, dans l'attention universelle. Nous verrons qu'ils existent réellement. Donc, pouvons-nous dire, s'il se fait encore des miracles, il a pu s'en faire autrefois et il doit s'en être fait. Donc, aussi, comme « les miracles de Lourdes ont une connexion explicite avec des croyances propres à l'Église catholique » (Immaculée Conception, définition de ce dogme par l'autorité pontificale, culte du

Saint-Sacrement, culte de la sainte Vierge), on peut, on doit reconnaître que « les doctrines de l'Église portent le sceau de Dieu ». P. Buysse, *Vers la foi catholique*, t. I, *L'Église de Jésus*, Lille-Paris-Bruges, 1925, p. 272.

Cela est si vrai, si manifeste que la question de Lourdes ne laisse personne indifférent, j'entends parmi ceux qui s'intéressent aux choses religieuses et y réfléchissent sérieusement, croyants ou libres penseurs. Ces derniers moins encore, peut-être, que les premiers. La foi du catholique, en effet, qui est fondée sur d'autres preuves, peut, en somme, faire abstraction des miracles contemporains. Au contraire, s'il est des miracles contemporains, l'incroyance du déiste ou de l'athée est, de ce seul chef, évidemment condamnée. A tout prix, donc, l'incroyant voudra éliminer le miracle de Lourdes, tandis que le croyant ne se décidera à l'admettre que sur de bonnes preuves. Notre impartialité, en cette matière, peut être et est plus réelle que l'impartialité de nos adversaires. Ce qui ne veut pas dire, comme on va le voir, que nous puissions en sûreté de conscience, *tuta conscientia*, nier absolument les merveilles de Lourdes.

III. Sommes-nous libres de ne pas y croire? — Sans doute, les miracles de Lourdes, n'étant pas mentionnés dans le dépôt de la révélation, nous ne pouvons être tenus d'y croire d'une foi *divine et catholique*. Bien plus, le magistère infaillible de l'Église ne les ayant jamais proposés directement à notre adhésion, ils ne sont pas un objet de foi *ecclésiastique*.

Mais plusieurs ordonnances épiscopales, surtout depuis que Pie X, en 1905, exprima le désir de voir soumettre à des procès réguliers les miracles de Lourdes, ont, après enquêtes, jugé canoniquement que certaines guérisons furent opérées par l'intercession de Notre-Dame de Lourdes. Il est, d'ailleurs, de notoriété publique que la pensée personnelle des papes n'est pas douteuse. « Léon XIII avait autorisé un office et une messe propres de l'Apparition; Pie X, le 13 novembre 1907, a étendu la fête à l'Église universelle : elle est désormais obligatoire liturgiquement, le 11 février. C'est, remarquait G. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes*, Paris, édit. 1912, p. 97, le seul exemple de ce genre que l'on connaisse depuis huit cents ans. Durant ces huit derniers siècles, aucune *apparition* n'est entrée ainsi dans la liturgie générale. » L'apparition et les miracles, qui l'ont accompagnée et suivie, ne sont pas pour autant, je le répète, proposés à notre adhésion par le magistère infaillible de l'Église. Il n'en reste pas moins certain qu'un catholique ne pourrait, sans présomption, nier l'existence de *tout* miracle à Lourdes. Ce serait faire trop peu de cas de l'Église qui s'appuie sur ces faits « (sans cependant porter un jugement infaillible) pour recommander aux fidèles du monde entier la dévotion à l'égard de Notre-Dame de Lourdes ». *L'Ami du Clergé*, 2 juillet 1914, p. 627.

Quelle doit donc être l'attitude du catholique devant le fait de Lourdes, comme devant les autres faits du même genre? « Il ne sera, *ibid.*, ni un crédule, ni un incroyant. Il n'admettra pas sans examen ou sans garanties les récits merveilleux plus ou moins authentiques qui se colportent trop souvent dans certains milieux : ce qui serait une enfantine crédulité, coupable dans la mesure où le mensonge y serait mêlé, et parfois dangereuse, elle aussi, pour la foi. Mais par contre, sachant que le miracle n'est pas impossible et que Dieu dans sa miséricorde l'accorde parfois aux prières de l'Église et des saints, et particulièrement à celles de Marie, pour soulager nos souffrances, soutenir notre confiance en lui, et glorifier son Église, il admettra volontiers l'existence des miracles dont la réalité apparaîtra suffisamment garantie à ses yeux, et surtout de ceux que l'Église, très attentive et très prudente en une matière qui touche à ses intérêts vitaux, l'encourage à bien accueillir. Tout joyeux de sentir sa foi ravivée, son intelligence mieux éclairée, sa confiance en Dieu renouvelée, il remerciera Notre-Seigneur de lui avoir donné une part, si minime soit-elle, à une béatitude qui fut surtout celle des apôtres : *Beati oculi qui vident quæ vos videtis*. Luc., x, 23. Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez. »

IV. Les faits. — C'est vraiment un spectacle très émouvant que la procession des miraculés aux pèlerinages nationaux de Lourdes. Par centaines des miraculés des années précédentes se donnent ainsi rendez-vous dans la cité bénie pour y remercier ensemble leur sainte bienfaitrice, et attester publiquement la réalité et la persévérance de leur guérison. Spectacle touchant, mais aussi prédication singulièrement éloquente! Devant cette nuée de témoins, il est difficile de nier que de multiples guérisons aient eu lieu par l'intercession de la Vierge des Pyrénées. Il faut cependant insister sur ce point.

1. *Faits observés et exposés avec soin et exactitude.* — 1. « Exposés », ai-je dit. Parfois, en effet, dans nos publications les plus recommandables (je ne parle pas des publications sans valeur qui, elles, sont coutumières d'imprécisions fâcheuses), il se glisse de regrettables inexactitudes. C'est ainsi que le Dr Le Bec lui-même, dans *Preuves médicales du miracle*, Paris, 1917, p. 77, écrit à propos de Mme Rouchel, de Metz : « Le certificat du Dr Ernst », le médecin qui la soignait, « date de deux jours avant la guérison ». Peut-être y a-t-il là une faute d'impression. Mais il faut lire : douze jours, au minimum. Le Dr Ernst avait vu la malade « onze jours avant son départ pour Lourdes ». Cf. Bertrin, *Histoire critique...*, édit. 1912, p. 358, et *Ce que répondent les adversaires de Lourdes*, Paris, 1911, p. 95. Encore à propos de Mme Rouchel, on lisait, dans l'*Univers* du 27 août 1912, qu'un médecin allemand, le Dr Ayner, avait dit au Dr Boissarie : « Enfin, docteur, vous n'avez pas vu cette perforation [dans la joue] vous-même le jour de la guérison, » et que le président du Bureau des constatations lui répondit vivement : « C'est ce qui vous trompe. A Metz, quand je m'y suis trouvé en face de vos collègues, je n'avais plus, à la distance où j'étais de l'événement, des souvenirs précis sur ce point : je vois tant de malades! J'ai donc déclaré que je ne me souvenais pas d'avoir vu le trou de la joue le jour même où il s'est fermé. Mais, depuis, j'ai reçu une lettre signée de nombreux témoins qui attestent que je l'ai examiné *en leur présence* le matin même de ce jour, je l'ai donc vu. » « Cette réponse, ajoutait l'auteur de l'article, a déconcerté le médecin allemand, dont elle renverse tout le système. » Je le conçois. Mais, tout de même, il est assez fâcheux que le Dr Boissarie ait eu d'abord une si regrettable éclipse de mémoire. D'autant plus que l'abbé Bertrin, dans son *Histoire critique...*, édition de 1912, semble bien ignorer, lui aussi, que le Dr Boissarie vit les trous de la joue et du palais avant la guérison (p. 355-365). Nos contemporains ont grand'peine à croire au miracle. Surveillons-nous et ne leur fournissons pas le moindre prétexte de suspecter notre exactitude, notre bonne foi ou notre rigueur scientifique.

2. Il est bien vrai que, pour constater certaines maladies et leur guérison, il n'est pas besoin d'être médecin. Un médecin des hôpitaux de Paris, le Dr Tennesson, disait avec raison : « On peut fort bien n'être pas tailleur et voir qu'un habit a des trous. » De même, on peut fort bien n'être pas médecin ou chirurgien et voir d'abord qu'un ulcère ronge un visage, puis que l'ulcère a disparu; voir d'abord qu'une jambe est cassée, puis que la cassure n'existe plus,

Pour certaines maladies, ce serait chose différente; mais quand il s'agit de plaies ou de maux extérieurs et visibles, tout homme qui a de bons yeux et qui a l'esprit sain peut les observer, avec quelque précision.

a) On n'a point tort cependant, pour les guérisons de Lourdes, de ne pas s'en tenir à ces observations vulgaires, car il importe qu'on y aboutisse à une pleine certitude d'observation. M. l'abbé Buysse, *op. cit.*, p. 212-214, a brièvement montré comment on y réussit. Le Dr Le Bec, dont il parle, a été remplacé depuis par le Dr Marchand, qui, lui-même, est décédé en juillet 1925... Mais, quel que soit le président du Bureau des constatations médicales de Lourdes, les choses fonctionnent sensiblement de la même manière.

Voici, écrit M. Buysse, comment on opère au sanctuaire de Massabielle.

1. Avant le pèlerinage, le patient fait établir son *identité*, Un prêtre lui délivre une *attestation de bonne mœurs*, et le docteur traitant un *certificat médical*. Quoiqu'il s'agisse presque toujours d'un mal chronique dont le diagnostics s'impose, on réclame une pièce claire, précise et détaillée.

2. A Lourdes, le Dr Le Bec, chirurgien de l'hôpital Saint-Joseph de Paris, président général de la Société de Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien, dirige un *bureau d'enregistrement*. Cette charge incomba longtemps au Dr Boissarie. Froid, brusque, cassant, au point que de nombreuses personnes redoutaient d'affronter son œil inquisiteur, l'illustre praticien recevait les malades qui se prétendaient guéris. Des confrères l'entouraient. « A certains jours, rapporte M. Bertrin, ils se sont trouvés 60 dans la salle. De 1890 à 1909, il en est passé là 4 297, dont 869 venus de l'étranger. » Ils prenaient connaissance du dossier, lisaient le certificat d'arrivée, interrogeaient les témoins de la guérison. Surtout ils examinaient le sujet. « Je voudrais, a écrit le Dr Head, un protestant, présenter, avant tout, aux autorités de Lourdes l'expression la plus sincère et la plus cordiale de ma reconnaissance : elles m'ont accordé, à moi et aux autres docteurs, toutes facilités pour l'examen libre et indépendant des malades... » Les choses n'ont pas changé depuis. Sitôt faites les investigations publiques, *chaque médecin peut étudier le sujet* et constater son état actuel; s'il présente des observations, on les annexe au procès-verbal. *Les membres du Bureau délibèrent ensuite et concluent*, s'il y a lieu, à la guérison extraordinaire, la nient ou se réservent.

3. Après cela, commence la grande enquête. Tandis que la presse aux mille voix publie et discute les événements, le « miraculé », qui a regagné son domicile, va saluer son médecin traitant et lui demande un *nouveau certificat*. Celui-ci expose les modifications pathologiques survenues; on le joint au dossier. L'année suivante — c'est un usage parmi les favorisés de la Vierge — l'heureux pèlerin revient chanter sa reconnaisance et montrer à M. Le Bec de quelle manière la guérison a subi l'*épreuve du temps*.

Enfin, chaque année, à l'automne, le Bureau des constatations médicales se réunit à Paris afin de soumettre les faits récents à la *libre discussion des spécialistes*. « Alors, dit M. Boissarie, *Les guérisons de Lourdes*, notre auditoire se compose d'éléments nouveaux. Parmi les médecins, plusieurs portent des noms connus, sont attachés à nos grands hôpitaux : l'Hôtel-Dieu, la Charité, Saint-Louis. A côté des représentants de la science, on remarque dans l'assistance des correspondants de journaux de toute nuance. » On utilise ensemble les recherches de laboratoire. On recourt aux procédés d'examen perfectionnés, telle la radiographie. Bref, rien ne manque au procès pour que ses conclusions s'appuient sur des bases scientifiques, des bases solides et durables.

Les enquêtes canoniques instituées et dirigées par les évêques donnent lieu à des expertises non moins minutieuses, non moins rigoureuses.

b) Or, on a voulu faire mieux encore.

On lisait, en effet, dans la *Vie catholique* du 5 septembre 1925, p. 9 :

Les malades guéris chaque année à Lourdes sont loin d'être tous « reconnus ». Nombreux sont les cas qui ne peuvent être vérifiés, faute de documents établissant l'état ou la nature de l'affection avant le pèlerinage.

Les médecins réunis au Bureau des constatations ont, en conséquence, adressé à l'autorité épiscopale une triple demande : que soient formés, dans chaque diocèse, des comités médicaux pour examiner les malades avant leur départ; que les docteurs de passage aient accès dans les hôpitaux de Lourdes à des heures déterminées; que les salles de constatation soient pourvues d'appareils permettant un examen plus scientifique des sujets.

La réalisation du premier de ces vœux, sans suppléer aux certificats des médecins traitants, compléterait les renseignements qu'ils fournissent. On est souvent frappé par l'insuffisance de ces renseignements, soit que les malades aient négligé de les faire préciser, soit que le praticien, hostile aux croyances religieuses, ait évité à dessein les termes exacts, en apprenant le but des certificats demandés. Nous avons eu sous les yeux deux diagnostics libellés par le même docteur, l'un, volontairement nébuleux, donné à sa cliente à l'occasion du pèlerinage, l'autre, parfaitement clair, obtenu par une parente de la malade, sous le prétexte de la faire entrer dans une maison de santé. Les comités de médecins établiraient des diagnostics rigoureux et leurs membres auraient souvent à cœur d'accompagner les malades à Lourdes, afin de les présenter au Bureau et de communiquer de vive voix des détails et des éclaircissements.

Le second point, concernant l'admission des docteurs de passage dans les hôpitaux, tend à fournir d'autres témoignages précieux. Un exemple en soulignera l'importance. Lors du récent pèlerinage national, un étudiant en médecine a pu vérifier la cicatrisation presque instantanée d'un abcès, attribué à une ostéo-myélite, qu'il avait pu panser, à titre de brancardier, avant le bain de la malade : la plaie contenait alors une mèche de 9 centimètres de long. De quel poids eût été la même constatation faite, non d'une manière occasionnelle, mais au cours d'un examen médical officiel!

Quant à la nécessité d'avoir, à Lourdes même, des appareils radiographiques et des instruments de laboratoire, elle paraît s'imposer si l'on songe que les malades sont souvent obligés de se rendre à Pau pour subir un examen complet.

La science médicale, loyale auxiliaire de la foi, mérite d'être encouragée et soutenue : nul doute que les désirs émis par les membres du bureau ne soient pris en considération et réalisés dans la mesure du possible.

De fait, dans son numéro suivant, du 12 septembre 1925, p. 4, le même journal annonçait que Mgr Schœpfer, évêque de Tarbes et de Lourdes, venait d'approuver et de bénir les statuts d'une Association médicale de Notre-Dame de Lourdes, dont un des buts principaux est « d'assurer, dans chaque diocèse, une étude plus parfaite des cas de maladies et d'entourer de toutes les garanties scientifiques les dossiers des malades admis aux pèlerinages. » Cette Association « complétera le Bureau des constatations (le Bureau et l'Association auront le même président) et, en lui apportant plus de lumière, lui permettra de proclamer avec plus de poids la vérité surnaturelle. » De son action il résultera sans doute une « apparente diminution des guérisons ». Mais leur valeur apologétique en sera accrue : à cet égard, la *qualité* passe avant la *quantité*. L'Association ne comprendra que des médecins catholiques; quant au Bureau des constatations, il restera ouvert, comme par le passé, à tous les médecins, catholiques ou non.

M. Pierre Janet, qui se défie fort des certificats des médecins traitants, aura peut-être plus de confiance aux garanties données par la nouvelle Association, et n'écrira plus, espérons-le : « Il ne s'agit pas de savoir si la rapidité de la guérison est un signe de miracle... Il s'agit de savoir exactement ce qui s'est passé, et cela est extrêmement difficile. » *Médications psychologiques*, p. 44. De même, la *Revue de métaphysique et de morale* ne se refusera peut-être plus à examiner les cas qui lui seront présentés, sous prétexte que les malades n'ont pas été radiographiés avant et après leur guérison. « Pourquoi, disait-elle, ne pas apporter le document qui fermerait la bouche à tous les sceptiques,

deux radiographies dont la date serait certifiée? » Il en coûtera, parfois, beaucoup de peine et beaucoup d'argent pour « apporter le document » exigé; mais souhaitons qu'en dépit de tout il soit apporté.

2° *Que sont les faits scientifiquement observés?* — *a*) Sur une moyenne de dix mille malades qui viennent, chaque année, à Lourdes, le Bureau des constatations ne relève qu'une centaine de guérisons environ. Mais ce dernier chiffre appelle plusieurs observations importantes. D'abord, il faut noter que le nombre des guérisons obtenues à Lourdes est plus considérable, en réalité. Beaucoup de malades guéris, faute de temps ou pour s'épargner l'ennui d'un examen public, ne se présentent point au Bureau. Ces guérisons sont pourtant réelles, et les comptes rendus particuliers des pèlerinages qui les enregistrent sont souvent dignes de foi. En second lieu, il faut remarquer que la moyenne des guérisons constatées par le Bureau était, autrefois, plus élevée. On ne doit pas en conclure que les guérisons sont devenues moins nombreuses que jadis et que la gloire de Lourdes est sur son déclin. Mais c'est que le Bureau se montre — et fort sagement — de plus en plus difficile. Par exemple, il écarte de plus en plus les guérisons de maladies nerveuses. L'abbé Bertrin écrivait à ce sujet, en 1912, *Histoire critique...*, p. 444 : « Ainsi, dans les quatre dernières années, les cas nerveux enregistrés ne dépassent pas le nombre de 15. 15 sur un total de 450 guérisons diverses! Dans notre statistique précédente, celle qui allait de 1858 au 1er septembre 1904, on en comptait 155 sur un total de 3 353. C'est-à-dire que, jusqu'en 1904, la guérison des maladies nerveuses formait le douzième ou le treizième de l'ensemble, tandis que, dans les quatre dernières années du tableau, elles ne représentent plus qu'un trentième : on en relève 1 sur 30, au lieu de 1 sur 13. Évidemment, ce n'est pas le nombre des maladies nerveuses qui a fléchi, ni apparemment celui des guérisons dont elles sont l'objet. C'est la manière d'enregistrer ces guérisons suspectes qui est devenue de plus en plus rigoureuse et sagement défiante. »

b) 1 sur 13, 1 sur 30 : ces chiffres éveillent l'attention. On s'imagine assez souvent que, à Lourdes, il ne se guérit, ou peu s'en faut, que des affections nerveuses (certaines guérisons de ce genre sont, d'ailleurs, de vrais miracles) : c'est le contraire qui est vrai.

La tuberculose, sous toutes ses formes, présente, à elle seule, un contingent bien plus élevé, écrivait G. Bertrin, en 1917, dans l'article *Lourdes* du *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 50. La tuberculose pulmonaire, la tuberculose osseuse, la tuberculose intestinale, les tumeurs blanches, le lupus, le mal de Pott, la coxalgie, etc., ont donné lieu à 892 guérisons, parmi celles qui ont pu être relevées.

En outre, et sans vouloir tout citer,... on trouve 694 cas pour les maladies de l'appareil digestif et de ses annexes, 106 pour les maladies de l'appareil circulatoire, dont 61 pour celles du cœur, 182 pour les maladies de l'appareil respiratoire (bronchites, pleurésies), 69 pour les maladies de l'appareil urinaire, 143 pour celles de la moelle, 530 pour celles du cerveau, 155 pour les affections des os, 206 pour celles des articulations, 42 pour celles de la peau, 119 pour les tumeurs, 546 pour les maladies générales et les maladies diverses, dont 170 pour les rhumatismes, 22 pour les cancers, et 54 pour les plaies.

Signalons aussi spécialement 55 aveugles qui ont eu le bonheur de voir, et 24 muets qui ont recouvré la faculté de parler, tandis que 32 sourds recouvraient celle d'entendre.

c) Notons enfin que les guérisons se produisent de diverses façons et en divers endroits : à la piscine, sur le passage de la procession du Saint-Sacrement, parfois dans une salle des hôpitaux de Lourdes, parfois au retour du pèlerinage. L'eau de Lourdes ou la simple invocation de Notre-Dame de Lourdes, d'autre part, opèrent des miracles loin de la cité pyrénéenne. Il n'est rien qui conditionne absolument l'action divine.

Pas plus le temps que l'espace. S'il est des guérisons miraculeuses de Lourdes qui n'offrent qu'une *instantanéité morale*, il en est d'autres à qui ne manque pas l'*instantanéité absolue*. (Cette distinction entre les deux sortes d'instantanéité est du pape Benoît XIV.) Le Dr Le Bec et le Dr Marchand ne manquent pas, dans leurs ouvrages, de souligner, à propos des guérisons qu'ils rapportent, à quelle sorte d'instantanéité on y a affaire. Voici, par exemple, ce que le premier écrit dans *Preuves médicales du miracle*, Paris, 1917, p. 64, 65 :

Dans les exemples qui font la base de ce travail, on trouve nettement les deux sortes d'instantanéité.

L'instantanéité a été absolue, mathématique dans la guérison de la fracture de Pierre de Rudder, p. 157; dans la guérison de la fistule intestinale, compliquant une péritonite tuberculeuse, chez le Dr X..., p. 214; dans la guérison du mal vertébral de Pott, de Gabrielle Durand, p. 182, que j'ai soignée dans mon service; dans la guérison de la tuberculose pulmonaire d'Amélie Hébert, p. 240; dans la guérison des varices, p. 149. L'instantanéité absolue a été constatée à Lourdes dans beaucoup d'autres cas. Chose remarquable, bien digne de retenir l'attention, c'est surtout dans ces guérisons [absolument] instantanées que les malades ont éprouvé la douleur angoissante d'une violence extrême, que j'ai décrite, p. 22, à propos de la physiologie du miracle.

On ne peut pas prouver que l'instantanéité a été absolue, mais le *facteur Temps* a manifestement fait défaut dans les cas : de la fracture de la cuisse de Marguerite Ver..., p. 170; de l'ulcère de Joachine Dehant, p. 186; des six perforations intestinales de Marie Borel, p. 223; du cancer récidivé de la joue de René Clément, p. 229; et du cancer récidivé de la langue de Catherine Lapeyre, p. 235. J'ajoute qu'aucun de ces malades n'a accusé la violente douleur dont je viens de parler. C'est là une particularité que je constate, mais sur laquelle je ne puis fournir aucune explication physiologique.

V. Les explications fausses et l'explication vraie. — « Les *faits* existent; l'*interprétation* est erronée. » Ce mot de Bernheim, le chef illustre de l'École de Nancy — qui, du moins, ne se dérobait pas devant la réalité en la niant purement et simplement — a fait fortune. D'ordinaire (il est pourtant, on le sait, de notables exceptions), on ne suppose pas que des milliers d'hommes et de femmes honorables, que des milliers de médecins consciencieux et compétents se sont trompés grossièrement ou nous ont trompés; on préfère chercher aux guérisons une cause naturelle, connue ou non.

Qu'on ne recoure à l'explication par le miracle que quand les faits l'exigent et que toute autre explication est insuffisante, rien de plus légitime, sans doute. Mais cela, c'est ce que nous faisons; nous ne crions pas au miracle sans raisons graves et à la légère; nous ne croyons aux miracles de Lourdes qu'après avoir reconnu l'échec des explications purement naturelles. L'eau froide, l'autosuggestion, « le souffle guérisseur... qui se dégage des foules dans la crise aiguë de la foi » : ces trois forces, « mal étudiées encore, ignorées même », sont les seules que Zola, *Lourdes*, Paris, 1894, p. 199, et les autres incroyants nous opposent et, semble-t-il, puissent nous opposer, lorsqu'ils nous défient de prouver le miracle. Or, nous allons voir qu'elles sont impuissantes à rendre compte des faits.

1° *Les trois forces naturelles auxquelles recourent les incroyants.*—1. Chacune prise à part; 2. Prises ensemble.

1. *Chacune prise à part.* — *a*) L'eau de Lourdes ne renferme aucune substance particulière, elle est analogue à la plupart des eaux que l'on rencontre dans les montagnes riches en calcaire. Elle ne pourrait donc, comme toute eau, guérir, ici, que par sa température et la vive réaction produite par le froid.

Peut-être, si les médecins osaient tenter l'expérience, un bain glacé, pris « dans de certaines circonstances » (Zola, *ibid.*, p. 197), sauverait-il quelques malades; peut-être plusieurs guérisons de Lourdes pourraient-elles, à la rigueur, trouver là une explication assez vraisemblable. Mais il est évident que ce serait le très petit nombre, ne fût-ce que pour cette raison, assurément décisive, que beaucoup de cures, obtenues par l'intercession de Notre-Dame de Lourdes, l'ont été sans immersion dans les piscines.

b) Admettons, si l'on veut, qu'une force, une force comparable à la force magnétique animale, agent transmissible d'un individu à un autre, existe réellement et s'exerce à Lourdes. Admetttons que cette force y est doublée, décuplée même, quand elle émane d'une foule vivement surexcitée par le désir du miracle. Mais qu'il y a loin des quelques guérisons ou améliorations de certaines maladies, surtout nerveuses, obtenues par une application prolongée du traitement magnétique, aux milliers de guérisons, dont très peu de nerveuses, obtenues à Lourdes assez souvent avec une soudaineté froudroyante! Non, ce n'est pas le magnétisme humain, la force radiante et *extériorisable* que l'on imagine, qui expliquera la plupart des guérisons de Lourdes. A supposer qu'on puisse lui en attribuer quelques-unes, ici encore ce n'en sera que l'infime minorité : le grand nombre restera rebelle à cet essai d'explication comme au précédent, car le grand nombre s'est produit dans des conditions toutes différentes de celles qu'exposent les partisans du magnétisme.

c) On en convient, du reste, sans difficulté, puisque c'est à une autre cause que l'on attribue habituellement la plupart des guérisons de Lourdes. Généralement, en effet, on cherche cette force guérisseuse, non pas au dehors, mais au dedans du malade lui-même. Le lecteur a nommé la suggestion, l'autosuggestion, l'émotion, la médication psychologique, la psychothérapie, la foi qui sauve, la foi qui guérit. Tous ces mots, et d'autres encore, ont ici le même sens.

Des articles spéciaux de ce dictionnaire traiteront des rapports du moral et du physique, de la psychothérapie, de la suggestion, dans le sommeil hypnotique ou à l'état de veille. La suggestion, on le verra, est le plus souvent impuissante sur les maladies nerveuses elles-mêmes, et elle paraît l'être toujours sur les lésions organiques : les médecins suggestionneurs les plus en vue n'ont jamais guéri instantanément l'hystérie, par exemple, ou un cancer, ou une fracture, etc. C'est pourtant ce qui se fait, à Lourdes ou loin de Lourdes, par l'usage de l'eau de la source miraculeuse ou par l'invocation de la Vierge qui apparut à Bernadette.

Pierre de Rudder souffre d'une fracture suppurée de la jambe datant de huit ans : le 7 avril 1875, il boit un peu d'eau de la grotte de Lourdes d'Oostacker, près de Gand; il invoque Notre-Dame de Lourdes, il se dresse, il marche, il est guéri, et sa guérison est durable. Non seulement les plaies sont cicatrisées, mais les os rompus se sont rejoints, ils se sont soudés l'un à l'autre et les jambes sont parfaitement égales.

Clémentine Trouvé (la Sophie Couteau de Zola) est atteinte, au pied droit, d'une carie des os du talon avec plaie suppurante : le 21 août 1891, elle est guérie par une seule immersion dans la piscine et la plaie est fermée instantanément.

Marie Lemarchand (Élise Rouquet dans le roman de Zola) a le visage rongé par un affreux lupus : le 21 août 1892, elle descend dans une des piscines, elle en sort guérie; la cicatrisation est faite, la suppuration arrêtée, et il n'y a plus trace de gonflement aux lèvres, au nez, à la langue; la plaie, pareillement tuberculeuse, qu'elle avait à une jambe, est également sèche et comme recouverte d'un épiderme de nouvelle formation; la malheureuse poitrinaire à « face de monstre » (Zola) est transformée en une belle et forte jeune fille. Elle se marie et, en quelques années, elle a plusieurs enfants, tous nés robustes.

Marie Lebranchu (la Grivotte de Zola), atteinte de phtisie pulmonaire, avec ramollissement et cavernes, le 20 août 1892, trouve, elle aussi, la guérison à la suite d'une seule immersion : ni râles, ni souffle, ni matité, plus la moindre trace de lésion dans le poumon. Deux ans après elle se marie, elle travaille autant que personne et sans jamais éprouver aucune fatigue.

Gabriel Gargam, victime d'un accident de chemin de fer, n'est plus qu'une véritable épave humaine, et la Compagnie d'Orléans a été condamnée par les tribunaux à lui servir une forte pension. Après vingt mois d'atroces souffrances, tandis que le mal n'a fait qu'empirer, le 20 août 1901, pendant la procession, le moribond quitte son brancard et, nu-pieds, en chemise, il s'avance derrière le Saint-Sacrement : on dirait Lazare sorti du tombeau; plus de gangrène au pied, la cicatrisation s'opère et le tissu se reconstitue à vue d'œil. Trois semaines après, Gargam a augmenté de dix kilos; il n'a gardé qu'une légère trace de son infirmité, il ressent quelque faiblesse dans le dos, à l'endroit où une vertèbre comprimait la moelle.

Mme Rouchel — dont la guérison provoqua, en Allemagne, une polémique très violente — a le visage et la bouche dévorés par un lupus tuberculeux; le palais et la joue droite sont perforés... A Lourdes, le second jour de son arrivée, le 5 septembre 1903, elle est guérie subitement dans l'église du Rosaire : la suppuration de la bouche cesse immédiatement, et les deux trous se ferment à la fois.

Mlle Tulasne... Mais à quoi bon poursuivre cette énumération? N'est-il pas clair que, pas plus que le contact de l'eau froide et le magnétisme animal, la suggestion n'est capable de produire de telles merveilles? La suggestion, comme toute autre force créée, ne peut régénérer instantanément (même s'il ne s'agit que d'une instantanéité morale) un tissu affecté d'une lésion. Un tissu blessé qui se restaure est comme un tissu qui croît. Or, l'accroissement des tissus organiques est produit par la multiplication, l'engendrement des plastides qui constituent toutes les parties de notre organisme, la peau, les muscles, etc. Mais, comme l'écrivait G. Bertrin, *Histoire critique...*, p. 225, « les générations des plastides se produisant les unes les autres sont nécessairement successives, ce qui revient à dire qu'elles ont besoin essentiellement du concours du temps. »

On dit : Mais la suggestion s'exerce à Lourdes dans des conditions infiniment plus favorables au succès que celles qu'on rencontre ou obtient partout ailleurs. — Je réponds : En fût-il ainsi, la suggestion, qui n'a jamais guéri les maladies organiques ni même, d'une façon durable, certaines affections nerveuses, ne pourrait pas expliquer les grandes guérisons de Lourdes. Et puis, en est-il bien ainsi? La suggestion, l'autosuggestion, ne s'exerce pas à Lourdes dans des conditions spécialement favorables, puisque, par exemple, le sommeil hypnotique, qui lui est propice, n'y est point provoqué. Enfin, bien des guérisons de Lourdes ont été obtenues, alors que toute suggestion était réellement absente. C'est le cas de tout petits enfants, d'enfants encore à la mamelle, incapables d'être suggestionnés : Paul Mercère, qui a juste un an, délivré de deux hernies congénitales (1866), etc. C'est le cas de Lucie Fauré, qui n'espérait pas guérir de l'ulcère dont elle souffrait depuis de longues années et ne se plongea dans la piscine que pour ne pas déplaire à ses compagnes; c'est le cas de Gargam, qui a consenti,

sur les instances de sa mère, à se confesser et à communier, mais qui ne croit pas aux miracles de Lourdes; c'est enfin — il faut se borner — le cas de François Macary, le menuisier de Lavaur, qui lave légèrement d'eau de Lourdes ses ulcères variqueux, récite une tranquille et courte prière et est guéri pendant son sommeil.

2. *Prises ensemble.* — Les apologistes de Lourdes, trop souvent, raisonnent comme si l'une ou l'autre des trois explications naturelles que proposent ses adversaires était exclusive, comme si chacune, pour être bonne, devait rendre compte, à elle seule, de tous les cas. Or, objectent les incroyants, il suffit que l'une explique ce que l'autre n'explique pas, que le bain glacé explique ce que n'expliquent pas la suggestion ou les radiations psychiques, et inversement. Peut-être aussi, ajoute-t-on, dans certains cas, ces trois forces agissent-elles simultanément et arrivent-elles ainsi à produire les effets merveilleux que l'on sait. — Je réponds : En effet, il n'est pas nécessaire que chacune des forces indiquées rende compte de tous les cas, et j'admets aussi qu'on est en droit de penser que, réunies, ces trois forces produisent des résultats que chacune, prise isolément, ne produirait pas. Et après? La régénération instantanée des tissus n'en reste pas moins inexplicable de toute manière : il est des guérisons que ni l'eau glacée, ni la suggestion, ni le fluide vital — que chacune de ces forces agisse seule ou que toutes trois agissent de concert — n'ont jamais produites et ne produiront jamais. Il n'y a pas d' « inconnu » qui tienne : sans doute, nous ignorons beaucoup de choses; mais nous en savons assez pour affirmer que, dans l'ordre actuel de la création, l'engendrement de multiples générations de plastides ne peut se faire en une seconde, en une heure, et que, par conséquent, un tissu ne peut naturellement se reformer, se restaurer, se cicatriser en aussi peu de temps.

2° *L'action divine.* — Comme aucune force naturelle, connue ou non, ne peut rendre compte des guérisons instantanées de Lourdes et que, d'autre part, la force « surnaturelle » qui y intervient s'exerce pour le bien moral et religieux de l'humanité, nous sommes en droit de conclure que « le doigt de Dieu est là ».

L'intervention divine sera plus éclatante encore si, dans tel ou tel cas, un pouvoir véritablement infini se révèle. Et c'est ce qui est, affirme le Dr Le Bec, *Preuves médicales du miracle*, p.143-145. « 1° Dans certaines guérisons, écrit-il, nous voyons nettement se manifester la Puissance souveraine. Dieu fait apparaître dans le corps du miraculé des éléments nécessaires à la guérison, qui indubitablement n'existaient pas dans l'organisme. C'est ce qui a lieu pour la fracture suppurée de jambe de Pierre de Rudder... Dans ces cas, il a fallu, pour réparer la lésion des os, le dépôt instantané d'une grande quantité de phosphate de chaux, Or, la physiologie nous apprend, ainsi que je l'ai longuement expliqué, que cette quantité de phosphate ne se trouve pas à l'état libre dans le corps humain. Elle a donc été nécessairement apportée. » Il y aurait ici proprement *création*, acte divin par conséquent. « 2° Dans la disparition d'une tumeur, d'un cancer..., nous voyons un phénomène clinique tout différent. C'est la disparition totale d'une substance vivante, existante... Nous voyons la Puissance divine exercer son action non seulement sur les cellules cancéreuses, mais aussi sur les poisons qu'elles ont déjà versés dans le sang. Tout ce travail de disparition s'est effectué sans qu'il soit possible d'en déceler la moindre trace. Il en est exactement de même pour la disparition absolue de l'excès de longueur des veines variqueuses. » Ici, il y aurait proprement *annihilation*, et donc, encore, acte divin. Rien ne se crée, rien ne se perd, naturellement : quand, à Lourdes, quelque chose « se crée » ou « se perd », c'est qu'une force divine est intervenue. Il n'y a pas de force naturelle, si inconnue et si suractivée qu'on la suppose, qui puisse créer ou annihiler.

Après avoir rappelé deux guérisons de Lourdes, celle de Pierre de Rudder et celle, non moins célèbre, de Gargam, M. Charles Richet, dans son *Traité de métapsychique*, Paris, 1922, p. 132, ajoute : « Même si ces deux observations sont exactes, elles ne prouvent nullement une force métapsychique nouvelle; elles indiquent seulement que le système nerveux central, dans certaines conditions, possède un inhabituel et tout à fait extraordinaire pouvoir sur les phénomènes organiques. » Le docte professeur se tire facilement d'affaire. Mais il est clair que sa solution n'en est pas une : dans quelques conditions qu'il se trouve, le système nerveux central ne saurait extraire du sang le phosphate de chaux qui ne s'y trouve pas, ni pareillement en créer un seul atome.

Nous ne nous attarderons pas à réfuter les objections, vraiment enfantines ou impertinentes, que les incroyants soulèvent contre une action divine à Lourdes : Si c'est Dieu qui y intervient, pourquoi ne guérit-il pas tous les malades? Pourquoi, dans certaines guérisons, laisse-t-il subsister des traces de l'ancienne maladie? etc. Quand même nous ne pourrions trouver à la conduite de Dieu de bonnes et sages raisons — et certes ce n'est pas ici le cas — que s'ensuivrait-il contre une thèse qu'appuient, par ailleurs, de solides arguments?

Parmi ces arguments, on l'a peut-être remarqué, je n'ai point placé le suivant que font valoir beaucoup d'apologistes. Si c'était, disent-ils, une force matérielle, connue ou non, qui agissait dans les guérisons de Lourdes, elle agirait fatalement et toujours de la même manière, et par conséquent les mêmes maladies seraient semblablement influencées. Ce qui n'est pas. Donc une force libre, intelligente intervient, qui, dans l'espèce, n'est pas l'intelligence humaine, mais une intelligence surnaturelle. — A dire vrai, je ne sais pas trop si le raisonnement est valable. Pour qu'il le fût, il faudrait que ces malades fussent, corps et âme, exactement dans les mêmes conditions. Mais comment montrer qu'ils le sont? Il n'y a pas deux esprits (surtout si l'on fait cas du subsconscient), il n'y a pas deux organismes, il n'y a pas deux individus qui soient jamais dans un état absolument identique : un être humain est chose tellement complexe! Et alors, à raison ou à tort, nos adversaires nous opposeront toujours que la diversité des résultats s'explique encore mieux dans leur hypothèse que dans l'hypothèse d'un Dieu qui devrait se montrer également bon pour tous ses enfants...

VI. Conclusion générale : Une « cure de foi ». — L'Église n'a pas agi à la légère en jugeant que la Vierge immaculée s'est montrée à Bernadette, et les grandes guérisons de Lourdes sont certainement l'œuvre de Dieu. En admettant ces propositions, nous avons quatre-vingt-dix-neuf chances contre une de ne pas nous tromper : c'est plus qu'il n'en faut pour avoir le droit d'y croire en toute tranquillité.

L'homme de bonne volonté fait vraiment, à Lourdes, une « cure de foi » (ce joli mot est de Bertrin, *Histoire critique...*, p. 115). A Lourdes, l'âme a comme le sentiment de la présence réelle de la Vierge Marie, et l'esprit, puissamment remué par le divin qui sans cesse se révèle à lui, adhère sans peine à ce qu'on lui enseigne sur Dieu et son action miraculeuse en ce monde. Ceux-là surtout de mes lecteurs qui ont prié au pied de la Grotte et participé aux processions des grands pèlerinages, me comprennent. N'est-ce pas que, le soir, alors que les milliers de pèlerins, un cierge à la main, se sont massés sur l'immense esplanade en

face de la basilique resplendissante, on chante avec plus de conviction le symbole de notre foi, le *Credo* de nos pères?

Les ouvrages sur Lourdes sont très nombreux. Mais on peut se borner à lire ceux qui ont été mentionnés au cours de notre article. Je conseille toutefois d'y ajouter : Henri Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes*, Paris, 1869, dont toutes les affirmations ne sont pas exactes de tout point, mais qui a exercé, dans le monde entier, une puissante et heureuse influence; Dr A. Marchand, *Trente guérisons*, Paris, 1924; Dr Robert van der Elst, *Vraies et fausses guérisons miraculeuses*, Paris, 1925; L. M. Cros, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, 3 vol., Paris, 1925 sq. Pour nourrir sa piété en même temps que sa foi, qu'on lise : Henri Lasserre, *Mois* et *Nouveau Mois de Marie de Notre-Dame de Lourdes*, Paris, 1872, 1892; J. Lespinasse, *Lourdes, Nouveau mois de Notre-Dame*, Paris, 1900; Archelet, *Le mois de Marie à la grotte de Lourdes*, Paris, 1908.

Au sujet du roman de Zola, que, malheureusement, on lit encore, il est bon de savoir ou de se rappeler comment l'auteur y déforme la réalité. 1° Ce qu'il a écrit sur l'enfance de Bernadette est, dans l'ensemble, pure fantaisie, et tout ce qu'il dit de la bienheureuse tend à montrer en elle une « visionnaire », une « irrégulière de l'hystérie ». 2° Zola, aussi, imagine les guérisons qu'il relate, d'après les besoins de sa thèse et contrairement à la réalité. Son héroïne, Marie de Guersaint, est le type de l'hystérique guérie par la suggestion; et les autres « miraculées » n'offrent, dans leur guérison, rien de surnaturel. Leur guérison, s'il s'agit d'un lupus, n'a été que progressive et imparfaite; s'il s'agit de la carie des os, n'a pas été suffisamment constatée; s'il s'agit d'une tuberculose pulmonaire, n'a pas été durable, n'a pas été réelle. Tout cela est faux. « Mes personnages m'appartiennent, déclarait Zola à Boissarie qui lui reprochait d'avoir faussé l'histoire en faisant mourir Marie Lebranchu (la Grivotte du roman); j'ai le droit de les traiter comme je le veux, de les faire vivre ou de les faire mourir, selon qu'il me plaît. Je n'ai à me préoccuper que de ma fantaisie et de l'intérêt de mon œuvre. » A quoi l'abbé Bertrin, *Histoire critique...*, p. 347, 348, répondait fort justement : « Lorsqu'on veut avoir cette liberté, Monsieur, on n'affiche pas la prétention d'écrire des romans *historiques*. » Sinon, « on commet véritablement un faux témoignage devant ses contemporains », et l'on trompe consciemment ses lecteurs.

J. Bricout.

LOUTIL (Pierre l'Ermite), présentement curé de Saint-François de Sales, à Paris, est né à Mohon (Ardennes), en 1863. Animé d'un zèle ardent et doué d'une facilité prodigieuse, il a fait tout à la fois du journalisme, du roman, de la prédication, des œuvres et du ministère paroissial. Ses articles de la *Croix* dont une bonne partie a déjà été réunie en volumes : *Lisez-moi ça! Et ça? Et de Quatre; Le sac; Toujours elle; Les Miettes*, etc., pétillent d'esprit, de malice et de verve. Ils semblent écrits au courant de la plume, tant la phrase est vive, naturelle, primesautière; toutefois, il faut prendre garde que même en parlant « argot » jamais Pierre l'Ermite n'oublie qu'il est un fin lettré, et qu'au travers des propos les plus fantaisiste une idée sérieuse chemine et tout d'un coup apparaît en pleine évidence. C'est là par excellence du journalisme populaire. Les romans de Pierre l'Ermite : *La Trouée; Les deux mains; Restez chez vous; Le grand Mufflo; La Grande Amie* (couronné par l'Académie française); *L'Emprise; La Brisure; Comment j'ai tué mon enfant* (filmé en 1925 et donné avec grand succès dans les cinémas catholiques et non catholiques); *La vieille fille; La Femme aux yeux fermés* (également filmé), reposent, comme ses articles, sur une idée sérieuse, sur une grande vérité morale ou sociale dont ils donnent une magistrale et passionnante démonstration. Ce sont, si l'on veut, des romans à thèse, mais dont la thèse est fournie par l'expérience et ne commande pas l'expérience. A moins de nier que la vie humaine ait un but, un sens et des lois, il est impossible de récuser la haute valeur morale, la portée philosophique et la légitimité de ce genre de romans; et quand on les a lus, on ne peut qu'admirer leurs belles qualités littéraires.

Léon Jules.

LOUŸS Pierre naquit à Paris, en 1870. Il publia d'abord des traductions : *Poésies de Méléagre* (1893), *Scènes de la vie des courtisanes* de Lucien (1894), *Mimes des courtisanes* de Lucien (1901); puis des contes, des romans, des poèmes en prose. *Aphrodite* (1896), roman de mœurs antiques, le rendit célèbre. Le bon Coppée goûta fort le style et l'art de l'écrivain, mais condamna sévèrement l'immonde étalage de luxure et d'impiété auquel il s'était livré. La presse irréligieuse et neutre ne retint que l'éloge, et salua Pierre Louÿs comme un fidèle représentant de l'atticisme le plus pur. Les vrais hellénistes, comme M. Charles Maurras, furent indignés. *Les chansons de Bilitis*, poèmes en prose parus deux ans avant *Aphrodite*, appartiennent à la même veine païenne et sensuelle. *La femme et le pantin* (1899), roman de mauvaises mœurs, est une transposition habile des *Mémoires de Casanova*. *Les aventures du roi Pausole*, roman publié en 1901, s'apparente aux romans philosophiques de Voltaire. Il ne vaut pas mieux que les pires au point de vue moral, et il n'a ni la finesse, ni le mordant, ni la savoureuse brièveté qui les rendent lisibles. Toute l'œuvre de P. Louÿs est un hymne à la sensualité, dont il a dit qu'elle est « la condition mystérieuse, mais nécessaire et créatrice du développement intellectuel ». C'est du bas alexandrinisme, érotique, impie, morne, d'ailleurs artistement présenté par un écrivain de talent qui savait son métier. P. Louÿs est mort en 1925.

Léon Jules.

LOYSON Hyacinthe (1827-1912). — Charles Loyson, le futur père Hyacinthe, naquit à Orléans, où son père était inspecteur d'Académie. Son éducation en famille fut profondément chrétienne. Ses parents rêvaient d'en faire un prêtre. Et, tout radieux, son père le conduisit à Issy, chez les sulpiciens, pour la rentrée de 1845. Charles subit surtout l'influence d'un professeur qui vint de Nantes en 1848, M. Baudry. « A Saint-Sulpice, » écrivait-il plus tard, « j'ai vu Dieu en M. Baudry. » Peut-être à l'instigation de ce prêtre éminent, qui mourut évêque de Périgueux, et sûrement à son exemple, Charles Loyson rêva, avant même d'avoir reçu la prêtrise, de devenir sulpicien lui aussi. Entré en 1850 au noviciat de la Solitude (dépendance du séminaire d'Issy), il y célébra le 15 juin 1851 sa première messe, d'où un esprit de sacrifice singulièrement outrancier lui fit bannir la présence de ses parents. Il enseigna ensuite successivement la philosophie à Avignon et la théologie à Nantes. Comme il rêvait d'un ministère extérieur, ses supérieurs le nommèrent, en 1856, vicaire à Saint-Sulpice de Paris. Bientôt, les côtés trop terre à terre du ministère paroissial désenchantèrent ce « rêveur velléitaire ». En 1859, il entrait au noviciat dominicain de Flavigny; c'est là qu'il reçut ce nom de *Hyacinthe* appelé à tant de célébrité. Mais, cinq mois plus tard, il quittait les dominicains pour entrer chez les carmes déchaussés. Il prononça ses vœux simples en 1860 et ses vœux solennels en 1863, tout en écrivant dans son journal : « Je me vois religieux dans un ordre en ruines, qui demain peut-être ne sera plus, qui aujourd'hui déjà n'est pas pour mon âme ce que demandait mon âme, m'obligeant à une règle que j'aurai de grandes difficultés à observer. » Ce désenchantement, qui ne fit que s'accentuer avec les années, ne décèle que trop son esprit inquiet et inconstant.

Cependant, dès son noviciat, il avait fait preuve d'un grand talent oratoire. C'est à Lyon, en 1863 dans une retraite donnée aux élèves du lycée, puis, dans un carême à l'église Saint-Pothin, qu'il s'était

révélé. On l'appela à Notre-Dame de Paris, pour succéder à Lacordaire et à Ravignan. Le succès fut prodigieux. En 1868, il donna à Rome les sermons de carême à Saint-Louis des Français; Pie IX le traitait de *Caro Giacinto*, tandis que le général des jésuites lui faisait célébrer la messe dans la chambre de saint Ignace.

Une certaine hardiesse dans l'expression de ses idées sur le mariage et les confessions non catholiques lui attira bientôt l'animadversion de nombreux catholiques. Et, le 24 juin 1869, il se compromit absolument par le discours qu'il prononça dans un congrès international et interconfessionnel organisé à Paris par une Ligue de la Paix. Là-dessus, le général des carmes lui enjoignit de Rome de ne plus prendre désormais la parole en dehors des réunions religieuses, et l'exhorta à prendre quelques mois de retraite dans un couvent de la province. Le Père Hyacinthe vit dans cette mesure une atteinte à la liberté de sa prédication et annonça qu'il allait quitter son couvent devenu « une prison de l'âme ». Déjà, il avait abandonné la célébration quotidienne de la messe et même la récitation régulière du bréviaire.

Ce fut un scandale qu'aggrava encore sa liaison avec une veuve américaine qu'il avait convertie au catholicisme, Mme Émilie Mériman. Le 14 juillet 1868, il avait reçu à Paris son abjuration. Vingt jours à peine après la conversion de Mme Mériman, le moine relatait dans son journal cette inquiétante constatation : « Jusqu'ici j'avais connu l'amitié, je n'avais pas connu l'*amour*. » Six mois plus tard, il osait parler à Mme Mériman de « mariage spirituel ». En août 1870, au moment même où sa vacillante nature le portait à rentrer au Carmel et qu'il attendait à ce sujet la réponse de Rome, il n'en écrivait pas moins : « Ma bien-aimée..., si vous devez appartenir à un homme sur la terre, c'est à moi; si je dois m'unir à une femme en cette vie, c'est à vous. » Ce qui n'était qu'un rêve devint bientôt une réalité. Mme Mériman étant tombée malade à Rome, le Père Hyacinthe alla la rejoindre. Et tous deux firent bénir leurs fiançailles, « devant ma chère croix du Carmel », écrivait le Père, par Mgr Passavelli, capucin et archevêque *in partibus*, ancien prédicateur du Saint-Père, sorte de rêveur millénariste. Le prélat avait charmé Loyson qui, après s'être confessé à lui, célébrait comme un prodige des temps nouveaux « cet évêque capucin, ami du pape et le premier prédicateur de l'Italie, venant nous voir, ma fiancée et moi, chez le président de la Société biblique protestante de Rome ». Les extravagances sacrilèges se renouvelèrent et s'aggravèrent lors du mariage qui eut lieu à Londres le 3 septembre 1872 : les formes de l'acte officiel furent purement civiles, mais auparavant l'ex-carme se confessa; quant à sa fiancée, elle ne voulut point d'autre confesseur que lui-même, après quoi tous deux allèrent communier à l'église espagnole! Tout le monde, même ses amis, désavoua une pareille conduite. Mais Loyson, qui ne crut jamais qu'à son propre jugement, défendit son mariage comme « l'acte le plus logique, le plus courageux, j'allais dire le plus chrétien de ma vie. » Il alla même jusqu'à honnir le célibat ecclésiastique : « Le pape, écrivait-il, n'eût-il qu'un défaut, celui du célibat obligatoire, une telle erreur suffirait pour l'exclure du pontificat suprême... On n'est prêtre pleinement que dans le mariage. »

Hyacinthe Loyson marié, mais bien décidé à se comporter en prêtre et en réformateur du catholicisme, ébaucha d'abord, comme il était logique, un essai d'Église à Paris. Un tout petit noyau de fidèles, parmi lesquels Léon Séché; un seul baptême; bref, une église mort-née. Loyson se rendit alors à Genève, où il fut élu, par une poignée d'illuminés et une minorité de libres penseurs, curé de l'une des trois paroisses de la ville (15 octobre 1873). Après une expérience de moins de dix mois (4 août 1874), il adressait au Conseil d'État sa démission, faisant remarquer non sans hauteur que « l'esprit qui prévaut dans l'œuvre catholique libérale de Genève n'est ni libéral en politique, ni catholique en religion. » Le curé démissionnaire demeura deux ans encore à Genève, célébrant un « culte libre » dans une salle de casino. Malgré ses échecs répétés, Loyson croyait toujours à son étoile et à sa mission de réformateur. Son séjour à Genève fut marqué par un important événement. Le 4 mars 1873, l'ancien religieux avait noté dans son journal, avec cette inconscience du ridicule qui fut toujours une des caractéristiques de sa mentalité : « Elle porte un enfant dans son sein; moi j'y porte une Église. » L'enfant vint au monde le 9 octobre et reçut le nom de Paul-Emmanuel. Le père et la mère l'enveloppèrent du manteau blanc des carmes. Hyacinthe Loyson fonda dès lors sur son fils les plus hautes espérances pour l'avenir de son œuvre réformatrice et sacerdotale, espérances qui devaient être cruellement déçues.

L'expérience de Genève s'avérait un incontestable échec. Après des tournées de conférences en France et à l'étranger, Loyson organisa, en 1878, le culte de l'*Église gallicane de Paris*. Malgré son talent oratoire, qui ne fit que se développer, il ne put guère recruter de sérieux adhérents. En 1888, il avouait à sa femme que « cette œuvre impossible de la création d'une Église catholique réformée et nationale » lui paraissait aussi vaine que le perpétuel mouvement d'un écureuil en cage. Il entreprit avec sa femme de longs voyages en Amérique et en Palestine. Le 2 décembre 1909, Mme Loyson mourait dans une clinique de la banlieue parisienne. Le Père Hyacinthe lui voua un culte de plus en plus éperdu, saluant en « Émilie la prophétesse de l'Église de l'avenir et de la religion de l'inconnu », et allant jusqu'à écrire qu'elle avait été « une incarnation de Dieu dans le monde ». Il perdit lui-même insensiblement le sens chrétien, et sa théologie devint, comme il parle, « un mélange inextricable de mysticisme et de rationalisme ». Un jour, il écrivait à son frère, l'abbé Théodore Loyson : « Je suis un croyant et un prêtre de la religion des hommes et des mondes. » Et, le 7 novembre 1911, il déclarait : « Je n'ai besoin d'aucun prêtre à mon lit de mort, si ce n'est de mon invisible prêtresse, qui a reposé avec moi dans la même couche nuptiale, qui a communié au même autel du même pain de Dieu et qui m'a devancé devant Dieu dans les cieux. » Il mourut, à Paris, le 11 février 1912.

Albert Houtin, *Le Père Hyacinthe dans l'Église romaine* (1827-1869), Paris, 1920; *Le Père Hyacinthe réformateur catholique* (1869-1893), Paris, 1922; *Le Père Hyacinthe, prêtre solitaire* (1893-1912), Paris, 1924. Excellent compte rendu de ces trois volumes, par De Lanzac de Laborie, *Hyacinthe Loyson*, dans le *Correspondant*, 25 avril 1925.

E. VACANDARD.

LUC. — Parmi les personnages de la primitive Église, saint Luc est sans contredit une des figures les plus attachantes. C'est un compagnon et un disciple de saint Paul d'une fidélité à toute épreuve; c'est un habile écrivain, conscient et soucieux des devoirs de l'historien; c'est un esprit grec aux vastes horizons, un ardent missionnaire aux tendances universalistes. I. Sa vie. II. Son œuvre. III. Conclusions.

I. Sa vie. — 1° *Les origines.* — Saint Luc, né probablement à Antioche, Eusèbe, *H. E.*, III, IV, 6, était d'origine païenne et exerçait la profession de médecin, Col., IV, 10-14. On ne sait pas au juste à quelle époque il se convertit, mais il est certain qu'il appartenait à la seconde génération chrétienne et qu'il n'a pas connu Notre-Seigneur, Luc., I, 2.

2° *L'apostolat avec saint Paul.* — Pour les détails géographiques et chronologiques, voir art. PAUL. — 1. *D'après les Actes des apôtres.* Il y a tout lieu de croire que l'admiration affectueuse de saint Luc pour l'apôtre des gentils remonte fort loin. Toutefois il n'est devenu son compagnon de route qu'au cours du deuxième voyage missionnaire : un petit « nous » discret, inséré dans certaines parties du livre des Actes, XVI, 10-17; XX, 5-15 ; XXI, 1-18 ; XXVII, 1-XXVIII, 16, éclaire d'un jour particulier cette phase de l'activité apostolique de saint Luc. Il rencontre saint Paul à Troas, s'embarque avec lui pour la Macédoine et arrive à Philippes. Il paraît être resté longtemps dans cette ville, sans doute sur l'ordre de l'Apôtre, pour organiser et développer la jeune communauté chrétienne. Ce n'est que cinq ou six ans après, pendant le troisième voyage missionnaire, qu'il retrouve saint Paul se rendant à Jérusalem. Il l'accompagne dans la Ville sainte, et il doit avoir été témoin de son arrestation et de son emprisonnement à Césarée. Il ne semble pas s'être éloigné alors beaucoup de son maître, car, au moment du départ pour Rome, il est encore là pour prendre place avec lui sur le même bateau. Après une traversée fertile en incidents, il arrive dans la capitale de l'empire où l'Apôtre, malgré ses chaînes, peut recevoir ses amis et prêcher le royaume de Dieu. — 2. *D'après les épîtres de saint Paul.* Saint Luc « le médecin bien-aimé » — on a même traduit « mon cher médecin » — collabore quelque temps à cette œuvre d'apostolat, Col., IV, 14 ; Phile., 24 ; mais, comme il n'est pas nommé dans les salutations de l'épître aux Philippiens, il doit être parti de Rome avant la première comparution de l'Apôtre devant César, II Tim., IV, 16. Nous ignorons les causes et la durée de cette absence. Toujours est-il que Luc est seul avec Paul pendant la seconde captivité, II Tim., IV, 11. C'est l'ami vraiment fidèle, jusque dans les plus mauvais jours.

3° *Les dernières années.* — Les écrivains ecclésiastiques ne fournissent sur la fin de la vie de saint Luc que des données incertaines et parfois contradictoires. L'Église l'honore comme martyr et célèbre sa fête le 18 octobre. Dans les représentations symboliques, il est figuré par le veau, emblème du sacrifice. La raison, d'après saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, XI, 8, n'est autre que le caractère sacerdotal du début de son évangile.

II. Son œuvre. — La tradition attribue à saint Luc la composition du troisième évangile et des Actes des apôtres. Pour ce dernier ouvrage, voir l'article ACTES. Au sujet du troisième évangile : I. Analyse; II. Authenticité; III. Intégrité; IV. Date et lieu de composition; V. But et destinataires; VI. Valeur historique.

I. ANALYSE. — Une analyse détaillée ferait double emploi avec le tableau de la vie du Sauveur retracé à JÉSUS-CHRIST. Il suffira donc d'indiquer les grandes divisions de l'ouvrage et de souligner les parties originales, en réservant à SYNOPTIQUES la question des rapports de dépendance à l'égard des autres évangiles.

1° *Plan général.* — Après un prologue, I, 1-4, analogue à celui des Actes, le livre peut se diviser en cinq parties principales : 1. Les récits de l'enfance, I, 5-II, 52; 2. La préparation du ministère public de Jésus et sa prédication en Galilée, III, 1-IX,50; 3. Son ministère en dehors de la Galilée, ou, suivant l'expression commune assez impropre, le voyage de Pérée, IX, 51-XIX, 28; 4. Son ministère à Jérusalem, XIX, 29-XXI, 38; 5. Les récits de la passion, de la résurrection et de l'ascension du Sauveur, XXII, 1-XXIV, 53.

2° *Parties originales.* — 1. Le prologue et les récits de l'enfance, I, 1-II, 52, sont propres à saint Luc. — 2. De III, 1 à VI, 19, l'auteur suit plutôt Marc, excepté certains passages sur Jean-Baptiste, III, 7-9, et sur la tentation, IV, 1-13, qui lui sont communs avec Matthieu, sans oublier quelques sections plus ou moins personnelles : la généalogie de Jésus, III, 23-38, la prédication à Nazareth, IV, 16-30, la pêche miraculeuse, V, 1-11. — 3. De VI, 20 à VIII, 3, Luc abandonne complètement le récit de Marc. Tantôt il est en relations assez étroites avec celui de Matthieu : sermon sur la montagne, VI, 20-49, guérison du serviteur du centurion, VII, 1-10, message de Jean-Baptiste, VII, 18-35. Tantôt il en est tout à fait indépendant : résurrection du fils de la veuve de Naïm, VII, 11-17, onction de la pécheresse repentante, VII, 36-50, et notice sur les saintes femmes, VIII, 1-3. — 4. De VIII, 4 à IX, 50, l'auteur semble plutôt résumer la narration de Marc sur la fin du ministère galiléen. — 5. C'est alors que se place la partie la plus neuve et peut-être la plus belle de tout l'évangile, IX, 51-XVIII, 14. Hormis certains épisodes qui conservent des points de contact avec d'autres passages de Matthieu et même de Marc, la plupart des récits et des discours sont originaux et d'une fraîcheur exquise : mauvais accueil des Samaritains, IX, 51-56, mission des soixante-douze disciples, X, 1-20, Marthe et Marie, X, 38-42, guérison d'une femme voûtée, XIII, 10-17, message à Hérode Antipas, XIII, 31-33, guérison d'un hydropique, XIV, 1-6, sans oublier les paraboles du bon Samaritain, X, 30-37, de l'ami importun, XI, 5-8, du riche insensé, XII, 13-21, du figuier stérile, XIII, 6-9, des invités au festin, XIV, 15-24, de l'enfant prodigue, XV, 11-32, de l'économe infidèle, XVI, 1-9, du mauvais riche et du pauvre Lazare, XVI, 19-31, du pharisien et du publicain, XVIII, 9-14. — 6. A partir de XVIII, 15, jusqu'à la fin, Luc suit de nouveau le récit de Marc, non sans omissions, ni surtout sans additions caractéristiques : l'épisode de Zachée, XIX, 1-10, la parabole des mines, XIX, 11-27, le renvoi de Jésus à Hérode, XXIII, 6-16, la rencontre des filles de Jérusalem sur la route du Calvaire, XXIII, 27-31, l'histoire du bon larron, XXIII, 39-43, et des disciples d'Emmaüs, XXIV, 13-35.

II. AUTHENTICITÉ. — Le troisième évangile a pour auteur saint Luc, médecin, compagnon et disciple de saint Paul.

1° *L'autorité de la tradition.* — 1. *Dès la fin du IIe siècle*, toutes les Églises reconnaissent sans hésitation dans le troisième évangile l'œuvre de saint Luc : à Rome, canon de Muratori, lignes 2-8; en Égypte, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21; à Carthage, Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 2, 5; dans les Gaules, Irénée, *Adv. Hær.*, III, I, 1, qui représente aussi les Églises d'Asie Mineure. Cette tradition précise et unanime offre, quoique tardive, les plus sérieuses garanties. Aucun flottement parmi ces attestations nombreuses et indépendantes. Il ne s'agit donc pas de simples opinions individuelles, mais d'un fait bien assuré, d'un véritable souvenir historique. Du reste, la personnalité plutôt obscure de l'évangéliste était loin de favoriser une exploitation légendaire. — 2. *Déjà, au milieu du IIe siècle*, le troisième évangile est partout répandu et fait autorité. *a*) Parmi les hérétiques, aucun ne s'élève contre son authenticité. Tous l'utilisent comme un écrit canonique : Basilide et ses disciples, d'après Hippolyte, *Philosop.*, VII, 26, et Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21; Marcion, d'après Irénée, *Adv. Hær.*, I, XXVII, 2, et Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 2; Valentin, d'après Irénée, *Adv Hær.*, III, XIV, 4, sans omettre Héracléon, qui a écrit des commentaires sur cet évangile, et Tatien qui l'a reçu dans le *Diatessaron.* — *b*) Parmi les Pères apologistes, Justin a puisé dans Luc un très grand nombre de traits de la vie du Sauveur et il reconnaît expressément dans cet ouvrage l'œuvre d'un disciple des apôtres, *Dial. c. Tryp.*, CIII, 8. Chez les Pères apostoliques, on retrouve également des citations, parfois très nettes, du troi-

sième évangile : Clément, *Cor.*, XIII, 2 ; Polycarpe, *Ad Phil.*, II, 3. Si l'on ajoute que le titre « selon Luc » de certains manuscrits ou versions doit remonter très haut, à l'époque où les quatre évangiles ont été groupés, probablement dans la première moitié du IIe siècle, il est tout naturel de voir dans ces divers témoignages un écho de la tradition primitive.

2° *Les données de la critique interne confirment les témoignages traditionnels.* — 1. *L'auteur doit être un Grec cultivé et sans doute un médecin.* — *a*) Il écrit en grec : les nombreux hébraïsmes ou aramaïsmes de sa langue proviennent des sources auxquelles il a puisé et de son commerce assidu avec la bible des Septante. Il sait même très bien écrire le grec. Non seulement il est plus correct et plus clair que les autres évangélistes, mais, sans pointe de pédantisme, il a fait de son évangile une œuvre littéraire. La richesse du vocabulaire, la souplesse et la variété du style, l'élégance et la pureté des expressions, plus spécialement la facture et les idées du prologue, tout dénote un écrivain d'une grande culture. — *b*) Cet homme cultivé semble, pour le moins, très au courant de la médecine. Il raconte, avec un intérêt spécial, les guérisons miraculeuses opérées par Jésus. Il emploie, non sans une précision technique, les termes médicaux de l'époque, Luc., IV, 38; V, 12, 18; VIII, 44; XIV, 2; XXI, 34. Même en dehors des récits de guérison, son langage se colore souvent d'images empruntées à l'art des médecins, X, 30 sq. ; XVI, 21-26. Seul, de tous les évangélistes, il rapporte le proverbe : « Médecin, guéris-toi toi-même, » IV, 23. Certes, chaque détail ne suffirait pas à prouver la profession de l'auteur. Leur convergence confirme néanmoins les données de la tradition ecclésiastique.

2. *L'auteur doit être un compagnon et un disciple de saint Paul.* — *a*) A considérer la forme du troisième évangile, vocabulaire ou syntaxe, il est certain qu'aucun autre ne ressemble autant aux écrits de l'Apôtre. La statistique à ce sujet est fort curieuse : mots de Paul communs avec Luc, 103; avec Matthieu, 32; avec Marc, 22; avec Jean, 21. A noter surtout l'emploi fréquent des mêmes expressions d'un caractère doctrinal ou religieux dans un contexte semblable. Au vrai, de telles ressemblances ne sont pas une preuve péremptoire; mais elles s'expliquent fort bien si nous avons affaire à des compagnons d'apostolat. — *b*) A considérer le fond, on ne peut douter que l'auteur ne soit un disciple authentique de l'apôtre des gentils. Les thèses favorites de saint Paul sur la nécessité de la foi, la gratuité de la justification, l'universalité du salut, se rencontrent, certes, dans tous les évangiles, puisqu'aussi bien elles font partie intégrante de l'enseignement de Jésus. Il n'en reste pas moins que notre évangéliste a voulu les mettre particulièrement en relief, en choisissant, nombreux dans la vie du Sauveur, les faits et les discours les plus expressifs de la bonté miséricordieuse de Jésus pour les pécheurs, voire pour les païens, III, 6, 8; IV, 25-27; VII, 9; X, 1 sq.; XIII, 29; XIX, 10. En outre, il est permis de faire, entre les épîtres de Paul et le troisième évangile, d'autres rapprochements fort suggestifs qui inclinent à reconnaître l'influence réciproque du maître et du disciple, sans qu'il soit toujours possible de déterminer exactement la part de chacun : Luc, XXII, 19-20 et I Cor., XI, 23-25; Luc., XXIV, 34 et I Cor., XV, 5; Luc., X, 7 et I Tim., V, 18; Luc., X, 8 et I Cor., X, 27; Luc., XII, 35 et Eph., VI, 14, etc. Pour tout dire, c'est le caractère spécial de la prédication de l'Apôtre qui se retrouve dans notre évangile. Aspect universaliste du message divin, insistance sur le rôle important joué par les saintes femmes, ardeur à chanter les joies profondes de la vie chrétienne, sans atténuer si peu que ce soit l'idéal de renoncement et de sacrifice proposé au monde par le Christ : autant de points où l'évangéliste apparaît en conformité de sentiments si parfaite avec saint Paul qu'il doit être un membre de sa famille apostolique et un héritier de son esprit.

3. *L'auteur doit être saint Luc.* — Païen d'origine, esprit cultivé, médecin, compagnon et disciple de saint Paul, tous ces traits caractéristiques de notre auteur conviennent exactement à saint Luc. On peut même dire qu'aucun autre personnage connu de la primitive Église ne saurait remplir ces conditions au même titre. Il y a là un ensemble de circonstances qui méritent de retenir l'attention et que le P. Huby a très heureusement résumées en définissant saint Luc : un humaniste chrétien : « En lui, comme chez les Pères du IVe siècle, S. Grégoire de Nysse, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Jean Chrysostome, la Grèce a fait la paix avec le Christ, et deleur union est résulté le type du chrétien grec, très civilisé, admirablement équilibré, largement ouvert à tout ce qui est humain, sans exclure la pointe d'héroïsme, lorsque la chose en vaut la peine. » Si l'on ajoute que l'auteur du troisième évangile a composé aussi les Actes des apôtres et que la tradition attribue ce livre à saint Luc (sur ces deux points, voir ACTES), on aura indiqué les principales preuves de l'heureuse harmonie qui règne entre les conclusions de la critique interne et les données traditionnelles.

III. INTÉGRITÉ. — L'authenticité du troisième évangile s'étend à toutes les parties du l'ouvrage, en particulier au fragment deutérocanonique, XXII, 43-44 : apparition de l'ange et sueur de sang pendant l'agonie de Jésus. — 1° *Au point de vue dogmatique :* Il est de foi que ce passage est canonique, car les conciles de Trente (Sess. IV, *De canonicis scripturis*) et du Vatican (Sess. III, *De revelatione*) ont défini que les livres de la Bible sont inspirés tout entiers et dans toutes leurs parties. — 2° *Au point de vue critique :* Il est certain que ces deux versets font partie intégrante et authentique du texte évangélique. Le fragment est omis ou marqué, comme douteux, d'un astérisque, dans quelques manuscrits ou versions et dans plusieurs commentaires des Pères de l'Église (Ambroise, Cyrille d'Alexandrie). Mais il se rencontre dans un très grand nombre de manuscrits onciaux et de versions orientales ou occidentales. En outre, la plupart des Pères, et les plus anciens, Justin, Irénée, Hippolyte, l'ont admis sans difficulté. D'ailleurs, aucun d'entre eux ne s'est prononcé contre l'authenticité de ces versets, qui sont parfaitement dans le style de saint Luc. Il est donc très probable qu'ils ont été supprimés par scrupule théologique : certains hérétiques, au début du IVe siècle, devaient les alléguer contre la divinité du Sauveur. Suppression toute temporaire et plutôt locale (Égypte), qui ne saurait prévaloir contre les témoins les plus nombreux et les plus autorisés.

IV. DATE ET LIEU DE COMPOSITION. — 1° *Date.* Tous les critiques reconnaissent que le troisième évangile a été composé avant les Actes des apôtres, suivant l'indication du prologue de ce dernier ouvrage, I, 1. Or, nous avons des raisons très fortes de fixer la rédaction des Actes avant la fin de la première captivité de saint Paul à Rome, vers 62. Voir ACTES. Saint Luc aura donc écrit son évangile dans les années qui précèdent, vers 60-62. La principale objection des exégètes rationalistes est tirée de la précision des détails contenus dans la prophétie de Jésus sur la ruine de Jérusalem, XIX, 41-44; XXI, 20-24. D'où ils concluent que la description de l'évangéliste a été faite d'après l'événement. Mais cette argumentation n'a pas d'autre base qu'un préjugé d'ordre philosophique, à savoir l'impossibilité de toute prophétie. A s'en tenir aux textes eux-mêmes, on y

reconnaît plus d'un trait courant dans la littérature biblique sur le sac des villes, Is., XXIX, 3; Dan., VIII, 13 : un faussaire, écrivant après le fait accompli, aurait précisé davantage et mis plus de nuances dans l'expression. — 2° *Lieu.* La tradition ne fournit aucune donnée certaine sur ce point de moindre importance. L'indication la moins contestable est celle des anciens prologues latins, dits monarchiens, qui font rédiger notre évangile en Achaïe. Parmi les critiques modernes, beaucoup se prononcent pour Rome, quelques-uns pour l'Asie-Mineure, d'autres enfin pour Corinthe ou Césarée. Aucune de ces conjectures ne s'impose. Elles restent seulement, à notre avis, plus ou moins plausibles, dans la mesure où elles permettent de supposer la connaissance par saint Luc de l'évangile de saint Marc.

V. But et destinataires. — De l'examen interne du livre se dégage cette double conclusion : 1° *Saint Luc a écrit son évangile principalement pour des païens convertis.* L'ouvrage est dédié, I, 3, comme les Actes des apôtres, I, 1, à « l'excellent Théophile », personnage réel, de noble condition, sans doute chrétien issu de la gentilité, peut-être un protecteur ou un ami. Mais, au-dessus de lui, l'évangéliste vise à coup sûr d'autres lecteurs venus du paganisme à la foi chrétienne, à savoir les membres des nombreuses Églises fondées par l'apôtre des gentils dans le monde gréco-romain. Quelques preuves à l'appui. Il désigne toutes les localités par leur nom grec, XIX, 29; XXIII, 33; il donne sur la géographie de la Palestine et sur les usages juifs des explications inutiles à des judéo-chrétiens, XXIII, 51; XXII, 1, 7; il rattache la généalogie de Jésus, non plus seulement à Abraham, mais à Adam, le père du genre humain, III, 23-38; il ne cite presque jamais l'Ancien Testament et n'insiste pas sur l'accomplissement des prophéties, III, 4; IV, 21; XXI, 22; il a tendance à ne pas charger les représentants de l'empire, XXIII, 25, sans sacrifier toutefois la vérité historique; il semble omettre à dessein de menues indications qui pouvaient choquer les païens, Luc., VI, 33-34, et Matth., V, 47, et, au rebours, il note volontiers les moindres détails susceptibles de leur inspirer confiance, XXIII, 43, 47. Bref, il montre en Jésus, non le Messie attendu par les juifs, mais le Sauveur de l'humanité entière, XXIV, 45-48; XIX, 10 : c'est même là l'idée centrale de tout l'évangile.

2° *Saint Luc a voulu écrire une biographie de Jésus, qui puisse servir de base solide à la foi religieuse.* Ce but est exprimé tout au long dans le prologue, I, 1-4. — 1. *En historien*, l'évangéliste se propose avant tout d'appliquer au récit de la vie du Sauveur les règles de la critique historique. Il a pris soin de « tout connaître avec exactitude » et il a même interrogé les témoins oculaires des événements En outre, son essai sera plus complet et mieux ordonné que ceux de ses prédécesseurs. Il tient à remonter aux origines, jusqu'à l'annonciation du précurseur, et à marquer l'enchaînement des faits, sans s'astreindre toujours pour autant à l'ordre chronologique. — 2. *En apologiste*, l'auteur estime que cette histoire prouvera la solidité de la foi chrétienne et confirmera la catéchèse des premiers prédicateurs de l'Évangile. Ce sont là de nobles intentions. Reste à savoir si l'historien a réalisé pleinement son programme et si l'apologiste n'a pas fait tort à l'historien.

VI. Valeur historique. — L'évangile de saint Luc possède une incontestable autorité au point de vue historique. — La question générale de la véracité des trois premiers évangélistes sera traitée à Synoptiques. Ici, nous présenterons seulement quelques brèves observations sur le témoignage particulier de saint Luc.

1° *En principe, l'auteur du troisième évangile a dû être exactement renseigné.* — 1. Il s'est trouvé dans les meilleures conditions pour recueillir, soit des traditions authentiques, soit des documents primitifs concernant l'histoire de Jésus. Il n'a pas vu de ses propres yeux les faits qu'il raconte; mais il a vécu longtemps avec saint Paul, lui-même instruit de la vie du Sauveur par des révélations personnelles et par ses conversations avec les fondateurs de l'Église; il est entré en relations à Césarée avec le diacre Philippe, Act., XXI, 8, à Rome avec saint Marc, Col., IV, 10, 14, à Jérusalem avec saint Jacques le Mineur, Act., XXI, 18, sans compter les autres personnages, les plus dignes de crédit, qu'il a pu sans doute interroger : saint Pierre, saint Jean, les saintes femmes, peut-être même la très sainte Vierge. — 2. Or, saint Luc, étant donné son caractère, n'allait pas négliger d'aussi précieuses sources d'information. Nous l'avons vu, dans son prologue, insister, à la manière des grands historiens comme Polybe, sur la haute idée qu'il a de son rôle : recherche des documents, I, 1, et des témoins oculaires, I, 2, souci du détail exact et de la composition ordonnée, I, 3. Dans une telle disposition d'esprit, il n'a pu manquer de mettre à profit toutes les occasions de sa vie de missionnaire pour compléter et vérifier les résultats de son enquête historique. En particulier, la longue captivité de Paul à Césarée (57-59) a dû lui permettre d'opérer ce contrôle sur le théâtre même des événements. Ainsi donc, d'une part, il a été à même de puiser aux sources les plus anciennes, soit écrites, soit orales; de l'autre, il avait une conscience très nette de ses devoirs d'historien. Son témoignage mérite pleine créance.

2° *En fait, l'auteur du troisième évangile se montre exactement renseigné.* — 1. *On ne peut l'accuser d'erreur.* Certes, les exégètes rationalistes n'y ont pas manqué. Ils prétendent le trouver plusieurs fois en défaut, mais surtout au sujet de Quirinius, II, 2, de Lysanias, III, 1, et de la distance d'Emmaüs à Jérusalem, XXIV, 13. Or, sur tous ces points, il est possible de défendre l'exactitude de saint Luc : Quirinius, ayant été deux fois gouverneur de Syrie, a pu commencer ou terminer le recensement mis sous son nom par l'évangéliste; l'existence d'un Lysanias, tétrarque d'Abilène, au temps de Tibère, est prouvée par plusieurs inscriptions récemment mises au jour; la leçon « soixante stades » pour la distance d'Emmaüs à Jérusalem ne constitue pas une erreur géographique, car le bourg d'Emmaüs, qui n'a pas encore été identifié d'une façon certaine, ne doit pas être confondu avec Amwâs-Nicopolis. D'ailleurs, d'une façon générale, les découvertes archéologiques ont été jusqu'à présent en faveur de saint Luc. — 2. *On ne peut l'accuser d'embellissement tendancieux de la tradition primitive.* S'il est, à son égard, un reproche mal fondé, c'est bien celui d'avoir introduit dans l'Évangile les données d'une expérience religieuse plus récente. Loin d'idéaliser le portrait du Christ, il met au contraire son humanité en un relief saisissant dans l'épisode de l'agonie. Lui qui, dans les Actes des apôtres raconte, par exemple, l'élection des diacres, VI, 1 sq. ou les multiples controverses relatives aux observances légales, XV, 1 sq., il se donne garde de transposer dans l'Évangile ces faits postérieurs. C'est peut-être pour cela que la critique protestante estime son paulinisme superficiel. Jugement, à la vérité, par trop sommaire. Mais n'est-ce pas avouer indirectement qu'il fait œuvre d'historien consciencieux, puisque l'influence du maître n'a pas nui à l'objectivité de son récit? L'Apôtre, « illuminateur » de saint Luc, suivant l'expression de Tertullien, lui a donné sans doute une intelligence plus profonde du mystère du Christ. Toutefois saint Paul n'a-t-il pas reçu lui-même quelque empreinte de ce commerce d'esprit? Ne s'est-il

jamais inspiré de l'enseignement de Jésus, tel qu'il est consigné par l'évangéliste? La question se pose et elle ne se poserait pas, si saint Luc n'était un écrivain assez dégagé des idées de son temps et de son milieu pour reproduire exactement l'histoire. — 3. *On ne peut l'accuser de crédulité ou de falsification dans l'emploi de ses sources.* Pour quiconque admet la dépendance de Luc par rapport à Marc, ce contrôle est possible. Or, il est tout à l'honneur de notre évangéliste. « Luc s'est servi de Marc, soit! Mais c'est après lui avoir appliqué l'*acribie* de la critique grecque. Et il l'a jugé solide. Nous ne pouvons que lui donner raison, puisque Marc, disciple de Pierre, a reproduit ce que celui-ci enseignait du Maître... Il y a plus, Luc, quand il suit Marc, se montre très fidèle. Il reproduit exactement la substance des faits. Sa méthode est la même quant à la teneur des discours. Nous constatons qu'il suit de très près ses sources; tout en s'en servant librement, il n'en altère pas le sens. Il est juste de supposer qu'il a traité de la même façon ses autres sources, écrites ou orales. » « Les récits de Marc sont comme des terres cuites, frémissantes de vie, belles malgré quelques bavures. Luc les a copiées en marbre blanc. Les traits sont plus réguliers, mais moins expressifs; la physionomie, moins animée, mais ce qu'il faut admirer le plus, c'est que Luc n'a pas manqué la ressemblance » (Lagrange). Une tradition tardive (VI^e^ siècle) fait de l'évangéliste un peintre. Ce qui est certain, c'est que les peintres du Moyen Age et de la Renaissance ont puisé souvent dans son ouvrage et leur inspiration et leurs thèmes : Annonciation, Visitation, Présentation. Ce qui est non moins assuré, c'est que saint Luc a tenu le programme qu'il s'était fixé : on doit reconnaître en lui un peintre fidèle des événements.

III. Conclusions. — 1° *L'exégète catholique*, dans ses études et dans son enseignement, aura toujours soin de se conformer aux décisions suivantes de la Commission biblique, en date du 26 juin 1912 :

ART. 1. — Le suffrage très clair de la tradition, admirablement concordant depuis les premiers siècles de l'Église et appuyé sur de multiples preuves — à savoir : les témoignages éloquents des saints Pères et des écrivains ecclésiastiques, les citations et les allusions que l'on rencontre dans leurs écrits, l'usage qu'en ont fait les premiers hérétiques, les versions des livres du Nouveau Testament, les manuscrits les plus anciens presque à l'unanimité, sans oublier les preuves intrinsèques tirées du texte même des livres sacrés — cet ensemble oblige-t-il d'affirmer que Marc, disciple et interprète de Pierre, et que le médecin Luc, auxiliaire et compagnon de Paul, sont réellement auteurs des évangiles qui leur sont respectivement attribués? — *R.* Oui.

ART. 2. — Les raisons d'après lesquelles plusieurs critiques s'efforcent de prouver que les douze derniers versets de l'évangile de Marc (Marc., XVI, 9-20) n'ont pas été écrits par lui-même, mais ont été ajoutés par une main étrangère, ces raisons sont-elles assez fortes pour donner le droit d'affirmer qu'on ne doit pas considérer ces versets comme inspirés et canoniques — ou, du moins, démontrent-elles que Marc n'est pas l'auteur de ces mêmes versets? — *R.* Non, sur les deux points.

ART. 3. — De même, est-il permis de révoquer en doute l'inspiration et la canonicité des récits de Luc sur l'enfance du Christ (Luc., I-II) ou sur l'apparition de l'ange qui réconforte Jésus et sur la sueur de sang (Luc., XXII, 43-44) — ou, du moins, peut-on montrer par de solides arguments — tentative qui plut aux hérétiques anciens et qui sourit même à un certain nombre de critiques contemporains — que ces mêmes récits n'appartiennent pas à l'évangile primitif de Luc? — *R.* Non, sur les deux points.

ART. 4. — Les documents très rares et absolument singuliers dans lesquels le cantique *Magnificat* est attribué non à la bienheureuse vierge Marie, mais à Élisabeth, peuvent-ils et doivent-ils prévaloir, de quelque manière que ce soit, contre le témoignage concordant de presque tous les manuscrits, soit du texte original, soit des versions, et aussi contre l'interprétation exigée tant par le contexte que par l'état d'âme de la Vierge elle-même et la tradition constante de l'Église? — *R.* Non.

ART. 5. — En ce qui concerne l'ordre chronologique des évangiles, est-il permis de s'écarter de l'opinion qui, fortifiée par le témoignage à la fois très ancien et constant de la tradition, atteste que, après Matthieu qui, le premier de tous, écrivit un évangile dans la langue de son pays, Marc a écrit le second et Luc le troisième — ou bien doit-on regarder comme contraire à cette opinion l'assertion que le second et le troisième évangiles furent composés avant la version grecque du premier? — *R.* Non, sur les deux points.

ART. 6. — Est-il permis de renvoyer la date de la composition des évangiles de Marc et de Luc jusqu'à la ruine de la ville de Jérusalem — ou bien, du fait que dans Luc la prophétie du Seigneur concernant la ruine de cette ville semble plus circonstanciée, peut-on soutenir qu'au moins cet évangile a été écrit après le commencement du siège? — *R.* Non, sur les deux points.

ART. 7. — Doit-on affirmer que l'évangile de Luc a précédé le livre des Actes des apôtres (Act., I, 1-2), et, puisque ce livre, écrit par la même Luc, fut terminé vers la fin de la captivité de l'Apôtre à Rome (Act., XXVIII, 30-31), doit-on dire que son évangile ne fut pas composé après cette époque? — *R.* Oui.

ART. 8. — En considérant, d'un côté, les témoignages de la tradition, de l'autre, les arguments internes touchant les sources que les deux évangélistes ont utilisées pour écrire leur évangile, peut-on prudemment révoquer en doute l'opinion qui soutient que Marc a écrit d'après la prédication de Pierre et Luc d'après celle de Paul, et qui assureen même temps que ces mêmes évangélistes ont eu encore à leur disposition d'autres sources dignes de foi, soit orales, soit même déjà consignées par écrit? — *R.* Non.

ART. 9. — Les paroles et les actes rapportés par Marc d'après la prédication de Pierre, avec exactitude et comme avec la fidélité d'un peintre, et exposés très sincèrement par Luc « après s'être informé avec soin de toutes choses depuis l'origine », auprès de témoins absolument dignes de foi, puisque « dès le commencement, ils les avaient vues et avaient été les ministres de la parole » (Luc., I, 2-3), méritent-ils à bon droit cette pleine créance historique que l'Église leur a toujours accordée — ou bien, au contraire, faut-il regarder ces mêmes faits et gestes comme dépourvus, du moins en partie, de vérité historique, soit parce que les écrivains n'en ont pas été les témoins oculaires, soit parce qu'on remarque assez souvent chez l'un et l'autre évangéliste un manque d'ordre et des divergences dans la succession des faits, soit parce que, étant venus et ayant écrit plus tard, ils ont dû nécessairement présenter des conceptions étrangères à la pensée du Christ et des apôtres ou des faits déjà plus ou moins altérés par l'imagination populaire, soit enfin parce qu'ils ont obéi, chacun selon le but qu'il se proposait, à des idées dogmatiques préconçues? — *R.* Oui, sur le premier point. Non, sur le second.

2° *L'apologiste et l'historien des origines chrétiennes* ne manqueront pas d'insister sur la valeur historique de l'œuvre de saint Luc, en comparant, jusque dans les détails, les deux parties de cette œuvre : Actes et évangile. Si la distinction marquée entre les discours et les récits des Actes est une preuve solide de la fidélité de saint Luc à reproduire ses sources, la différence profonde entre ces mêmes discours et ceux de Jésus dans l'évangile garantit pareillement le souci qu'a l'évangéliste de se conformer à la réalité de l'histoire.

3° *Le théologien* s'efforcera de mettre en valeur les textes de l'évangile de saint Luc qui apparaissent les plus importants au point de vue de la donnée révélée : conception miraculeuse du Sauveur, I, 34-35; divinité de Jésus, X, 21-22; infaillibilité de saint Pierre, fondement de l'Église, XXII, 31-32.

4° *Les prêtres* aimeront à montrer dans saint Luc « l'écrivain de la mansuétude du Christ » (Dante). Le pardon accordé à la pécheresse, la parabole de l'enfant prodigue, la conversion de Zachée et le repentir du bon larron, autant d'appels de la miséricorde de Jésus, bien propres à toucher les âmes des pécheurs.

Parmi les nombreux articles de revues et de dictionnaires, voir surtout *Luc (saint)* et *(évangile de saint)*, par Mangenot, dans le *Dict. de la Bible; Évangiles canoniques*, n. 42, 46, 97-115; 187-225, par Lepin, dans le *Dict. apolog. de la foi cath.*; *Luc (saint)* par Venard, dans le *Dict. de théol. cath.* Parmi les travaux ou commentaires récents, on pourra aussi consulter utilement : Fillion, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1882; Knabenbauer, *Commentarius in evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896; Girodon, *Commentaire critique et moral sur l'évangile selon saint Luc*, Paris, 1903; Rose, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1904; Huby, *Saint Luc*, Paris, 1921; et surtout Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921.

Léon Vaganay.

LUCIE, née à Syracuse en Sicile, obtint, en échange de la miraculeuse guérison de sa mère au tombeau de sainte Agathe, la permission de vouer à Dieu sa virginité et de distribuer aux pauvres les biens dont elle disposait. Durant la persécution de Dioclétien, elle fut dénoncée comme chrétienne par le jeune homme qu'elle avait éconduit. Le préfet Paschase, ne pouvant faire apostasier Lucie, menaça de l'exposer à la prostitution dans un lieu de débauche. Dieu épargna cette honte à la jeune fille, mais celle-ci fut soumise à divers tourments et enfin décapitée (vers 304).

Avec le nom d'Agathe, celui de Lucie fut inscrit au martyrologe de Sicile, à la date du 13 décembre. Dès le IVe siècle, Lucie fut honorée dans un oratoire de Rome; à la fin du VIe, saint Grégoire le Grand inscrivait son nom au canon de la messe à côté de celui d'Agathe, et à la même époque Rome eut un monastère des saints André et Lucic, et plusieurs églises sous le vocable de cette dernière. Il est vrai que, suivant des auteurs, la dédicace pourrait bien être à la martyre du même nom mentionnée au 16 septembre.

Sainte Lucie fut surtout invoquée contre les maladies des yeux; les fidèles se lavaient les yeux avec la poussière recueillie des piliers qui soutenaient sa châsse et qu'ils détrempaient dans un peu d'eau. Pour cette raison, on représente la sainte avec deux yeux sur sa main, dans un plateau ou sur un livre : on a cru que les bourreaux lui avaient arraché les deux yeux, mais les biographes ne font aucune mention d'un pareil supplice. Peut-être, la caractéristique vient-elle simplement de l'invocation adressée à la sainte pour en obtenir la lumière des yeux (en vertu de la similitude des mots latins, *lux*, *lucis* et *Lucia*). Le dicton concernant l'accroissement des jours : « A sainte Luce, d'un pied de puce... », a cessé d'être vrai depuis la réforme du calendrier par Grégoire XIII. Avant cette réforme, la fête de sainte Lucie (13 décembre) coïncidait avec le 25 décembre, jour où l'accroissement à peine sensible pouvait être constaté.

A. Beaugrand, *Sainte Lucie, sa vie, son martyre, ses reliques, son culte*, Paris, 1882; J. Martelly, *Histoire et culte de sainte Lucie*, Paris, 1897 (résumé du précédent); G. Goyau, *Sainte Lucie*, dans coll. *L'Art et les Saints*, Paris, 1900.

J. Baudot.

LUCIEN, originaire de Rome, suivit dans les Gaules les missionnaires Denys et Quentin. Avec Maximien et Julien, ses deux compagnons, il évangélilisa le Beauvaisis et convertit un grand nombre d'idolâtres. Ses succès attirèrent sur lui l'attention du préfet de la région, Julien, suppléant ou successeur de Rictiovare. Des émissaires, étant parvenus à s'emparer de sa personne, voulurent le faire apostasier, et, n'y pouvant parvenir, le décapitèrent avec ses deux compagnons. Les corps de ces martyrs furent découverts au VIIe siècle et transférés dans l'abbaye de Saint-Lucien-les-Beauvais. Le martyrologe romain, au 8 janvier, le qualifie de prêtre : c'est seulement au IXe siècle qu'on donne le titre d'évêque à Lucien, honoré comme tel dans le diocèse dont il est le patron.

J. Baudot.

LUCINE. — Cette dame romaine, dont le nom est souvent mentionné dans les Actes des martyrs à propos de leur sépulture, est supposée avoir été instruite et baptisée par les apôtres : c'est du moins ce qu'indiquent les Actes des saints Processus et Martinien. Elle consacra sa fortune au soulagement des chrétiens jetés en prison, et partagea leur sort en subissant le martyre pour la foi de Jésus-Christ. On lui donna une sépulture honorable dans la crypte qu'elle avait fait disposer pour recevoir les corps saints. Son nom est inscrit au 30 juin dans le martyrologe romain. Deux cimetières à Rome furent désignés sous son nom : l'un sur la voie Aurélienne, l'autre sur le chemin d'Ostie. — Il est question d'une autre Lucine, martyre durant la persécution de Dèce (230); puis, d'une troisième qui sous Dioclétien aurait enseveli le corps du martyr Sébastien.

J. Baudot.

LUDOLPHE. — Appelé aussi Leutolfe ou Landulfe; il est surnommé *le Saxon* à cause de son origine et plus souvent encore *le Chartreux* à cause de sa profession monastique.

Vie. — Il est né, vers l'an 1300, en Saxe, sans qu'on puisse dire dans quelle ville, entra très jeune chez les dominicains où il fut formé par des hommes très versés dans les matières spirituelles; il put connaître Eckart, Egnolf, Jean de Tambac, Taulère, Henri Suso... Pour se livrer plus entièrement à la contemplation des choses célestes, il entra vers 1430, après vingt-six ou trente ans de religion, à la chartreuse de Strasbourg; trois ans après, il fut nommé prieur de la chartreuse de Coblentz, se démit de sa charge en 1348, pour composer plus facilement ses ouvrages, et se retira à la chartreuse de Mayence. Tout le monde loue sa science profonde, l'aménité de sa conversation, la pureté de sa vie, son éminente piété.

La grande vie de Jésus-Christ — Ludolphe a laissé *Enarratio in psalmos*, commentaire plutôt mystique des psaumes imprimé en 1491; mais il est surtout connu par la *Vita Christi*, comme on est convenu d'appeler cette œuvre qui forme deux volumes in-folio. C'est, ainsi que l'indique le titre complet, une histoire de Notre-Seigneur, « formée des quatre évangiles et des extraits des Pères et composée pour l'éducation chrétienne et la joie des fidèles. » Ludolphe divise en quatre parties la vie du Christ. La vie privée, la vie publique, la vie souffrante, la vie glorieuse; il y fait preuve d'une érudition considérable pour son temps et connaît très bien, non seulement le Nouveau Testament, mais l'Ancien qu'il cite fréquemment; il utilise même les livres apocryphes là où le récit authentique fait défaut, les Pères, les auteurs profanes. C'est donc une sorte de *Somme évangélique* qu'il a voulu faire et qu'il a faite en vérité, comme saint Thomas avait fait au siècle précédent la *Somme théologique*, pour réunir ce que l'Écriture et la tradition ont dit sur les faits et les discours du Sauveur.

Son but est avant tout de porter à la piété, l'étude est surtout destinée à servir d'aliment à l'oraison comme l'oraison doit servir d'assaisonnement à l'étude; aussi, chaque chapitre finit par une prière qui en est comme la fleur qu'on doit emporter. Il insiste sur le dogme, la morale, les vertus à pratiquer, surtout dans l'état religieux : « Il est bien probable que Notre-Dame n'avait rien en double, rien de superflu, rien qui respirât le luxe. » C. XIII. Il s'arrête volontiers pour parler des maux de l'Église à son époque. Il dit dans son prologue qu'il raconte les faits « comme ils sont arrivés ou comme on *peut croire pieusement* qu'ils se sont passés. » Il n'écrit donc pas une histoire comme nous la concevons aujourd'hui, mais il propose de très riches sujets de méditation.

Jusque-là rien de semblable n'avait été fait, les

Méditations du pseudo-Bonaventure ne sont qu'une ébauche auprès de la *Vita Christi*, qui résume les considérations faites précédemment sur la vie du Christ par saint Bernard et tant d'autres. Aussi le livre eut un immense succès et fut très lu au XV^e^ et au XVI^e^ siècles; imprimé à Cologne dès 1474, il fut souvent réimprimé ensuite, traduit en français par Lemenand, en 1521, avec ce titre caractéristique : *Le grand vita Christi*, etc.

Ludolphe est mort probablement à Mayence, le 13 avril 1378, âgé de quatre-vingts ans environ dont soixante au moins de vie religieuse; il eût pu être honoré d'un culte si, comme le dit Benoît XIV, « l'ordre cartusien s'appliquait moins à procurer les honneurs de la canonisation que les mérites de la sainteté à un grand nombre de ses membres. » *De beatif. et can.*, I, XIII, 17.

D. Florent Broquin, *La grande vie de Jésus-Christ*, par Ludolphe le Chartreux, trad. intégrale, 7 vol., in-12, Paris, 1870-1872; Comtesse Costa de Beauregard, trad. abrégée, avec introduction par Mgr Mermillod, 2 vol., in-12, 1848.

A. MOLIEN.

LUGO (**Jean de**) naquit à Madrid, le 25 novembre 1583, de parents nobles; à trois ans, il lisait couramment; à quatorze ans, il défendait publiquement des thèses de logique; pour obéir à son père, il fit son droit; puis, il suivit dans la Compagnie de Jésus son frère François. Il y fut ordonné prêtre et, ses études terminées, il enseigna la philosophie et la théologie pendant cinq ans en Espagne. Appelé à Rome en 1621, il occupa la chaire de théologie au Collège romain pendant vingt ans. Son enseignement eut un tel éclat que les copies de ses cours étaient recherchées, connues et répandues même dans les pays étrangers. Il exposait avec clarté les différentes opinions, choisissait parmi elles avec un rare bonheur et, perfectionnant encore la doctrine qu'il avait choisie, il y mettait sa marque personnelle. Il présenta au pape Urbain VIII son excellent ouvrage *De justitia et jure*, à la rédaction duquel l'avaient préparé ses études de droit. La sagesse et la science du juriste et du théologien plurent au souverain pontife : il le créa cardinal le 14 décembre 1643, sans avis préalable et au moment où on s'y attendait le moins. Le père prenait son modeste repas en communauté, quand un cardinal vint lui apprendre la nouvelle et l'emmena en voiture aux pieds du pape. Cette voiture, le nouveau cardinal l'appela, depuis, le corbillard qui le conduisait au sépulcre : stupéfait, peiné de devoir quitter son enseignement et ses élèves, nullement ébloui par la gloire humaine, il n'accepta que par obéissance la dignité qu'on lui imposait. Il garda son humilité et sa simplicité, reprit son travail acharné pour mener à terme la rédaction de ses ouvrages, et continua à faire tous les ans les exercices spirituels dans une maison de sa Compagnie; on le voyait fréquemment prolonger pendant une heure entière son action de grâces après la messe. Il mourut le 20 août 1660, âgé de soixante-dix-sept ans. Suivant son désir, on l'enterra près du tombeau de saint Ignace, afin que « là où était son trésor, là aussi reposât son cœur ». Il est, au dire de saint Alphonse de Liguori, « le plus grand savant en théologie scolastique et morale qui ait paru depuis saint Thomas d'Aquin ».

Ses ouvrages : 1. *Disputationes de justitia et jure*, déjà mentionnées; 2. *Disputationes theologicæ et morales de virtute fidei divinæ* (sur son analyse de l'acte de foi, voir S. Harent, art. *Foi*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VI, col. 482-488); 3. *Disputationes scholasticæ de Incarnatione dominica;* 4. *Disputationes scholasticæ et morales de sacramentis in genere, de venerabili Eucharistiæ sacramento et de sacrosancto Missæ sacrificio;* 5. *De virtute et sacramento Pœnitentiæ, item de Suffragiis et Indulgentiis*; 6. *Responsorum moralium libri sex.* Tous ces ouvrages, antérieurement parus, ont été réédités par Vivès, Paris 1868. Il y a des inédits.

Joseph MERTENS.

« LUMEN », cercle et revue d'enseignement catholique pour les femmes du monde, fondés sous l'impulsion du P. Peillaube, doyen de la Faculté de philosophie à l'Institut catholique de Paris. Le cercle compte présentement neuf années d'existence, et la revue, de cinq à six. Son programme peut se résumer ainsi : donner à une élite féminine, qui le demande, une haute culture doctrinale, puisée aux sources : l'Écriture sainte et la théologie. On étudie, au cercle, *dans le texte* les épîtres de saint Paul et la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin; et la revue publie les enseignements du cercle. Des points particuliers — mais toujours de premier intérêt — de philosophie chrétienne, de théologie dogmatique et morale, de liturgie, d'histoire de l'Église, de psychologie appliquée à l'éducation, de pédagogie, etc., sont également traités. — Les cercles de *Lumen* qui s'organisent çà et là en province, reliés entre eux et avec le cercle initial de Paris par la revue, sont appelés à en multiplier l'enseignement doctrinal pour le grand bien spirituel de la femme catholique et française.

Récemment et sous la direction du même P. Peillaube, s'est constitué le CERCLE THOMISTE FÉMININ, qui semble devoir se recruter de préférence chez les étudiantes ou les anciennes élèves de l'Institut catholique de Paris et autres grandes écoles. Les *Cahiers du Cercle thomiste* en sont l'organe. Les cours portent, dans l'ensemble, sur les mêmes matières que ceux de *Lumen :* philosophie chrétienne, Écriture sainte, théologie dogmatique, morale, ascétique et mystique, histoire de l'Église, liturgie.

J. BRICOUT.

LUMIÈRES IRRADIÉES. — Les Synoptiques disent que Jésus, ayant pris avec lui Pierre, Jacques et Jean son frère, les conduisit à l'écart sur une haute montagne. Là, il fut transfiguré devant eux : son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. Première grande transfiguration lumineuse. Dieu y avait préludé dans la personne de Moïse lorsque, descendant du Sinaï de son colloque avec l'Éternel, il apparut au peuple la face rayonnante, et il était obligé de se couvrir d'un voile pour permettre qu'on l'approchât. Si le visage d'Étienne, se défendant devant le Sanhédrin, parut comme celui d'un ange, c'est assurément par l'éclat qui en rayonnait. Nombre de saints ont été favorisés de ces clartés qui semblent annoncer la transfiguration future des corps glorifiés. Benoît XIV, dans son *Traité de la Canonisation des Bienheureux*, l. IV, pars I^a^, c. XXVI, dit que s'il voulait rapporter tout ce que les auteurs racontent des rayons, des lumières, des clartés qui ont resplendi miraculeusement sur la face des saints, « il n'en finirait pas ». Il cite saint Louis Bertrand, saint Ignace, saint François de Paule, saint Philippe de Néri, saint François de Sales. Le saint Curé d'Ars fut aperçu en chaire le visage transfiguré et encerclé d'une auréole. Voir art. LÉVITATION.

Existerait-il des effluves lumineux naturels ? — Après le chevalier Reichenbach, qui opérait en 1850, le D^r^ Narkiewiez-Iodko, en 1894, prétendit fixer sur une plaque photographique l'effluve humain dégagé par les mains et les pieds. La force se manifesterait selon les sujets par des rayons plus ou moins longs, plus ou moins serrés. Lorsque les deux mains posent sur la même plaque en face l'une de l'autre, on voit, assurait Iodko, les effluves se repousser, si les mains sont douées d'électricités de même nom, et s'attirer si les

électricités sont de noms contraires. Mais Iodko mettait le sujet en communication avec une source d'électricité: n'était-ce pas à celle-ci qu'était due l'impression des plaques?

Vers la même époque, le docteur Luys imaginait, après avoir plongé une plaque photographique dans le liquide révélateur, d'y appliquer la main ou le doigt, dans l'obscurité, pendant dix ou vingt minutes. Après fixage, on trouvait l'empreinte toujours entourée de superbes auréoles lumineuses, souvent d'une gloire de rayons. De son côté, le docteur Baraduc se faisait fort d'impressionner une plaque photographique sans contact, sans lumière solaire, sans électricité, sans objectif, par la lumière de vie, par la lumière de l'âme vitale. Y aurait-il donc une lumière vitale?

Bientôt M. Adrien Guébhard, professeur agrégé de physique à la Faculté de médecine de Paris, dont les recherches avaient été stimulées par le bruit de ces merveilleuses expériences, constatait que toute plaque plongée dans un bain révélateur de quelques millimètres de hauteur, et qu'on laissait plus de trois ou quatre minutes sans la remuer, en sort tachetée d' « une neige lumineuse » ou d'un cloisonnement réticulé ou de striures zébrées. Tout vient du bain qu'on a négligé d'agiter. Quant aux auréoles et aux effluves, il les reproduisait en apposant simplement sur la plaque un objet quelconque, doigt de gant bourré de grenaille, caoutchouc gonflé d'eau, boucles, anneaux, cylindres ou cônes de toutes dimensions: la différence d'état thermique provoque des courants. Plus tard, M. Guébhard croyait pouvoir affirmer que la chaleur agissait ici non comme force radiante, mais comme force motrice. En déterminant un courant régulier au-dessus de la plaque, au moyen soit de siphons, soit d'une petit pompe aspirante et foulante, on retrouvait les mêmes figures plus régulières encore. Ces expériences ont été reprises et confirmées par M. Guillaume de Fontenay.

Dans son livre *L'Extériorisation de la Sensibilité*, Albert de Rochas prétend avoir rencontré dans le service du Dr Luys, à la Charité, un sujet doué de la faculté de voir les irradiations émises par le corps humain : le côté droit lui apparaît, en général, avec une coloration bleue, le côté gauche avec une coloration rouge. Les pôles d'un aimant présenteraient d'ailleurs les mêmes phénomènes. — C'est une de ces nombreuses expériences sans lendemain admises par la crédulité inguérissable du colonel de Rochas. Du même ordre sont les fameux rayons N. que, vers 1903, tout le monde prétendait apercevoir rien qu'en courbant un bâton dans l'obscurité, et que, soudain, personne ne vit plus et que personne peut-être n'avait jamais vus.

On a prétendu aussi que les grands médiums émettaient des rayons lumineux : Douglas Home, Stainton Moses, Anna Burton, peut-être Eusapia Palladino. Ce sont de petites boules lumineuses flottant dans l'air, des lueurs phosphorescentes, des lumières très diffuses, comme des feux follets, des filaments blanchâtres ou de légères lumières vertes. Voir Charles Richet, *Traité de métapsychique*, 2e édit., p. 623-626. Rien en tout cela qui depasse la luminosité d'une substance phosphorescente, rien qui soit comparable à l'éclat intense et prolongé dont on a vu parfois s'irradier le visage des saints.

Lumières miraculeuses. — Éclat intense et prolongé, Benoît XIV exige ces deux qualités pour qu'une irradiation puisse être censée préternaturelle et miraculeuse. Il va jusqu'à accorder, fort généreusement d'ailleurs, qu'en certains états naturels des flammes peuvent apparaître autour de la tête, des étincelles ou des lueurs jaillir du corps, mais sans y adhérer et plutôt comme émises par le bâton, les vêtements ou un objet porté. *Traité* cité, n. 21. « Le miracle, dit le même pontife, c'est, par exemple, ce qui se passa pour saint François de Sales, selon le récit de son neveu Charles Auguste. » « Au temps de Pâques, le saint évêque expliquait à son peuple les préceptes du Décalogue. Or, il arriva qu'après avoir parlé admirablement du premier précepte et tandis que, terminant son discours, il s'adressait à Dieu le Père, il fut longuement vu de tout le peuple le visage rayonnant de lumière et toute sa personne baignée d'une telle splendeur que, par l'excès même de l'éclat, à peine les yeux le distinguaient-ils encore. »

Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. IV, pars Ia, c. XXVI, n. 30; Albert Farges, *Les phénomènes mystiques*, t. II, p. 284-294; Lucien Roure, *Le Merveilleux spirite*, Paris, 1922, p. 98-100, 133-146, 177-179.

Lucien ROURE.

LUMINAIRE D'ÉGLISE. — I. Notes historiques. II. Règles liturgiques. III. Symbolisme. Nous étudions dans cet article le luminaire d'église en général et en particulier ce qui concerne la lampe du sanctuaire. Pour le cierge, nous renvoyons à ce mot.

I. NOTES HISTORIQUES. — Des lampes brûlaient au temple de Jérusalem dans la partie de l'édifice appelée Saint, devant le Saint des saints. Le célèbre chandelier d'or à sept branches, que Titus devait remporter en trophée, portait à ses extrémités non pas des cierges, mais sept lampes que l'on remplissait d'huile. Ces lampes avaient évidemment un caractère religieux.

On lit au livre des Actes, dans l'épisode de Troas : « Il y avait beaucoup de lampes dans la salle haute où nous étions rassemblés. » Ces lampes ne sont là que pour éclairer la salle. On en peut dire autant, en général, des nombreuses lampes des catacombes : elles servent à éclairer le souterrain; le sentiment chrétien s'y traduit par la décoration : Bon Pasteur, figures des apôtres, monogramme du Christ, croix.

Le luminaire des premières basiliques chrétiennes garde, lui aussi, son but naturel d'éclairer l'édifice; mais on y voit apparaître des lampes qui sont destinées avant tout à un office religieux : elles doivent brûler devant un tombeau illustre, donner plus d'éclat à une solennité. Ce luminaire est souvent des plus riches. Pour la basilique de Saint-Pierre, Constantin offre deux métrètes d'argent, récipients de plusieurs hectolitres qui conserveront la provision d'huile; un lustre d'or, en forme de couronne, en face de la confession; quatre chandeliers dorés avec des reliefs d'argent représentant les apôtres; trente-deux lampes d'argent qui éclairent la nef. Dans la basilique constantinienne de Saint-Laurent hors les murs, deux lampes d'argent brûlaient devant une représentation du martyre du saint. *Liber Pontificalis*, notice de Sylvestre.

L'usage des lampes, à titre d'honneur rendu aux saints, se généralisa. Bien plus tard, la lampe allumée deviendra un des signes de la présence du Saint-Sacrement.

II. RÈGLES LITURGIQUES. — 1. *Du luminaire en général.* — Le *Cérémonial des Évêques*, I, XII, prescrit que des lampes, en nombre impair, brillent dans les églises, à l'autel majeur, à l'autel du Saint-Sacrement, devant la *confession* des martyrs.

2. *De la lampe du sanctuaire.* — Le *Cérémonial des Évêques* prescrit la présence de cinq lampes devant le tabernacle, qu'on allumerait toutes pendant les offices et dont trois au moins brilleraient tout le jour. En pratique dans la plupart des églises, on se contente d'une lampe, et le code sanctionne cet usage. Can. 1271.

Le même canon demande que cette lampe soit nourrie d'huile d'olives ou de cire d'abeilles; il prévoit cependant qu'on pourra manquer de l'une et de l'autre; en ce cas, il est laissé à la prudence de l'Ordinaire de permettre l'usage d'autres huiles, le code recommande toutefois que ce soient des huiles végétales. Il convient donc de s'en remettre sur ce point aux règlements diocésains.

3. *De l'emploi de la lumière électrique.* — Pour l'éclairage de l'église et du sanctuaire, la lumière électrique est permise. La Congrégation des Rites recommande seulement aux évêques « que soit gardée en tout la gravité qu'exigent la sainteté du lieu et la dignité de la liturgie sacrée ». 24 juin 1914.

La lumière électrique est permise pour éclairer l'autel. Mais les lampes ne doivent être placées ni sur l'autel, ni à l'intérieur du *ciborium* où l'on expose le Saint-Sacrement. Pour les saluts, les lampes électriques ne doivent ni remplacer les cierges prescrits, ni leur être ajoutées. La Congrégation des Rites a insisté à plusieurs reprises, et notamment dans ce même décret du 24 juin 1914, sur la nécessité d'observer ces prescriptions. Et vraiment il est insupportable de voir jusqu'où vont les abus : à certains tabernacles, qui gardent la sainte réserve, on applique les lampes pour éclairer l'autel!

Il avait été permis durant la guerre de remplacer, devant le tabernacle, la lampe à huile par une veilleuse électrique. Cette tolérance, étant conditionnée par les circonstances, a dû cesser avec elles. La règle concernant la lampe du sanctuaire est d'ailleurs maintenant celle que formule le code, et le code, nous l'avons vu, prescrit la lampe à huile.

III. Symbolisme. — Nous avons déjà noté le symbolisme du cierge. Voir ce mot. Sans raffiner sur le symbolisme des lampes, on peut dire d'une manière générale que leur clarté invite à penser à la lumière spirituelle.

Des lampes qui brillent devant la confession des martyrs, on dira qu'elles sont un symbole d'immortalité.

Quant à la lampe de sanctuaire, nous y verrions volontiers un double symbolisme aisément accessible aux fidèles. Une lampe, partout où on l'aperçoit, indique une présence humaine : si on laisse une lampe dans l'église, c'est qu'il y a *quelqu'un*. Devant Celui qui habite ainsi parmi nous, la piété chrétienne voudrait demeurer en veille perpétuelle; elle offre du moins cette lampe, cette veilleuse qui ne s'éteint pas, comme un gage de sa fidélité.

Pierre Paris.

1. LUTHER ET LE LUTHÉRANISME.

— I. Les origines et l'éducation du Luther. II. Luther moine augustin. III. De 1515 à 1520, Luther hérétique et schismatique. Rupture avec Rome. IV. Luther et la morale chrétienne. Sa doctrine sur le mariage. V. Les amis, les imitateurs et les disciples de Luther. Extension du luthéranisme, devenu le protestantisme, en Allemagne et dans les pays voisins. VI. Les dernières années de Luther. Sa mort.

I. Les origines et l'éducation de Luther. — Martin Luther naquit à Eisleben (Saxe), le 10 novembre 1483. Ses parents, Hans Luther et Marguerite Ziegler, qui eurent plusieurs enfants, avaient dû, poussés par la misère, quitter Mœhra en Thuringe pour venir s'installer à Eisleben. Les premières années de Luther furent très dures. Son père et sa mère étaient d'un tempérament colérique dont il eut à souffrir cruellement. Il fut souvent battu; un jour, raconte-t-il lui-même, sa mère le fouetta jusqu'au sang, pour une misérable noix. Il fut ainsi élevé dans un esprit de crainte, dont il se ressentit toute sa vie. A quatorze ans, il vint comme pupille à Magdebourg, à l'école des franciscains. Il subvenait alors à ses dépenses en se faisant chanteur ambulant. L'année suivante (1498), il quitta Magdebourg pour l'école latine d'Eisenach, où il eut comme maître le célèbre Trébonius. Là encore, il continua pendant un an à manger son pain avec ses larmes, toujours chantant dans la rue pour apitoyer les passants. L'année 1499 lui apporta quelque douceur; il fut hébergé par la famille des Cotta qui, généreusement, l'encouragea dans le culte simultané de l'étude et de la musique. Mais cette joie fut brève. Pour achever sa formation, le jeune étudiant devait suivre les cours de quelque Université. En 1500-1501, il entrait à celle d'Erfurt, pour y étudier la philosophie et le droit, sur le désir de son père, qui voulait en faire un juriste. Martin Luther fit de grands progrès dans les langues classiques : Cicéron, Virgile, Tite-Live, Plaute étaient ses auteurs favoris. Les discussions dialectiques le passionnaient. Il en garda, dit un de ses biographes, un penchant à la dispute et à la chicane, pendant toute sa vie. En 1502, il fut reçu bachelier, en 1503, maître ès arts; et songea dès lors à remplir le désir de son père. Il avait à peine vingt ans. Sa première liaison avec les humanistes Jean Lang et Crotus Rubianus date de cette époque. Il se fit d'abord remarquer comme philosophe et comme musicien. Mais la vivacité de son intelligence n'atténuait guère les défauts de son tempérament. Il manifestait des inégalités de caractère assez étranges. Après des accès de bonne humeur et de joie, il tombait dans la tristesse sombre et les scrupules religieux, qui le tourmentaient douloureusement. La pensée de la mort l'effrayait. A la suite d'un duel où l'un de ses amis fut tué, il ressentit une profonde mélancolie, qu'aggrava encore un orage terrible où sa vie fut menacée. « Lorsque je me vis tout proche d'une mort qui semblait se hâter, écrivit-il plus tard, je prononçai sous l'empire de l'effroi un vœu contraint et forcé. » Une dernière fois, il réunit ses amis, et au milieu d'un souper joyeux, qu'accompagnaient la musique et les chants, il leur annonça son intention d'entrer au couvent des augustins. Aucune objection, aucune prière ne put entraver son dessein. Le 17 juillet 1505, son sacrifice était accompli.

II. Luther, moine augustin. — La détermination de Luther avait déconcerté son père, qui lui en fit à plusieurs reprises, de vifs reproches. « Contrairement au quatrième commandement, lui écrivait-il en 1507, vous nous avez abandonnés dans notre vieillesse, votre bonne mère et moi, et cependant, nous pouvions nous attendre à recevoir de vous consolation et secours, après tous les sacrifices que j'avais faits pour votre instruction. » Légitimes ou non, ces reproches ne pouvaient qu'engendrer des remords ou tout au moins des regrets irraisonnés dans l'âme impressionnable du jeune moine. Lui-même a expliqué son entrée subite au couvent par l'état de sa conscience. « Si je suis entré au couvent, si j'ai renoncé au monde, a-t-il dit, c'est que je désespérais de moi-même. »

La vie religieuse était loin d'être parfaite à Wittemberg. En mars 1517, Luther devait lui-même envoyer de Wittemberg à Erfurt, le jeune Gabriel Swilling pour y apprendre à connaître exactement la règle des augustins. Toutefois, les principaux exercices de la vie monacale y étaient suivis. Et Luther insiste surtout sur l'obéissance. « Dieu, disait-il en 1513, ne regarde pas les sacrifice mais l'obéissance; il ne regarde pas nos grandes actions, mais il désire seulement l'obéissance. » Si nous l'en croyons, c'est une pratique qu'il a scrupuleusement observée. Pour rien au monde, il n'aurait rien fait sans l'autorisation de son prieur, ce « bon vieillard » comme il l'appelle, maître des novices. Les autres vœux furent pareillement respectés et l'on ne voit pas que Luther ait, pendant quelques

années, trouvé trop lourd le vœu de chasteté. S'il se plaint, beaucoup plus tard, des devoirs de la vie monacale, c'est à cause des mortifications qui lui étaient imposées, veilles nocturnes, jeûne, etc. Et sur ce point sa mémoire semble avoir considérablement exagéré les choses. Du moins, en 1507, il déclarait que son existence « était exquisement calme et divine ». Ce fut cette même année qu'il reçut la prêtrise. Son voyage de Rome, en 1511, malgré les spectacles peu édifiants dont il put être témoin, ne paraît pas avoir altéré sa foi ni sa piété. En 1514, il recommandait encore la vie religieuse à Usingen.

Mais l'amour des études lui fit bientôt négliger ses exercices de piété. Et ce fut là peut-être l'origine de tous ses maux. Staupitz, son confesseur à Erfurt (avant 1508), l'avait dispensé de certains offices monacaux pour qu'il pût se livrer à la philosophie. Le 17 mars 1509, Luther écrivait à son ami Jean Braun, vicaire à Eisenach : « Si tu désires connaître mon état, je me trouve très bien par la grâce de Dieu, mais je rêve de quitter l'étude de la philosophie pour celle de la théologie, qui scrute le noyau de la noix, la moelle du froment et la moelle des os. » Son vœu fut comblé et au delà. Pendant l'automne 1516, il écrivait à Lang, prieur à Erfurt : « J'aurais presque besoin de deux secrétaires; tout le jour durant, je ne suis guère occupé qu'à écrire des lettres; aussi je me demande si je n'y répète pas toujours les mêmes choses. (En outre), je suis prédicateur du couvent et au réfectoire; chaque jour, on m'appelle à la paroisse pour y prêcher; je suis régent des études, vicaire du district et par là même onze fois prieur (onze couvents à diriger). Je suis questeur des poissons à Leitzkau; mandataire à Torgau dans le procès pour l'église paroissiale de Herzberg; à l'Université, lecteur sur saint Paul, colecteur sur le psautier. Il me reste rarement le temps de réciter mes heures et de célébrer (la messe). A cela s'ajoutent mes tentations du côté de la chair, du monde et du démon. »

La négligence des exercices de piété était, aux yeux de Luther lui-même qui en a fait la remarque, un danger pour la foi et pour la vie monacale. « Les tentations de la chair... et du démon » n'en devenaient que plus redoutables. Ces tentations furent pour lui une énigme jusqu'au jour où il crut découvrir dans saint Paul une explication qui le dispensait de la lutte. Nous avons vu tout à l'heure qu'en 1516, il était « lecteur de saint Paul ». Or, dès 1515, il crut voir dans l'épître aux Romains, I, 17 : *Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem*, la preuve de *la justification par la foi, sans les œuvres*. « Par l'illumination de l'Esprit-Saint, il arriva, écrit-il, à la joyeuse pensée que dans ce passage il n'est pas question de la justice qui punit, mais de la justice passive par laquelle un Dieu miséricordieux nous justifie par la foi... Dès lors, ajoute-t-il, toute l'Écriture, et même le ciel me fut ouvert... Et je crus entrer *à portes ouvertes dans le Paradis*... C'est ainsi que ce passage de saint Paul fut vraiment pour moi la porte du ciel. »

Ce que Luther ne dit pas ici, mais qu'il dira plus tard, c'est qu'avec saint Paul, il étudiait saint Augustin et saint Bernard, surtout saint Bernard, et son traité *De Gratia et libero arbitrio*, qui fut pour lui une pierre d'achoppement. Plus tard, il dira encore qu'il a eu pour maître Jean de Wesel : « Johannes Wesalia a gouverné par ses écrits la haute école d'Erfurt et c'est après avoir étudié ses livres que j'ai moi-même enseigné. » Or, qu'enseignait Jean de Wesel? Professeur autorisé de la sainte Écriture, il combat la doctrine des indulgences, rejette le culte des saints, le purgatoire, les sacrements de pénitence, d'eucharistie et d'extrême-onction. « L'huile consacrée, dit-il, n'est pas meilleure que celle que l'on mange à la cuisine. » Il déclare hautement que le corps de Jésus-Christ peut être présent dans l'hostie sans la transsubstantiation; que la *sainte Écriture est la source infaillible et unique de la foi*, et ne peut être expliquée que par elle-même; que la *foi seule justifie*, et que seuls les prédestinés auront part à la félicité du ciel. Dans ses écrits comme dans ses sermons, il se livre à de grossières sorties. « Je méprise le pape, l'Église et le concile... Le pape n'est qu'un singe vêtu de pourpre. » « Les prêtres, qui servent leur ventre en dévorant le bien des veuves... ne sont que des animaux malfaisants. » Prêchant un jour sur le carême, il dit qu'à son avis « saint Pierre ne l'a institué que pour écouler plus facilement ses poissons... Si cela te fait plaisir, tu peux manger un bon chapon le vendredi saint. » Pour bien comprendre le Luther de la Réforme, il ne faudra pas oublier que le prieur de Wittemberg s'était mis à l'école de Jean de Wesel, qui relevait lui-même de Wiclef et de Jean Hus.

III. De 1515 a 1520, Luther hérétique et schismatique. Rupture avec Rome. — La doctrine de la justification *par la foi, sans les œuvres*, qui est le principe fondamental du luthéranisme et qui fut décorée par Luther lui-même du nom d'évangile, date, nous l'avons vu, de 1515. Elle trouva bientôt son complet développement dans la négation du libre arbitre. L'homme, affirmait le novateur dans une thèse du mois d'août 1517, est devenu, depuis la chute originelle, comme un mauvais arbre; il ne peut plus vouloir que le mal. Deux mois plus tard, Luther faisait publiquement la démarche qui fut sa déclaration de guerre à l'Église.

Le Saint-Siège, pour couvrir les dépenses de reconstruction de Saint-Pierre de Rome, avait, suivant une coutume déjà ancienne, offert aux fidèles de toute la chrétienté une indulgence, en échange de dons volontaires à la basilique. C'est ce que les ennemis de la papauté appelèrent la vente des indulgences. Luther, en bon disciple de Jean Wesel, en fut scandalisé, et à l'occasion des prédications du jubilé, données dans le voisinage par le dominicain Jean Tetzel, il fit afficher, la veille de la Toussaint de l'année 1517, aux portes de l'église de Wittemberg, quatre-vingt-quinze thèses, dont voici la substance : le pape ne peut remettre d'autres peines que celles qu'il a infligées par lui-même ou en vertu des canons (th. 5); l'indulgence pontificale n'est qu'une déclaration de la miséricorde divine (6); les indulgences ne sont pas applicables aux âmes du purgatoire (8-29); la vraie contrition, même sans lettres d'indulgence, vaut à tout chrétien la rémission de la coulpe et de la peine (36); de même tout vrai chrétien, vivant ou défunt, participe, sans le secours des indulgences, à tous les biens du Christ et de l'Église (37); le trésor où l'Église puise ses indulgences n'est pas celui des mérites du Christ ou des saints, car ceux-ci opèrent toujours la grâce, même sans l'intervention du pape (58). Cependant Luther faisait remarquer (th. 38) que l'indulgence papale, en tant que signe de la miséricorde divine, n'était pas à dédaigner. Mais, tout compte fait, l'indulgence, sans disparaître entièrement des thèses de Luther, se trouvait, en réalité, à peu près détruite

Les thèses eurent un grand retentissement. Aucune dispute orale ne s'ensuivit, quoiqu'on eût proposé tout d'abord ce moyen pour accorder les esprits; mais les controverses par écrit furent ardentes. Un moine romain, le dominicain Silvestre Priérias, composa un dialogue contre les propositions de Luther : *Dialogus in præsumptuosas Martini Luther conclusiones de potestate papæ*. Tetzel soutint deux séries de thèses devant l'Université de Francfort-sur-l'Oder, pour y obtenir ses grades théologiques : dans l'une d'elles, il exposait la doctrine de l'Église sur les

indulgences; dans l'autre (1518), il traitait du pouvoir papal et de l'hérésie, et réservait le droit de décider en matière de foi au magistère infaillible du souverain pontife. A Ingolstadt, le professeur Eck écrivit des remarques, *Obelisci*, sur les thèses de Luther. Enfin, à Cologne, le dominicain Hochstraten s'éleva contre les assertions du novateur. Devant ces contradictions, Luther, loin de garder le silence, répliqua au professeur Eck par les *Asterisci* et publia les *Resolutiones* pour expliquer et prouver ses propres thèses. Il envoya ce dernier écrit à la cour de Rome.

Rome avait fini par s'émouvoir de la querelle, et le moine augustin fut invité à se rendre personnellement dans la Ville éternelle. L'intervention de son souverain, le prince de Saxe, Frédéric le Sage, l'en fit dispenser; il n'eut qu'à comparaître devant le cardinal Cajétan (Thomas de Vio) à la diète d'Augsbourg, pendant l'automne de 1518.

Il devait rétracter spécialement la 58e thèse et ce qu'il avançait dans la 7e résolution, que la justification ne vient pas du sacrement, mais de la foi qui lui donne sa valeur : *non sacramentum sed fides sacramenti justificat.* Il s'y refusa, déclarant que cette thèse n'avait rien de contraire aux décrétales et aux bulles des papes. Il promit toutefois de se taire, si ses ennemis acceptaient la même consigne. Puis, comme à Rome son adversaire Priérias avait été mis au nombre de ses juges, Luther, sur le point de quitter la diète, rédigea un appel au pape mieux informé : *a Leone male informato ad Leonem melius informandum.* Une semaine plus tard, convaincu que l'excommunication serait bientôt fulminée contre lui, il en appelait du pape à un concile œcuménique.

La précaution était prématurée. Luther faisait toujours valoir que l'Église ne s'était pas encore prononcée par une décision doctrinale sur le fond de la question. Léon X lui enleva ce subterfuge en publiant une bulle sur les indulgences. Puis, il députa en Saxe son camérier, Charles de Miltitz, avec mission de remettre au prince électeur la rose d'or, et de le décider à intervenir activement. Luther aussitôt promit de nouveau le silence, si ses adversaires observaient la même règle. Il alla jusqu'à s'engager à exprimer dans un écrit public son regret du passé et à exhorter le peuple au respect et à la déférence dus au Saint-Siège.

Les esprits étaient trop surexcités pour que la dispute ne reprît pas feu. A la diète d'Augsbourg, on avait déjà projeté une discussion publique entre Eck et Carlostadt de Wittemberg. Elle eut lieu à Leipzig, pendant l'été de 1519, et les thèses soutenues par Eck décidèrent Luther à rentrer en lice. Le point capital du désaccord portait sur la primauté romaine (thèse 13). Luther en contestait l'institution divine et, se référant aux événements du concile de Constance, il rejeta également l'infaillibilité des conciles généraux. Par-dessus tout, il défendit énergiquement le principe générateur du protestantisme, que la vérité religieuse ne doit se prouver que par l'Écriture sainte : la tradition représentée par l'Église ne comptait pour rien.

Ainsi affrontés, les deux partis ne pouvaient s'entendre. La lutte ne fit que s'étendre. A la suite de la dispute de Leipzig, Jérôme Emser d'Ulm prit parti contre Luther, les Facultés de théologie (Cologne et Louvain) censurèrent les écrits du novateur, et Léon X, par la bulle *Exsurge Domine*, lancée au printemps 1520, anathématisa quarante et une de ses propositions; Luther lui-même, s'il se ne rétractait pas dans soixante jours, devait être excommunié. Vers le même temps, Luther gagnait des amis : les uns attendaient sincèrement de lui la réforme de l'Église; d'autres, comme les humanistes, épousaient sa querelle par aversion pour la scolastique, qu'il malmenait vivement, ou simplement par haine pour Rome. De ces derniers étaient Ulric de Hutten, qui publia divers pamphlets, entre autres le *Vadiscus* ou la « triple unité romaine », et remplit l'Allemagne de ses libelles incendiaires.

Luther, cependant, déployait, à écrire, une activité fiévreuse. C'est probablement pour répondre au désir de ses nombreux amis de la noblesse qu'il composa, en été 1520, un manifeste « à la noblesse chrétienne de l'Allemagne sur la régénération de l'État chrétien ». Il y critiquait vivement les vices qui infestaient l'Église et l'État, et en proposait les remèdes On y trouve déjà exprimées l'idée d'un sacerdoce commun à tous les fidèles, la négation de la transsubstantiation, la demande d'abolition du célibat ecclésiastique. Bientôt après, dans son *De captivitate babylonica*, il nie le caractère de sacrifice de la messe, ne conserve des sacrements que le baptême, l'eucharistie et une partie de la pénitence, et réclame pour tous la communion sous les deux espèces. Il s'écartait ainsi de plus en plus de l'orthodoxie et s'acheminait d'un pas rapide et continu dans la voie de la révolte. Par égard pour Miltitz, qui l'en pressait, il envoya pourtant encore une lettre à Léon X, affirmant qu'il n'attaquait en rien la personne du pape, mais disant aussi que toute rétractation lui était impossible. En même temps, il exposait au souverain pontife l'ensemble de sa doctrine dans le troisième de ses grands ouvrages sur la réforme, le *De libertate christiana.* Sur la pente où il se trouvait, Luther pouvait difficilement s'arrêter. Quand le jugement du pape eut été publié en Allemagne, il répondit à la sentence qui le condamnait par le pamphlet *Contre la bulle de l'Antechrist;* et, comme on brûlait en divers endroits ses ouvrages frappés par le souverain pontife, il fit, de son côté, un autodafé de la bulle de Léon X et de tous les ouvrages de droit canonique. Sa rupture avec l'Église romaine était accomplie.

IV. Luther et la morale chrétienne. Sa doctrine sur le mariage. — Lorsqu'il eut découvert que, d'après saint Paul, le salut de l'homme provenait *de la foi* au Christ, et *non des œuvres;* Luther ne vit peut-être pas jusqu'où cette doctrine pouvait l'entraîner. Il estimait, avec ses contemporains qui prêchaient la réforme dans l'Église, que l'homme devait prier et observer la morale chrétienne, quoiqu'il en coutât à la nature. Mais en niant le libre arbitre, il fut amené à prétendre que les actes humains sont chose indifférente. Que l'homme pèche, cela importe peu, pourvu qu'il ait la foi. « Il faut même pécher tant que nous vivons, écrira-t-il à Mélanchton le 1er août 1521, afin que s'applique mieux en nous la justice du Christ. Il nous suffit de reconnaître l'Agneau qui enlève nos péchés : de Celui-là le péché ne pourra nous séparer, même si nous faisions mille fornications et mille meurtres par jour. Penses-tu que le prix de la Rédemption accomplie par cet Agneau pour nos péchés soit si petit? » La conclusion d'une telle théorie était facile à tirer : *Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius crede et gaude in Christo qui victor est peccati, mortis et mundi* : « Sois pécheur, et pèche fortement, mais crois plus fortement encore, et réjouis-toi dans le Christ qui est vainqueur du péché, de la mort et du monde. »

De la théorie à la pratique, il n'y avait qu'un pas. Luther allait le franchir. Jusqu'en 1520, on ne voit pas qu'il ait condamné les vœux monastiques. Mais, à partir de cette date, il se précipite dans les rangs des réformateurs qui réclamaient le mariage des moines et le mariage des prêtres. Il devint même leur chef. Et ceux-ci ne demandèrent qu'à se placer sous l'égide de son nom. Dès 1519, il est question des *luthériens.* Luther donna raison à toutes leurs convoitises. La

concupiscence de la chair devint à ses yeux la maîtresse de l'homme, une maîtresse à laquelle il fallait obéir. « De même qu'il n'est pas en mon pouvoir de ne pas être homme, disait-il en chaire en 1522, ainsi il ne dépend pas de moi de vivres ans femme... Aucun vœu de moine n'est valable devant Dieu..., prêtres, religieux et religieuses doivent abandonner leurs vœux quand ils se sentent capables de féconder et de multiplier les créatures de Dieu. » Un peu plus tard (2 juin 1525), Luther écrivait à l'archevêque de Mayence pour le pousser au mariage : « Il est terrible pour un homme d'arriver à l'heure de la mort sans avoir eu de femme. Si au moins il avait eu sérieusement l'intention de se marier! Que répondra-t-il quand Dieu lui dira : Si je t'avais donné un sexe, ce n'était pas pour que tu restes seul mais pour que tu aies une femme. Où est ta femme? »

A cette date (ou à peu près, 12 juin), Luther pouvait montrer la sienne. Lui et ses amis dépeuplaient les couvents de nonnes. Sur son conseil, un bourgeois de Torgau, Léonard Koppe, fit enlever, ou, comme il parle, « délivra », du couvent de Nimptsch, neuf religieuses, parmi lesquelles Catherine de Bora. L'expédition avait été exécutée le samedi saint de l'année 1523. Et quelques jours plus tard, Luther, dans son écrit : *Ursach und Anwort, dass Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen* (Raison et réponse pour montrer que les vierges peuvent de droit divin quitter leur cloître), félicitait « le bienheureux larron », qu'il comparait au Christ sortant du tombeau, d'avoir dépouillé le démon de ses biens. « Il nous en est arrivé neuf, écrit Amsdorf, plus tard évêque luthérien de Naumbourg, à un prêtre de ses amis. Elles sont belles et charmantes et toutes de la noblesse, parmi lesquelles je n'en trouve aucune de cinquante ans. Je te garde la plus vieille, mon cher frère, pour être ton épouse légitime. Mais si tu veux en avoir une plus jeune, alors tu auras le choix parmi les plus belles. » Et Eoban Hessus, comme pour renchérir, disait : *Nulla Phylis nonnis est nostris mammosior.* C'est au milieu de ces femmes (non pas toutefois sous le même toit) que Luther vécut pendant plusieurs années. Les bruits les plus fâcheux ne tardèrent pas à courir sur le « Réformateur », qui dut prendre le parti d'épouser Catherine de Bora (12 juin 1525) « afin de fermer la bouche aux bavards, qui le mettaient en mauvaise renommée à cause d'elle ». (Érasme crut à tort que Catherine avait accouché quinze jours après son mariage.) Le 20 juin, Luther écrivait à Link : « Le Seigneur, alors que je n'y pensais pas, m'a *subitement* lancé dans le mariage avec Catherine de Bora, cette ancienne religieuse. » Il ne manqua pas de se vanter du bon exemple qu'il donnait : « Voici, écrivait-il à quelque temps de là, *que j'ai attesté l'Évangile non seulement par la parole, mais par mes actes*, en prenant une nonne pour épouse, au mépris de mes ennemis qui triomphent et crient : Io! Io! Je ne voulais pas avoir l'air de reculer, quoique vieux et inhabile (il avait 42 ans), et je ferai, si je puis, bien d'autres choses pour les attrister et affirmer la parole divine. » Le 22 juillet 1525, il écrivait à Link, par manière de plaisanterie, ou plutôt par grossièreté : « Je suis mort au monde, et c'est Catherine qui est la litière où je repose » : *Ich bin an Kethen* (Catherine) *gebunden und gefangen, und liege auf der Bore, scilicet mortuus mundo.*

Mais quel cas Luther pouvait-il faire du mariage? Il l'avait rayé de la liste des sacrements. Le mariage, à ses yeux, était une union plus ou moins ferme de l'homme et de la femme, en vue de la procréation des enfants. L'adultère, le divorce et la bigamie pouvaient en altérer le caractère sacré.

Et d'abord l'adultère. Dans son *Sermon sur le mariage* et dans sa *Captivité de Babylone*, Luther ose dire : « Si une femme ne peut concevoir de son mari, qu'elle aille avec un autre et qu'elle engendre des enfants; et son mari les nourrira. Et que l'homme en fasse autant de son côté. » Dans une autre de ses prédications, il s'écrie : « On trouve de ces femmes obstinées et entêtées, qui, quand bien même leur mari devrait tomber dix fois dans l'incontinence, ne s'en préoccupent pas le moins du monde. Alors c'est le moment pour l'homme de dire : *Tu* ne veux pas; eh bien! une *autre* voudra. Madame ne veut pas, que la servante approche... Si même alors Madame persiste dans son refus, chasse-la; fais-toi donner une Esther et envoie Wasthi promener. » Adultère et divorce ou polygamie, voilà où le Réformateur menait ses ouailles. Aussi, dès 1528, un Nicolas Manuel pouvait-il écrire : « Avarice et paillardise, grands scandales, vices et polissonneries... L'adultère est maintenant si commun que personne n'a sa femme pour soi tout seul. »

L'adultère pouvait conduire les conjoints au divorce. Déjà dans son *De captivitate Babylonica* (1520), Luther proposait le cas suivant : « Si une femme s'est mariée à un homme et ne veut pas par hasard prouver l'impuissance de son mari par tous les témoignages et avec tout le fracas que le droit exige, et si elle désire toutefois avoir des enfants, ou ne peut garder la continence, *je lui conseillerais de demander le divorce à son mari* pour se marier à un autre... Mais si le mari refuse, *alors je lui conseillerais, avec le consentement de celui-ci* (qui n'est pas vraiment mari, mais simplement cohabitant), *d'avoir des relations* (*misceatur*) *avec un autre ou avec le frère de son mari*, par un mariage occulte, en sorte que les enfants soient attribués au père putatif... De plus, si le mari ne voulait pas consentir ni se séparer, avant de permettre à cette femme d'être tourmentée par les sens (*uri*) ou de commettre l'adultère, *je lui conseillerais de contracter mariage avec un autre et de s'enfuir dans un lieu inconnu et éloigné.* » Ce cas est bien compliqué; mais il n'y a pas là de divorce proprement dit, du moins dans la pensée de Luther, parce que l'impuissance du mari rendait le mariage nul. Luther éprouvait même une certaine répugnance pour le divorce. « On se demande, écrivait-il, s'il est permis de divorcer? *Pour moi, je déteste le divorce au point de lui préférer la bigamie*, mais je ne saurais définir s'il est permis ou non. » Pourtant, malgré cette répugnance, il admet le divorce en deux cas, d'abord lorsque « l'adultère est constaté par le pouvoir et l'enquête de l'autorité laïque », ensuite lorsque « l'une des parties se dérobe à l'autre et lui refuse ce qu'elle lui doit. » Ceci est signé des années 1520-1522

Si Luther préférait encore la bigamie au divorce en 1520, il est intéressant de savoir ce qu'il en pensait plus tard. Dès 1524, il adresse au chancelier Brück une lettre où nous lisons : « A l'homme qui a demandé une seconde femme sur le conseil de Karlstadt (ou Carlostadt), le prince peut répondre ainsi : *Il faut que le mari lui-même* DANS SA PROPRE CONSCIENCE *soit certain sans hésiter*, PAR LA PAROLE DE DIEU, *que cela lui est permis.* Il cherchera donc des hommes qui *par la parole de Dieu le mettent dans cette conviction*, que ce soit Karlstadt ou un autre, peu importe au prince... Pour moi, j'avoue que *je ne puis le défendre* si quelqu'un veut prendre plusieurs épouses, car *cela n'est pas contraire aux Écritures;* cependant je ne voudrais pas que cet exemple fût introduit chez les chrétiens, qui doivent parfois s'abstenir même de ce qui est permis, pour éviter le scandale et pour l'honnêteté de la vie que recommande partout saint Paul. » Luther entend, ainsi, que le bigame de désir se forme une conscience *d'après la parole de Dieu*, avant de se remarier; sa conscience une fois formée sur la légitimité de

la bigamie, il peut prendre une seconde femme. En 1526 et en 1527, il dit encore de la polygamie : « Aujourd'hui je ne pourrais la défendre, mais je ne veux pas la conseiller. » Mélanchton y allait plus hardiment, et déclarait à Henri VIII : « Le roi peut prendre en toute sûreté de conscience une seconde femme, sans abandonner la première, car il est certain que le droit divin n'interdit pas la polygamie : *polygamiam non esse prohibitam jure divino.* » Luther devait professer plus tard (1540) la même doctrine au sujet de la bigamie du prince Philippe de Hesse, mais avec une prudente réserve sur la publicité du second mariage. Dès 1526, le landgrave Philippe de Hesse-Cassel, le principal protecteur du luthéranisme, qui vivait depuis longtemps déjà dans le désordre, avait témoigné le désir de prendre une seconde femme. Le cas était grave. Le code criminel promulgué par Charles-Quint condamnait les bigames à la torture et à la peine capitale. Luther, consulté par le landgrave, répondit prudemment (28 novembre 1526) que « très certainement les patriarches avaient eu plusieurs femmes, mais que cela n'avait été permis qu'en raison de la nécessité... En sorte que, ajoutait-il, je ne sais quel conseil donner à Votre Grâce, et serais plutôt disposé à la détourner d'un pareil dessein, à moins qu'il n'y eût une nécessité urgente. » Bientôt la nécessité devint urgente, aux yeux du landgrave, qui vivait dans l'adultère. Il voulut consacrer par le mariage une liaison qu'il avait avec Marguerite de la Sale, demoiselle d'honneur de sa sœur Élisabeth. La mère de Marguerite y consentit, à condition que son frère Ernest de Miltiz, Christine, l'épouse légitime du landgrave, Luther, Mélanchton, Bucer, l'Électeur de Saxe et le duc Maurice assisteraient au mariage, au moins par procuration. Bucer donna son approbation sans hésiter et se chargea de remettre à Luther et à Mélanchton une « consultation » motivée, où le landgrave exposait son besoin de prendre une seconde femme. Luther et Mélanchton furent très perplexes; ils finirent cependant par permettre la bigamie à condition qu'elle demeurât « secrète ». « Si Votre Grâce, disaient-ils (10 décembre 1539), est entièrement résolue d'épouser une seconde femme, nous jugeons qu'Elle doit le faire secrètement, c'est-à-dire qu'il n'y ait que la personne qu'Elle épousera et peu d'autres personnes fidèles qui le sachent, en les obligeant au secret sous le sceau de la confession. » Le mariage fut célébré le 4 mars 1540, à Rotterbourg, par le prédicant Denys Mélander (qui avait lui-même trois femmes). Bucer et Mélanchton y assistaient. Le 5 avril, le landgrave écrit à Luther pour le remercier de la dispense qu'il lui avait accordée. Luther lui répond, le 10, en recommandant le secret. Mais, comme le secret fut bientôt éventé, Luther écrit au landgrave (juin 1540), qu'il faut nier le second mariage. Après tout, il n'y aurait pas là de mensonge. « Ce qui est un *oui* secret ne saurait être un *oui* public, sans cela les mots *secret* et *public* seraient synonymes, et il n'y aurait aucune différence entre eux, ce qui ne peut ni ne doit être. Donc le *oui* secret doit être un *non* public et demeurer tel. » Quelle casuistique! Mais Luther va plus loin et finit pas recommander franchement le mensonge. « Après tout, qu'adviendrait-il si quelqu'un, dans l'intérêt de l'Église chrétienne et du bien, faisait *un beau gros mensonge?* En ce cas, croyez-moi, la conscience pourrait être en repos. » Mais le mensonge et la bigamie du landgrave de Hesse, conseillés par Luther, ne laissèrent pas la conscience de Luther en repos. Comme le landgrave menaçait de rendre publique la dispense du Réformateur, celui-ci protesta en disant : « Je veux plutôt la nier publiquement, parce que ce n'est pas un *publicum consilium* et que ce conseil devient nul *per publicationem*... Si cela ne suffisait pas, je confesserais plutôt... que je me suis trompé et que j'étais fou. » Au fond, Luther reconnaissait que, par sa dispense, il avait violé la loi civile. Et ce sont les conséquences possibles de cette violation qui l'effrayaient, bien plus que la conscience d'avoir violé la loi chrétienne.

V. Les amis, les imitateurs et les disciples de Luther. Extension du luthéranisme, devenu le protestantisme, en Allemagne et dans les pays voisins. — Lorsque Luther entreprit la réforme dogmatique et morale dans l'Église, il trouva aisément un écho dans toute l'Allemagne. La réforme morale pour tous était urgente. Comme la plupart des évêchés et des abbayes étaient aux mains des familles princières, les désordres de la vie séculière s'étaient introduits dans la vie commune des clercs et des moines. En même temps que Luther, on voit surgir des réformateurs tels que Staupitz, Mélanchton, Amsdorf, Osiandre, Bucer, Münzer, Swingle, Pirkheimer, Musculus, Ziegler, Major, Bugenhagen, Carlostadt, etc., voire des humanistes comme Érasme de Rotterdam.

Mais Érasme s'aperçut vite que la doctrine luthérienne mènerait l'Église à la ruine, plutôt qu'elle ne contribuerait à la régénérer. Et un jour vint où l'humaniste prit nettement Luther à partie sur la question du libre arbitre. Il écrivit son *De libero arbitrio* (1524); et l'hérésiarque ayant répliqué par le *De servo arbitrio* (1525), Érasme en entreprit la réfutation : *Hyperaspistes diatribæ adversus Servum arbitrium Martini Luther* (1525-1526).

Luther, à la suite de la condamnation papale, avait été mis au ban de l'empire par Charles-Quint à la diète de Worms (1521). Mais le prince de Saxe, inquiet pour son théologien favori, lui avait donné asile dans les murs de la Wartbourg, près d'Eisenach, où il résida quelque temps sous le nom de Chevalier Georges. De cette « Patmos », comme il l'appelle, Luther continua à lancer ses écrits contre l'Église, le pape, et même l'Écriture sainte. C'est ainsi, par exemple, que, pour maintenir sa théorie de la justification par la foi seule, il rejette, comme « une épître de paille », l'épître de saint Jacques qui enseigne clairement la nécessité des bonnes œuvres. Son emprisonnement fut fatal à Wittemberg. Une révolution s'y accomplit, pendant son absence, sous la direction de Carlostadt. Une véritable fureur d'iconoclastes y sévit, au commencement de 1522.

A peine Luther libéré avait-il rétabli un peu l'ordre, que son attention fut attirée sur ce que l'on a appelé « la guerre des paysans ». Les paysans de la Haute-Souabe rédigèrent un programme de réformes religieuses et sociales d'après « le pur évangile ». Comme ils n'obtenaient rien, ils se révoltèrent. L'insurrection commença vers l'été de 1524 dans le Hegau et se propagea bientôt en Souabe et en Alsace, dans le Palatinat et les pays rhénans, en Franconie et en Thuringe, dans la Hesse, la Saxe et le Brunswick, vers le sud du Tyrol, à Salzbourg, en Styrie, Carinthie et Carniole. De toute l'Allemagne du sud, la Bavière seule fut préservée de cette calamité, grâce à l'énergie de son gouvernement. En peu de temps, les révoltés ruinèrent de fond en comble plus de mille châteaux et couvents. En vain Luther exhorta ces forcenés à la paix. Il fallut les réduire par les armes. Luther, irrité de voir sa prédication sans effet, adressa lui-même aux princes son écrit *Contre les bandes de paysans assassins et brigands*, où il les engageait à tuer les paysans « comme des chiens enragés ». Ainsi fut fait. Dès 1525, la révolte était presque partout comprimée et châtiée. En Thuringe, il fallut livrer bataille près de Frankenhausen et anéantir les troupes de Thomas Münzer de Mulhouse, passé à l'anabaptisme. Dans le pays de

Salzbourg seul, les troubles se prolongèrent jusqu'à l'été suivant (1526).

Les diètes convoquées à Spire (1526-1529) allaient-elles arrêter les progrès du luthéranisme? On y rappela d'abord que toute innovation dans la foi était interdite par l'empereur; mais on y reconnut aussi aux États, en attendant la convocation d'un concile général, le droit de régler la question religieuse selon leur conscience. Cette concession faite aux partisans de Luther fut aussitôt exploitée. Le prince électeur de Saxe introduisit partout la réforme, notamment en matière cultuelle, supprimant, par exemple, le canon de la messe. Mêmes procédés dans les duchés de Mecklembourg, de Brieg en Silésie, dans le margraviat de Brandebourg, dans la Frise orientale et en maintes villes impériales. La diète de Spire, pour s'opposer à ces entreprises, finit par décréter (1529) que la réforme ne serait plus établie nulle part jusqu'au concile et que, dans les régions où elle était déjà introduite, personne ne serait empêché de dire la messe ou de l'entendre. En résumé, elle ne demandait pas qu'on opprimât la foi nouvelle, mais qu'on respectât seulement l'ancienne. Ce fut pourtant contre cette décision que protestèrent les réformateurs, jusque-là nommés « évangéliques » ou « luthériens ». En raison de cette protestation, on les appela désormais « protestants ».

L'empereur Charles-Quint comptait sur la diète d'Augsbourg (1530) pour rappeler les protestants à l'unité catholique. Mais les princes dissidents se contentèrent de remettre au souverain le mémoire bien connu sous le nom de *Confession d'Augsbourg*, rédigé par Mélanchton. L'auteur du mémoire insistait beaucoup sur les points de discipline où les dissentiments étaient plus graves (art. 22-28). Mais, tout en atténuant le désaccord dogmatique entre catholiques et luthériens, il ne put dissimuler les points où l'entente devenait impossible. Aussi bien, de Cobourg où il séjournait, Luther surveillait la diète, et empêcha toute tentative sérieuse d'union. La diète se borna à prier les princes de réfléchir jusqu'au printemps sur les conséquences d'un schisme définitif. Les protestants ne cédèrent pas. Avant la fin de l'année, ils formèrent, pour six ans, la ligue de Smalkade, où entrèrent huit princes et onze villes.

Ces tentatives d'union n'empêchèrent pas les progrès de la réforme. En 1534, le duc Ulric arracha le Wurtemberg à l'Église. Les ducs Philippe et Barnim de Poméranie suivirent son exemple (automne 1534), imité encore, après eux, par le comte palatin de Deux-Ponts et le comte de Nassau, par Augsbourg, Francfort, Hambourg et d'autres villes. En 1539, le duc Henri ayant succédé sur le trône de Saxe à son frère Georges, le duché (Dresde) passa au protestantisme; en 1540, la marche de Brandebourg fut livrée à l'hérésie par le prince électeur Joachim II. D'autres princes, voire des évêques, suivirent cet exemple, notamment François de Waldeck, chef des diocèses de Munster, Minden et Osnabrück. Cologne menaçait aussi de faire défection; l'archevêque Hermann, comte de Wied, publia en 1543, malgré son clergé, un plan de réforme dressé par Bucer de Strasbourg et par Mélanchton. Des tentatives d'union, reprises à plusieurs fois, échouèrent tristement. La diète d'Augsbourg de 1555 allait consacrer l'existence légale du schisme. Il fut convenu que deux confessions religieuses, la religion catholique et la *Confession d'Augsbourg*, pourraient s'exercer librement dans l'empire. Le choix entre elles n'appartenait pas aux individus, mais seulement aux États immédiats de l'empire, princes, seigneurs, villes impériales, qui imposaient leur religion dans toute l'étendue de leur territoire. C'était proclamer le principe appliqué depuis le commencement de la réforme : *cujus regio, hujus religio;* tel prince, telle religion. Les sujets des princes devaient obéir à leur souverain en matière de religion. La scission était définitivement consommée en Allemagne. La mission que s'était donnée Charles-Quint de maintenir ou de rétablir l'unité religieuse, avait échoué. Abreuvé d'amertume, le vieil empereur abdiqua et alla finir ses jours à San Yuste près Valladolid.

On devine que la Réforme dut franchir les frontières de l'Allemagne. La Suisse, par exemple, détachée depuis peu de l'empire (1499), se séparait aussi de l'Église. Zurich est le lieu d'origine du schisme. Ulric Swingle, né à Wildhaus en 1484, devint curé de la cathédrale de Zurich en 1518. A la manière de Luther, il se mit à prêcher contre les indulgences, puis bientôt contre la messe, le sacerdoce, le purgatoire, les images, les cérémonies du culte. La cène, sous les deux espèces, devint, à ses yeux une simple commémoration de la passion du Christ; Luther qui admettait, sans la transsubstantiation, la présence du Christ dans l'eucharistie, était dépassé. L'autorité civile adopta les théories de Swingle et interdit sévèrement le culte catholique (1529). Les autres cantons suisses suivaient de près les événements de Zurich. Œcolampade introduisit la réforme à Bâle, où, dès 1529, le culte catholique fut pareillement aboli. En 1528, la puissante ville de Berne, le pays de Saint-Gall, le comté de Toggenbourg, la vallée du Rhin et le comté de Bienne, suivirent l'exemple de Zurich et de Bâle. En 1529, c'est le tour des cantons de Glaris, Schaffouse, Thurgovie, et d'une partie de celui de Soleure. De véritables cantons catholiques, il ne resta guère que les cantons primitifs, Uri, Schwitz, Unterwald, Lucerne, Zug, avec Fribourg et Soleure. Nous ne parlons pas de Genève, où Jean Calvin allait organiser une église chrétienne d'un nouveau type (voir Calvin).

La réforme gagna aussi la Prusse, la Livonie, la Courlande, la Pologne, la Hongrie et la Transylvanie Le grand maître de l'ordre teutonique, Albert de Brandebourg, transforma en 1525 le pays des bords de la Baltique, soumis à sa juridiction, en un duché de Prusse sous la suzeraineté de la Pologne. Il fit en même temps profession de la religion « évangélique », qui se répandit aussi dans le Samland et la Poméranie. En Livonie, le maître général Walter de Plettenberg favorisait la réforme, et lorsqu'en 1539 le margrave Guillaume de Brandebourg, frère du duc de Prusse, devint archevêque de Riga, c'en fut fini de l'ancienne religion. En Pologne, malgré le zèle déployé par le roi Sigismond Ier (1506-1548) pour le maintien du catholicisme dans son royaume, il se forma de bonne heure plusieurs communautés protestantes, en particulier à Dantzig, Elbing et Thorn. Même succès du luthéranisme en plusieurs villes de Hongrie, où devait aussi pénétrer plus tard le calvinisme. En Transylvanie les écrits de Luther pénétrèrent de bonne heure par l'intermédiaire de marchands d'Hermannstadt (1521); la réforme fit dans cette ville de si rapides progrès que, dès 1529, les catholiques en furent bannis. Bientôt les Saxons de Transylvanie adoptèrent tous la *Confession d'Augsbourg* (1545). Les Hongrois et la famille magyare des Sekler, établis dans le pays, imitèrent d'abord cet exemple, puis passèrent au calvinisme.

Suivons la réforme dans les pays scandinaves. En Danemark, les rois Christian II (1523-1523) et Frédéric Ier (1523-1533) favorisèrent le luthéranisme, d'abord dans les duchés de Schleswig et de Holstein, puis dans le reste de leur royaume. Dès 1527, l'assemblée d'Odensee sanctionna la tolérance du nouveau culte qui monta bientôt sur le trône avec Christian III. Les évêques furent mis en prison (1536) et contraints de renoncer à leur dignité. Bugenhagen fut

appelé de Wittemberg pour organiser la jeune église. Les catholiques se virent bientôt privés de tous leurs droits politiques, et l'entrée du territoire danois fut interdite, sous peine de mort, à tous les prêtres catholiques.

La Norvège et l'Islande étaient unies à la couronne de Danemark et furent poussées, comme ce pays, vers la réforme par Christian III. En Islande, le luthéranisme devint dominant en 1550, après le supplice de Jean Aresen II, le vaillant évêque de Holum.

En Suède, les frères Olaf et Laurent Peterson s'agitèrent, dès 1519, en faveur de la réforme. Le roi de Danemark, qui opprimait ce pays, fut dépossédé par Gustave Wasa, en 1521. Ce nouveau monarque embrassa le luthéranisme, auquel il parvint à assujettir son peuple au bout de six années de ruses et de violences (1530). De ses deux fils, l'un, Eric XIV (1560-1568), voulut introduire le calvinisme dans ses états, et cette tentative lui coûta la couronne; l'autre, Jean III (1568-1592), s'efforça, mais sans y réussir pleinement, de ramener son royaume à l'Église catholique. Son fils, Sigismond III, qui fut en même temps roi de Pologne, fut le dernier roi catholique de Suède. Il dut céder le pouvoir à son oncle protestant. L'avènement de ce prince sous le nom de Charles IX, en 1604, fit évanouir l'espérance qu'on avait conçue de voir l'Église revivre dans ce royaume.

VI. Dernières années de Luther. Sa mort. — Son mariage consommé, on eût pu croire que Luther aurait trouvé le bonheur dans la vie de famille. Catherine Bora lui donna six enfants. Luther paraît les avoir aimés profondément, ainsi que son épouse. Mais sa conscience n'était pas tranquille. Le démon, dit-il, le tourmentait. Un passage de l'Écriture, entre autres, I Tim., v, 12, donnait lieu à ces tentations diaboliques. Saint Paul y parle de jeunes veuves qui, « ayant violé leur première foi », c'est-à-dire voulant se remarier, contre leur vœu de chasteté, s'engagent dans la damnation. Luther sentait combien ce texte était contraire à sa théorie et à sa pratique. « Une fois, dit-il, le diable m'a bien tourmenté et quasi étranglé avec les paroles de saint Paul à Timothée, et il me semblait que le cœur m'allât manquer. Il m'accusait et me reprochait d'être cause de ce que tant de moines et de nonnes avaient fui leurs moûtiers, etc. Et il m'ôtait habilement des yeux et du cœur l'article capital de *la justice* bonne devant Dieu... Je m'effrayai fort, et il me fallut passer toute ma nuit, le cœur accablé, à ruminer et à étouffer cette pensée. » Le diable lui reprochait également d'avoir prêché sans mission son « évangile ». Pendant le jour, grâce au travail et aux distractions de toute sorte, notamment à la musique (« la musique chasse le démon », disait-il), il parvenait à écarter ces tentations prétendues diaboliques. Mais elles revenaient à la charge avec plus de force pendant la nuit et le jetaient dans de telles angoisses, qu'il parlait de Satan comme de son compagnon de nuit et de lit, « qui couchait avec lui beaucoup plus que sa Cataut ».

Pour venir à bout de ces tentations, Luther employait contre le démon d'autres armes que la dialectique. Le mieux, disait-il, est « de boire, de jouer, de rire, en cet état, d'autant plus fort, et même de commettre quelque péché, en guise de défi et de mépris pour Satan; de chasser les pensées suggérées par le diable à l'aide d'autres idées, comme, par exemple, en pensant à une jolie fille, à l'avarice ou à l'ivrognerie, ou bien en se mettant dans une violente colère. »

L'ivrognerie! On ne saurait peut-être, sans exagération, imputer ce vice à Luther. Mais ce qui est sûr, c'est qu'il était un bon et joyeux compagnon de table. Quand il avait un pot de bière devant lui, il n'eût pas été fâché « d'avoir tout le tonneau »; de temps à autre, il « boit un bon coup en l'honneur de Dieu », et, au lieu de macérer son corps, comme il faisait au couvent, il entend bien, quand il mourra et sera couché dans son cercueil, « offrir aux vers un docteur bien gras » et bien nourri. Ce sont ses propres *Propos de table*, dont il a tenu un recueil.

Ces « propos » nous révèlent un Luther au langage violent, grossier, voire ordurier. Son langage était tel qu'il scandalisait jusqu'à ses disciples et ses admirateurs. L'une des personnes qu'il aimait surtout à injurier et à accabler de ses sarcasmes, c'était le pape — n'importe quel pape, aussi bien Clément VII que Léon X. Un écrivain a pu dire qu'un des traits les plus caractéristiques du novateur était l'*odium papæ*. En 1537, il tombe malade et fait son testament. Dans un cri de détresse, il dit à ceux qui l'entourent : *Impleat vos Dominus odio papæ*. Cette haine le suivit jusqu'à sa mort, et il ne savait comment la traduire, A défaut du langage il recourt à la gravure. Dès 1523, il propage, dans nombre de brochures accompagnées de gravures, l'*Explication des deux horribles figures, l'âne-pape de Rome, et le moine-veau de Freiberg*. Qu'était-ce que l'âne-pape? On racontait dans le peuple que le Tibre avait « vomi » à Rome un animal épouvantable, qui avait la tête d'un âne, la poitrine et le ventre d'une femme, les pieds d'un bœuf, un pied d'éléphant à la place de la main droite, des écailles de poissons aux jambes et une tête de dragon au bas du dos. Luther expliquait que cet animal merveilleux figurait l'abomination du papisme. La tête d'âne, c'était le pape, etc. Le peintre Lucas Kranach ne craignit pas de mettre son incontestable talent au service du novateur et exécuta nombre de planches d'après ses indications. L'une d'elles représentait le pape en grand costume pontifical assis sur un pourceau et bénissant de la main droite un tas fumant d'immondices, qu'il tient dans la main gauche, vers lequel le pourceau dirige son groin. Dans un autre dessin, le pape était représenté lançant une bulle d'excommunication; des flammes et des pierres s'échappent de la bulle et viennent frapper deux hommes qui se tiennent devant le pontife et lui montrent le bas du dos. Un autre présentait un homme satisfaisant un besoin naturel dans la couronne du pape, tombée à terre, etc. Si l'on veut connaître à fond la haine de Luther pour la papauté, il faut lire son pamphlet : *Contre la papauté de Rome fondée par le démon*, ou cette « sale et dégoûtante production » qui a nom le *Schemhamphorasch*. « On connaît, disait en 1545 Bullinger de Zurich, l'un des plus influents parmi les réformateurs, on connaît le sale et fangeux *Schemhamphorasch* de Luther qui, s'il était écrit par quelque gardeur de cochons, au lieu de l'être par un pasteur d'âmes, trouverait au moins quelque excuse dans la qualité de son auteur. »

La haine et la colère de Luther n'atteignaient pas seulement les papes, elles poursuivaient avec une égale passion les réformateurs qui se permettaient de propager des doctrines non conformes à la doctrine luthérienne : tels Carlostadt, Münzer et surtout Swingle. Swingle a toujours été la bête noire de Luther, surtout à cause de la question de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, que le réformateur de Zurich se permettait de nier.

Et, en somme, ni l'ivrognerie, ni la colère, ni les raisonnements n'arrivaient à calmer la conscience du réformateur de Wittemberg. Il finit par douter de son œuvre. « Le monde est vraiment bien ébranlé sur sa base, *depuis que la parole évangélique lui a été révélée*... tous les genres de vices, tous les péchés, toutes les turpitudes se sont tellement répandus, qu'ils ont fini par être considérés comme choses innocentes. » Et tous les chefs de la réforme font écho à ces plaintes. Tous sont d'avis, avec Luther, que la réforme a fait

faillite. Celui-ci essaie de s'en consoler, en pensant que « le monde est possédé du diable » et que « la fin du monde est proche ». « Les évangéliques, écrit-il en 1542, continuent leurs fureurs et deviennent chaque jour plus pervers... Cet incroyable mépris de la parole ... montre que c'en est fait du monde... Tel était le monde avant le déluge, tel il fut avant la ruine de Sodome, avant la ruine de Jérusalem », etc. « Le monde craque de toutes parts et ne peut tarder à tomber entièrement en ruines, à l'approche du dernier jour, *que nous attendons avec impatience.* »

C'est dans cet état d'âme, dans cette tristesse amère, dans ce doute angoissant sur l'efficacité de sa mission, que l'orgueilleux réformateur passa les dernières années de sa vie. A la fin, le séjour de Wittemberg lui devint tellement à charge qu'il forma le projet d'en partir avec sa femme et ses enfants. La ville était devenue comme une nouvelle Sodome : « Sortons au plus vite de cette Sodome, » disait le prophète lui-même. C'était en juillet 1545; mais, à la demande de l'Électeur, il remit son départ. Ses disciples et surtout Mélanchton souffraient de plus en plus de son « humeur bourrue » et de sa « tyrannie ». La dernière fois qu'il prêcha à Wittemberg (1546), ce fut contre la raison humaine : « Usure, ivrognerie, débauche, s'écrie-t-il, adultère, meurtre, homicide, tous ces vices on les aperçoit aisément, mais la raison, la fiancée du diable, la belle prostituée, prétend marcher seule, et ce qu'elle dit, elle s'imagine que c'est le Saint-Esprit qui le lui inspire. C'est la pire courtisane du diable. »

La raison humaine — sauf la raison de Luther — le diable, le pape, voire le concile, qui venait de s'assembler à Trente pour la réforme — la véritable réforme de l'Église — tout cela Luther l'enveloppe dans un même mépris. Et c'est dans ces sentiments qu'il se prépare à la mort. Appelé pour des questions d'intérêt dans sa ville natale d'Eisleben, il y mourut le 16 février 1546. Sa femme, Catherine de Bora, mourut, six ans plus tard, le 20 décembre 1552, dans la misère, à Torgau.

Félix Kuhn, *Luther, sa vie et son œuvre*, 3 vol., Paris, 1883-1884; Döllinger, *Die Reformation*, trad. Perrot, *La Réforme*, 3 vol., 1847-1851; H. Denifle, *Luther und Lutherthum*, Mainz, 1904 sq., trad. J. Paquier, *Luther et le luthéranisme*, 4 vol., Paris, 1910-1913; L. Christiani, *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1908 (tous ces ouvrages ont de riches références); voir encore Janssen Jean, *Geschichte des deutschen Wolkes seit dem Ausgange des Mittelalters*, 8 vol., 1879-1903, trad. sur la 14e édit., allemande par E. Paris, *L'Allemagne et la Réforme*, Paris, 6 vol., 1889-1903.

E. VACANDARD.

2. LUTHER (Chant d'église). — Le réformateur, assez amateur de musique, désira faire participer le peuple, plus qu'il ne le faisait alors, au chant de l'office divin. Aussi, tout en conservant dans sa « messe allemande » un certain nombre d'introïts, de graduels, d'alléluias et de communions grégoriennes, et « approuvant » les chants de l'ordinaire de la messe romaine, donnait-il une place plus grande au *choral* en langue vulgaire, qui avait toujours été en usage dans les pays de langue allemande (voy. CHORAL). Les chorals, qui formaient désormais la base du chant dans les autres offices religieux, débordèrent peu à peu les chants latins de la messe, que les luthériens arrivèrent insensiblement à éliminer. Luther lui-même en avait proposé les premiers modèles, empruntés à l'usage catholique allemand, et composa quelques-uns des nouveaux cantiques à l'usage des réformés, entre autres le célèbre *Ein feste Burg*, devenu leur chant par excellence. La mélodie, inspirée de motifs du *Gloria* de la messe des Anges, fut, d'après quelques auteurs, composée par lui en 1528; on en possède un manuscrit, daté de 1530, mais corrigé par son ami Joh. Walter et dédié par lui à Luther. Les paroles de ces chorals de Luther sont écrites, tantôt d'après les psaumes, tantôt d'après les hymnes et proses de la liturgie latine, dont elles sont fréquemment la traduction. Mais, pour le chant, afin que l'exécution en fût plus facile, les airs conservés ou les mélodies nouvelles étaient travaillés ou adaptés de manière à n'avoir qu'une seule note par syllabe, sur un mouvement modéré et de rythmes simples. De fait, ce fut l'honneur des musiciens inspirés par Luther d'avoir consacré un genre éminemment populaire et religieux à la fois, à l'expression des sentiments pieux, de manière à développer le rôle du chant choral à l'unisson; il ne convient toutefois pas de répéter, comme on l'a dit maintes fois, qu'il l'avait « créé » : Luther et ses collaborateurs ont seulement distingué, parmi les genres de chant en usage, ce qui convenait le mieux à l'objet qu'ils se proposaient, et ils ont réussi à en former un répertoire à part, enrichi par eux dans le même sens. Luther composa aussi lui-même des récitatifs pour l'Épître et l'Évangile, toujours d'après des modèles romains, et en suivant pas à pas, dans l'adaptation à la langue vulgaire, les formules de cadence, d'accentuation, etc., ainsi que celles des tons de la psalmodie pour les récits les plus simples.

A. GASTOUÉ.

LUXE. — Le luxe se définit : la magnificence dans le vêtement, dans la table, dans l'ameublement. On ne doit pas le confondre, comme fait parfois le vulgaire, avec la luxure, qui est le vice de l'impureté et un des sept péchés capitaux. Le luxe n'est pas, en soi, un vice, ni un péché : il ne l'est que par accident. C'est à déterminer ces cas que s'emploie le moraliste.

1° *Le luxe n'est pas, en soi, un vice, ni un péché.* — Pourquoi le serait-il? Y a-t-il une loi divine ou humaine qui le condamne? Est-il contraire à la nature ou à la raison? En aucune façon. On peut même le rattacher à une vertu, celle de *magnificence* qu'on annexe à la force, et dont nous avons dit un mot à propos de cette dernière vertu. Saint Thomas, dans sa IIa IIæ, a toute une question sur la magnificence, la CXXXIVe. Il lui donne comme matière « de grandes dépenses ». C'est bien la matière du luxe. Il lui oppose un vice : la mesquinerie, *parvificencia*. Le luxe, bien compris, peut donc être une vertu contraire à l'avarice ou la ladrerie. Il n'est opposé ni à la charité, ni à la justice, que le luxe soit à l'avantage du prochain, ou de la personne qui possède. Il n'est pas contre la charité, car celle-ci ne souffre pas nécessairement du luxe. On peut être « magnifique » et cependant très charitable. Ce qui est donné au luxe n'est même pas enlevé aux pauvres, car le luxe fait travailler l'ouvrier et lui fournit du pain, plus que l'argent qui dort dans les coffres ou dans les banques. Il n'est pas contre la justice, puisqu'il ne fait du tort à personne, n'étant que l'emploi somptueux de son bien. Il est raisonnable, car il est juste que le riche vive grandiosement, c'est-à-dire d'une manière conforme à son état. On peut le critiquer sans doute, parce qu'il froisse le pauvre, excite ses appétits, sert de prétexte aux pillages révolutionnaires et à certains vols dits légaux, occupe trop d'ouvriers qui pourraient travailler à des choses plus utiles et d'un intérêt plus général. Mais qu'est-ce qui n'est jamais occasion de mal ou de scandale? Même les meilleures choses, comme les meilleures personnes. On ne peut prouver que le luxe soit un mauvais usage ou un abus de la richesse, et qu'il aille contre la volonté divine. On doit bien donner une partie de son superflu aux pauvres, mais un luxe raisonnable n'est pas du superflu, du moins un superflu dont on doive se dépouiller en faveur du prochain. Que les socialistes, les communistes, tous ceux enfin qui disent : « la propriété, c'est le vol », condamnent le luxe, cela se comprend, puisqu'ils veulent l'égalité et

le partage universels, mais l'Église a proscrit leur doctrine. On peut abuser de sa propriété, la gaspiller follement, ce qui est condamnable, car la possession ne donne pas des droits sans limite; mais tant qu'on reste dans les bornes de la raison et qu'on observe les devoirs qu'impose la richesse, on peut dépenser largement et viser à la magnificence. C'est dire que le luxe n'est pas immoral par lui-même.

2° *Quand il devient coupable.* — Il le devient quelquefois, peut-être même souvent, mais par accident. *a*) *Par excès*, quand il dépasse l'état de fortune. Il y a là un désordre que la raison condamne, qu'elle nomme sottise et qui engendre les pires maux : misère, catastrophes financières avec toute leur suite. Le luxe est alors la prodigalité ou l'ostentation, deux vices plus ou moins coupables, suivant le degré et les circonstances. L'excès est particulièrement condamnable, quand il s'allie à des dettes qu'on ne paie pas, quand il compromet l'avenir des enfants, envers lesquels on a des devoirs de justice, quand on pratique en même temps la lésinerie et peut-être l'injustice à l'égard des domestiques et des ouvriers, quand il est cause qu'on est dur envers les pauvres. Ce sont là défauts fréquents qui rendent le luxe odieux à beaucoup, et pas sans raison. — *b*) *Par le motif.* Une chose bonne en soi devient mauvaise, au moins partiellement, quand elle est inspirée par un mauvais motif. Fréquemment la vanité, la gloriole, l'orgueil se mêlent au luxe, pour le gâter, et en faire un vice. Ce luxe n'est pas chrétien, et mérite les anathèmes de Notre-Seigneur contre la richesse, qui est punie en enfer dans le mauvais riche, ou qui rend difficile l'entrée dans le royaume des cieux. Il n'est pas étonnant qu'on regarde souvent le luxe avec un œil de condamnation, presque comme s'il était contraire à l'esprit du Christ, dont l'essence est humilité et simplicité : « Bienheureux les pauvres d'esprit. »

3° *Devoirs du luxe.* — Ce sont à peu près ceux de la richesse. L'on peut être magnifique, mais alors on est plus obligé d'être juste et charitable, de pratiquer la bonté d'une manière généreuse. Le luxe a besoin de se faire pardonner, c'est-à-dire supporter, sans jalousie, sans envie ni récrimination contre les inégalités sociales. Si les riches n'avaient pas eu si souvent un luxe provocateur, s'ils avaient mieux observé la justice et la charité, la question sociale ne serait pas tendue comme elle est; la propriété serait mieux assise. C'est que les riches ont des devoirs que n'ont pas les autres.

Il est vrai que le luxe offre des dangers, efféminé la volonté, matérialise l'esprit, endurcit le cœur, produisant facilement une baisse morale et religieuse. Aussi, les riches, pauvres d'esprit, ont-ils un mérite spécial. Au sein du luxe, on peut et on doit pratiquer le détachement des biens terrestres, comme l'ont fait certains rois et certaines reines que la chrétienté vénère. Par état, ils ont vécu dans le luxe, mais leur cœur était au ciel, parce que là se trouvait leur vrai trésor.

La mesure du luxe est fixée par la situation. Condamnable chez l'un, le même peut être louable chez un autre. C'est une question de proportion et de convenance, que tranche l'appréciation des gens de bien dans le milieu, le pays et les circonstances où l'on vit. A fortune égale, la juste mesure n'est pas la même partout. Il n'est pas possible d'établir une règle générale, qui vaut pour tous les temps et tous les lieux.

La pauvreté réelle volontaire est un conseil évangélique, excellent pour atteindre à la perfection chrétienne, mais n'est qu'un conseil. Le luxe peut devenir très méritoire, quand il se déploie pour Dieu ou pour les pauvres. Ce qui le corrompt surtout, c'est l'égoïsme ou l'orgueil. Qu'il se défende contre ces deux vices, et il pourra se maintenir une bonne réputation et rester chrétien.

François Girerd.

Deux sermons. — 1° Besson. 2° Désers.

1° *Besson.* — La 24e conférence de Mgr Besson sur *Le Décalogue*, 8e édit., Paris, 1876, t. II, p. 155-175, traite du luxe. L'orateur le place parmi les quatre ennemis du foyer conjugal (théâtre, danse, luxe, mauvais livres), à chacun desquels il consacre une instruction spéciale.

Un tel sujet, dit Besson, n'est point au-dessous de la chaire chrétienne. Le grand Apôtre, qui a expliqué, dans ses épîtres, les mystères les plus élevés de la prédestination et de la grâce et qui, ravi jusqu'au troisième ciel, en a rapporté les communications les plus glorieuses, n'a pas dédaigné d'abaisser ses regards jusque sur les costumes et sur les modes de son temps, ni de donner aux femmes chrétiennes formées par ses disciples des règles pour porter sans danger leurs vêtements de fête. Il ne leur défend point de se parer : *Similiter et mulieres in habitu ornato;* mais il veut qu'elles observent dans leur parure la modération et la pudeur : *Cum verecundia et sobrietate ornantes se.* I Tim., II, 9.

1. Comment la vanité des femmes est-elle devenue de nos jours si universelle? C'est grâce à l'envie triomphante et à l'égalité fausse que le luxe fait régner dans les habits. Et quelles sont les suites de cette vanité? On sacrifie tout pour la satisfaire, soit que l'on compte et que l'on s'impose la gêne, soit que l'on ne compte pas et qu'on oublie ses devoirs, ses dettes, son avenir. Devant ce spectacle le jeune homme appelé à l'état du mariage s'arrête, s'interroge et se demande s'il est capable d'en supporter les charges : le luxe devient ainsi le principal obstacle à l'établissement du foyer et, par conséquent, l'une des causes de la dépravation des mœurs en faisant préférer le célibat au mariage.

2. La corruption du luxe moderne va jusqu'à l'immodestie. Les femmes s'en excusent sur l'ignorance de ceux qui la condamnent, sur leur propre innocence et sur la coutume établie. Ces trois excuses ne sauraient les absoudre. Qu'on écoute les Pères de l'Église qui connaissent le mieux et le monde et le cœur humain, et qui ne sauraient être accusés d'ignorance en cette matière; qu'on se rappelle la doctrine de saint Paul, recommandant aux femmes de se couvrir par respect pour les anges dont elles doivent ménager les regards; qu'on compare ceux qui patronnent la coutume établie et ceux qui la condamnent, cette comparaison suffit pour la juger.

Conclusion. Le pape Pie IX a renouvelé fort à propos les condamnations que l'Église a toujours portées contre le luxe et l'indécence des parures mondaines.

2° *Désers.* — C'est dans *Nos devoirs envers nous-même*, Paris, 1910, p. 163-172, que figure l'instruction sur le luxe. Le luxe est rangé parmi les quatre excitants du sensualisme, après la sensualité et avant les arts et l'argent.

Mais M. Désers se garde de toute exagération. Il distingue d'abord entre le point de vue économique et le point de vue moral, qu'il n'oppose pas pourtant. Et il explique fort bien pourquoi, le luxe ayant son importance et son utilité, les Pères de l'Église et les prédicateurs modernes ont néanmoins raison de le censurer avec tant de vivacité. Aux temps de la décadence romaine, les excès étaient tels que les Pères devaient « porter jusqu'à l'outrance leurs reproches ». « Quant aux prédicateurs modernes, continue l'orateur, leur sévérité se justifie. Vous le comprendrez par les explications que je vais vous donner sous une autre forme qu'eux, sans l'éclat de leurs mouvements oratoires, mais le fond sera le même. Je tiens à dire cependant

que certains prédicateurs, en frappant comme des sourds, en insistant trop sur tel détail, ont le tort de ne plus donner à la doctrine qu'ils exposent la proportion nécessaire; il en résulte que leurs auditeurs appliquent à leurs voisins ce qu'ils entendent, sans en garder rien pour eux. Nous tâcherons d'éviter cet écueil, de manière que chacun puisse tirer de nos paroles des conclusions appropriées à son genre de vie et à la façon dont il use du luxe, avec modération ou immodération.»

Le luxe modéré lui-même ne répond qu'à des besoins nouveaux et factices, « mais il reste dans des bornes raisonnables, dont le luxe exagéré s'affranchit ». Pour préciser davantage encore, M. Désers distingue, en outre, entre le luxe absolu et le luxe relatif. « Le luxe absolu, c'est le luxe notoirement excessif, le luxe insolent où l'on sent que les dépenses dépassent toute mesure pour satisfaire des caprices sans limite. » Le luxe relatif, « c'est le luxe disproportionné aux moyens que l'on a, ou au milieu dans lequel on vit, en général un luxe inspiré par l'ostentation ». Certains « se disent qu'il leur manque tant de choses qu'ils ne peuvent excéder en rien. Penser ainsi, c'est se tromper : quoi qu'il manque, on peut, dans un autre domaine, glisser dans l'immodération. » Ici, comme en toutes choses, « la mesure est donc à chercher et à trouver. Cherchons-la en chrétiens, nous ne serons pas exposés à nous tromper gravement. »

La fin de l'instruction est à citer tout entière, pour sa portée apologétique non moins que pour sa forte éloquence.

Je me souviens qu'il y a quelque vingt ans un homme politique, avocat célèbre, plaidant pour un jeune prodigue, osait dire ceci : « Si j'avais un fils, je lui dirais : dépense! La richesse est faite pour cela, ton argent se transformera en félicité pour les autres. » Quel déplorable conseil! Et quelle courte sagesse! Ce ne sont pas les dépenses immodérées qui procurent le bien-être social; il aurait dû d'ailleurs donner à son conseil le correctif du cœur. Si, en dépensant, le riche fait travailler, il doit se souvenir qu'il y a des gens qui ne peuvent pas travailler et qui souffrent, et pour qui il doit réserver une part de sa richesse.

Au point de vue moral, le conseil était plus étrange encore; c'était dire à ce triste prodigue : « Jouis, jouis donc, épuise toutes les formes de la jouissance, tant que tu as de l'argent. » Conseil immoral, bien digne du faux grand homme qui le donnait.

De cette parole j'en rapproche une autre qui représente, elle aussi, certaines opinions fausses que le luxe inspire : « Tous ces hommes d'affaires, dit-on, tous ces constructeurs de chemins de fer, tous ces manieurs d'argent qui ont lancé le commerce dans de nouvelles voies, tous ceux-là ont fait plus pour le bien de l'humanité, qu'un saint Vincent de Paul et que tous les apôtres et les saints. » Jeté avec esprit, dans une conversation, ce sophisme fera toujours de l'effet et paraîtra marqué au coin de la sagesse la plus sûre. Pourtant, si nous voulons le regarder de près, nous reconnaîtrons ses lacunes. Les hommes d'affaires ont leur rôle dans l'humanité, comme le cerveau, le bras, le pied, dans notre corps. Mais supposez le cœur supprimé de notre organisme, que deviendra le reste?

Je dis également que s'il n'y avait que des hommes d'affaires, si brillants, si ingénieux qu'ils soient, l'humanité ne vivrait pas, ou plutôt elle vivrait de cupidité, d'avarice, d'ambitions, de luttes atroces, pour le plaisir et pour l'argent. Poursuivre le bien-être et le luxe n'est pas le tout de la vie. Le Christ l'a dit avec sa sagesse divine : « L homme ne vit pas seulement de pain. » Si, dans une société riche, brillante, d'une civilisation raffinée au point de vue matériel, il n'y a rien qui élève et spiritualise, ce sera la corruption laide, hideuse, malpropre. Et voilà comment ceux qui, ici-bas, apportent aux hommes le message d'en haut, par le *sursum corda*, rendent le plus insigne service à l'humanité, car ils empêchent le bien-être et le luxe de s'effondrer dans la boue et dans le sang.

J. Bricout.

LUXEMBOURG. — Le grand-duché correspond à l'ancien pays gaulois des Tongres et partiellement des Trévises. En 741, Charles-Martel donne le fief de Liciliburgum à l'abbaye de Saint-Martin de Trèves. En 953, Sigefroi, avoué de l'abbaye, obtient la forteresse, la joint à son comté des Ardennes et prend le titre de comte de Luxembourg. Il sera érigé en duché en 1354 par l'empereur Charles IV, fils aîné de Jean de Luxembourg, mort à Crécy (1346). Le duc de Bourgogne, Philippe le Bon, acquiert le duché (1444) qui passe, avec la Belgique, à la maison d'Autriche par suite du mariage de Marie, fille de Charles le Téméraire, avec Maximilien. Charles-Quint le cédera, en 1556, à son fils Philippe II, roi d'Espagne. Il deviendra français sous Louis XIV, qui le rendra au traité d'Utrecht, sauf quelques villes; pendant ce temps, sa capitale sera fortifiée par Vauban. Annexé par la république française au traité de Campo-Formio (1797), il deviendra le département des Forêts. Le concordat de 1801 lui sera appliqué. Le traité de Vienne l'érige en grand-duché et l'attribue à Guillaume Ier, roi de Hollande, en compensation du Nassau. Lorsque la Belgique, en 1830, eut reconquis son indépendance, on lui concéda la partie occidentale du Luxembourg; le reste revint en 1839 aux Orange. A la mort de Guillaume III (1890), il passa à Adolphe, duc de Nassau. La dynastie est devenue catholique par suite du mariage de Guillaume III avec Marie-Anne de Bragance (1893). Marie-Adélaïde († 1924) a abdiqué, en 1919, en faveur de sa sœur Charlotte, épouse de Félix de Bourbon-Parme.

Ce petit État neutre, situé entre l'Allemagne, la Belgique et la France, comprend deux parties très différentes : au Nord, l'Oesling, région ardennaise, au sol pauvre et froid, couvert de forêts et de pâturages; au Sud, le Gutland, prolongement du plateau lorrain, pays agricole. Les gisements de minerai de fer sont très riches. Bien que le peuple emploie surtout le dialecte germanique, les gens cultivés parlent le français, qui est la langue officielle à la Chambre et devant les tribunaux. La neutralité du Luxembourg fut violée par l'Allemagne en août 1914. L'ancienne union douanière qui le rattachait au Zollverein a été remplacée, en 1918, par une union économique avec la France.

Luxembourg, vicariat apostolique en 1833 et évêché en 1870, a 246 000 habitants, dont 242 272 catholiques, 1230 protestants, 970 juifs. L'arrêté grand-ducal de 1873 fixe que l'évêque doit être luxembourgeois et que sa nomination n'a d'effet vis-à-vis de l'autorité civile qu'après avoir été agréée par le souverain. Le nouvel élu prête un serment spécial. On compte 450 prêtres, dont 339 dans le ministère paroissial, 13 doyennés, 262 paroisses, 184 vicariats, 103 chapelles non dotées. Il y a un grand séminaire à Luxembourg, des gymnases à Luxembourg, Die Kirche et Echternach. L'administration des biens et revenus des paroisses est confiée aux fabriques, composées de 5 à 9 conseillers. Le curé et le bourgmestre sont membres de droit. Le bureau des marguilliers est formé du curé et de trois fabriciens. Les congrégations religieuses peuvent s'établir librement, la loi n'intervient que pour accorder la personnalité civile. Le diocèse possède une forte organisation religieuse. Le clergé s'efforce avec zèle d'améliorer le sort moral et matériel des ouvriers dans les milieux industriels de la partie sud du pays (Volksverein, Association de la jeunesse catholique).

René Hedde.

M

MABILLON. — Dom Jean Mabillon, érudit français, né à Pierremont (Ardennes), le 13 novembre 1632, mort à Paris, dans l'abbaye de Saint-Germain des Prés, le 27 décembre 1707. Il était fils de laboureurs. Initié à l'étude des lettres par un oncle curé du voisinage, il acheva sa formation littéraire au collège des Bons-Enfants, à Reims, et se fit remarquer par la précocité de son intelligence. Ses études achevées et reçu maître ès arts, il entra au grand séminaire de Reims. Le 29 août 1653, à l'âge de vingt et un ans, séduit par la vie régulière des bénédictins de Saint-Remy, où la réforme de Saint-Maur avait été introduite depuis 1627, il se présenta comme postulant, et, le 5 septembre de la même année, il revêtait cette robe de bure noire à laquelle il allait donner une gloire nouvelle. Ordonné prêtre en 1660, il fut envoyé à l'abbaye de Saint-Denis, dont les richesses historiques et archéologiques devaient aviver sa vocation d'historien. Et en 1664, dom Luc d'Achery, l'auteur bien connu du *Spicilegium*, l'appela auprès de lui dans cette illustre abbaye de Saint-Germain des Prés, où il devait passer tout le reste de sa vie.

Une de ses premières publications fut celle des *Opera omnia sancti Bernardi* (1687, 2 vol. in-fol.), qu'il édita avec la collaboration, bien minime, de Luc d'Achery. Les deux savants bénédictins entreprirent alors en commun la publication des *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti* (Paris, 1668-1701, 9 vol. in-fol.). Mais à peine le premier volume avait-il paru, que le P. Papebroek, jésuite bollandiste, attaqua, dans les *Acta Sanctorum* (1er vol. d'octobre), la valeur des documents que Mabillon avait employés et, en général, l'authenticité des archives bénédictines. Mabillon répondit à cette injuste critique en publiant, après quatre années de recherches, en 1681, son traité *De arte diplomatica*, un pur chef-d'œuvre de critique, où il établissait, sur des bases inattaquables, ses fondements de la science diplomatique et démontrait, en particulier, l'authenticité de la plupart des diplômes mérovingiens de l'abbaye de Saint-Denis. Disons tout de suite que la *Diplomatique*, dont il avait posé les règles, faisait pour ainsi dire loi dans le monde de l'érudition, lorsqu'en 1703 un autre jésuite, le P. Germon, osa l'attaquer violemment. Ce fut un jeu pour Mabillon de réfuter ces nouvelles et banales attaques.

Le savant bénédictin fut moins heureux dans la polémique soulevée sur l'origine de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Nombre de bénédictins et savants de son temps, frappés par l'antiquité de certains manuscrits qui attribuaient l'ouvrage à un abbé de Verceil, du nom de Gersen, ne manquèrent pas d'attribuer l'ouvrage à cet auteur. Mabillon partagea leur avis, sans d'ailleurs attacher une grande importance à cette opinion (*Animadversiones in Vindicias Kempenses*, 1677). Aujourd'hui, l'ancienneté des manuscrits sur laquelle se fondaient les bénédictins a été reconnue fausse. Et l'attribution de l'*Imitation* à Thomas a Kempis est redevenue à peu près générale.

Mabillon était en relations suivies avec tous les grands savants de son temps. Il fit aussi une série de recherches dans les bibliothèques et les archives de France et de l'étranger. Nous avons son *Iter germanicum :* Huningue, Bâle, Suisse et Bavière, Ratisbonne et Augsbourg, Salzbourg, Munich, Alsace et Normandie (1684); nous avons pareillement son *Iter Italicum* (1685-1686): Lyon, Turin, Milan, Venise, Rome, Naples, Florence, Pise, Lucques et Livourne, Padoue, Parme, Gênes, etc. Ces notes de voyage sont des mines de science et d'érudition.

Un peu plus tard se posa la question des études dans les monastères. L'abbé de Rancé, qui s'était retiré à La Trappe, attaqua le genre de travail des savants bénédictins, comme contraire à la Règle de saint Benoît (Instruction sur *la sainteté et les devoirs de la vie monastique*, 1691). Mabillon riposta avec avantage (*Traité des études monastiques*, 1691, et *Réflexions sur la réponse de M. l'abbé de la Trappe au Traité des études monastiques*, 1691).

Une autre question, de pure critique, attira bientôt l'opinion publique, voire l'attention de la cour romaine. Il s'agissait du culte des reliques. Pendant son séjour à Rome, Mabillon n'avait pas été sans remarquer que, malgré la défense des papes et des Congrégations, on procédait légèrement aux fouilles dans les tombeaux des catacombes et qu'on envoyait à l'étranger, notamment en France, comme reliques des saints, des corps ou parties de corps qui n'avaient de saint que le nom; tout cela au grand scandale des protestants et même des fidèles. Le savant bénédictin conçut alors le projet de mettre le public en garde par une étude scientifique et motivée. De là son opuscule sur le *Culte des saints inconnus*, qu'il acheva dès 1692, mais qu'il ne publia qu'en 1698, sous la forme d'une lettre adressée par Eusèbe de Rome au français Théophile. Succès inattendu, mais non sans de vives attaques. Enfin, au mois d'avril 1701, on apprit que la *Lettre sur le culte des saints inconnus* avait été déférée à l'Index. Dom Estiennot défendit Mabillon devant les membres de la Congrégation. Intervention du pape Innocent XII, qui conseille à Mabillon quelques changements dans son texte. Sur ce, seconde édition de la *Lettre d'Eusèbe*, que l'auteur envoya à Rome, en 1705.

En 1707, Mabillon achevait le quatrième volume des *Annales ordinis sancti Benedicti*, lorsqu'il sentit les atteintes de la maladie qui devait l'emporter. Il mourut le 27 décembre 1707, et fut inhumé sous le pavé de la chapelle de Notre-Dame, dans l'abbaye de Saint-Germain des Prés.

Autres ouvrages de Mabillon : *Lettre sur le premier institut de l'abbaye de Remiremont* (1668); *De pane eucharistico* (1674); *De liturgia gallicana* (1685); *Correspondance de Mabillon avec Montfaucon*, publiée par Valéry, 3 vol., Paris, 1846, etc.

Thierry-Ruinart, *Abrégé de la vie de dom Jean Mabillon*, Paris, 1709; Chavin de Malan, *Dom Jean Mabillon*, Paris, 1840; H. Jadard, *Dom Jean Mabillon*, Reims, 1879; E. de

Broglie, *Mabillon et la Société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés*, 2 vol., Paris, 1888.

E. VACANDARD.

MABUSE (Jean Gossaert, dit), naquit à Maubeuge vers 1472. En 1505, il était maître de la Gilde d'Anvers; en 1508, le prince Philippe de Bourgogne, au service de qui il était entré, l'envoyait à Rome, où il étudia les monuments antiques. De retour dans les Pays-Bas, Jean Gossaert continua de peindre pour son protecteur, qui lui confia la décoration du château de Suytburg et du château de Wikte Duerstede. C'est un des premiers artistes qui introduisirent l'italianisme dans l'art flamand et hollandais; mais celles de ses œuvres qui nous sont restées témoignent de la persistance du tempérament national malgré les tendances nouvelles.

Le Louvre possède un *Portrait de religieux de Saint-Benoît*; le musée de Tournai, un beau *Saint Donatien*; mais les œuvres les plus célèbres de Mabuse sont une *Adoration des Mages* (à la National Gallery), le *retable de la Vierge* du musée de Palerme, *Saint Luc peignant la Vierge* (à Malines), la *Conversion de saint Matthieu* (à Windsor), la *Vierge mère* (à Berlin), *Adam et Ève* (à Bruxelles).

Maurice Gossart, *Jean Gossaert, sa vie et ses œuvres*, Lille, 1907.

Carletta DUBAC.

1. MACAIRE l'Ancien (*Macarius*). — Il y a bien une certaine confusion au sujet des moines ayant porté le nom de Macaire. L'ex-abbé bénédictin dom Butler, dans ses notes sur l'*Histoire lausiaque*, n'en compte pas moins de sept. Deux d'entre eux sont donnés comme ayant été disciples de saint Antoine : l'un, désigné sous le nom de Macaire de Pispir, est mentionné par saint Jérôme, comme ayant donné la sépulture à Antoine, mais ce n'est pas Macaire l'Ancien. Celui-ci, appelé aussi le Grand, naquit dans la Haute-Égypte, vers l'an 300, fut quelque temps sous la conduite d'Antoine et se retira ensuite à Scété où il passa la plus grande partie de sa vie monastique. Il mourut vers 390 ; c'est lui qui est nommé au martyrologe romain le 15 janvier.

J. BAUDOT

2. MACAIRE le Jeune. — Désigné aussi sous le nom de Macaire d'Alexandrie parce qu'il naquit dans cette ville. Celui-ci, comme le précédent, aurait eu saint Antoine pour maître et pour conducteur dans les premières années de sa retraite. Il est appelé le Jeune, comparativement à l'Ancien, non pas à raison de l'âge, mais plutôt par la date d'entrée dans la solitude. Il avait exercé le commerce durant ses premières années. Il résida habituellement dans le désert des Cellules, y fut ordonné prêtre, pratiqua de rudes austérités. Vers 338, il alla, sous un habit d'artisan, se présenter à saint Pacôme, qui l'admit à Tabenne au nombre de ses cénobites. N'ayant pu y demeurer longtemps caché, il retourna au désert des Cellules, fut inquiété par le patriarche arien d'Alexandrie qui le trouvait trop orthodoxe. Palladius dit qu'il mourut presque centenaire vers 394. On a attribué à ce Macaire une *Règle pour les moines* et aussi des *Homélies spirituelles*. Sur l'attribution de ces dernières, de récents travaux ont été publiés, notamment par dom L. Villecourt, *Date et origine des Homélies*, Paris, 1920.

J. BAUDOT.

1. MACHABÉES. — Le mot *Machabée* (on écrit aussi Macchabée), qui signifie probablement *marteau, marteleur* (cf. Charles *Martel*), fut un surnom de Judas, le glorieux héros, I Mach., II, 4 ; le nom passa à toute la famille. Dans l'historien juif Josèphe et dans beaucoup d'écrivains modernes, au lieu de Machabées, on lit Asmonéens, du nom de leur ancêtre Asamon, membre d'une famille sacerdotale.

On a parlé précédemment, t. I, col. 308, 309, des deux apocryphes appelés III[e] et IV[e] livres des Machabées. Il n'est question ici que des deux livres canoniques, I[er] et II[e] livres des Machabées, et d'un rapide aperçu de l'histoire des Machabées eux-mêmes.

I. PREMIER LIVRE DES MACHABÉES. — 1° *Langue originale et versions.* — Le texte original est perdu, mais on sait qu'il était en hébreu. C'est sur un original hébreu que la version grecque, généralement correcte, a été faite, et c'est de la version grecque que dépendent les versions latine et syriaque. Saint Jérôme n'a pas utilisé le texte primitif pour la revision de notre Vulgate : la version latine de notre Vulgate est celle de l'ancienne Italique, qui, en général, traduit fidèlement le texte grec.

2° *Contenu.* — Après un court prologue, I, 1-10, le livre raconte en quatre parties : I, 11-II, la révolte de Matathias; III-IX, 22, l'histoire des guerres de Judas Machabée (166-160); IX, 22-XII, l'histoire du gouvernement de Jonathas, chef des Juifs et grand prêtre (160-142); XIII-XVI, l'histoire du gouvernement de Simon, grand prêtre et ethnarque des Juifs (143-134). La période historique, ainsi exposée selon l'ordre chronologique, est donc de trente-sept années, puisqu'elle s'étend depuis le début de la persécution d'Antiochus Épiphane (171) jusqu'à la mort de Simon.

Les pages sur le refus opposé par le prêtre Mathatias, le père de Judas, à l'ordre d'apostasie du roi syrien, et sur la mort héroïque de Judas, sont des plus belles.

3° *Date et auteur.* — L'auteur, un juif palestinien, partisan de la cause nationale que défendaient les Machabées, renvoie, XVI, 23, 24, aux annales du pontificat de Jean Hyrcan, mort en 105; d'autre part, sa façon de montrer les Romains sous un jour favorable indique qu'il écrivait avant l'an 63, date de la prise de Jérusalem par Pompée. D'autres indices semblent montrer que I Mach. est à placer un siècle environ avant l'ère chrétienne.

4° *Sources et valeur historique.* — L'auteur mentionne les sources concernant le pontificat de Jean Hyrcan; de semblables existaient sans doute pour les gouvernements antérieurs. Beaucoup de documents officiels sont cités. Presque certainement donc, il utilisait, outre ses souvenirs personnels et des renseignements oraux, des sources écrites contemporaines des événements.

Les protestants, qui n'ont jamais admis la canonicité de ce livre (ni non plus celle du deuxième livre des Machabées), et d'autres critiques modernes contestent ou nient l'exactitude des faits qui y sont racontés. Quant aux catholiques, ils en défendent la véracité, en observant toutefois que l'écrivain rapporte çà et là des faits d'après la tradition populaire. Ainsi pensent Fillion, Knabenbauer, etc. L'auteur rapporte simplement, au sujet, par exemple, des Romains, les bruits que la renommée avait répandus en Palestine : *audivit, audierunt*, VIII, 1-16. Nos exégètes, qui s'accordent sur le principe, sont en divergence sur l'application plus ou moins étendue qu'il convient d'en faire dans l'espèce. Ils s'accordent encore à noter que l'exactitude du livre est pleinement établie pour ce qui regarde l'Égypte et la Syrie par les historiens grecs et romains (Appien, Polybe, Justin...) et par Josèphe. De même, la chronologie est justifiée par les monnaies des Séleucides.

II. DEUXIÈME LIVRE DES MACHABÉES. — 1° *Contenu.* — Ce deuxième livre n'est pas la suite du premier : il raconte en partie les mêmes événements, mais il forme une œuvre indépendante et complète en soi. Il n'embrasse qu'une période d'environ dix-sept années, de 176 à 160 av. J.-C., puisque, abstraction faite des deux lettres du début, il s'ouvre par l'épi-

sode fameux d'Héliodore au temple de Jérusalem, sous Séleucus IV, prédécesseur d'Antiochus Épiphane, et s'achève par la victoire de Judas Machabée sur Nicanor.

Le prologue, II, 20-33, est à remarquer. L'auteur déclare qu'il va « résumer » les faits exposés par Jason de Cyrène. (Ce Jason ou Josué est peut-être l'ambassadeur de ce nom que Judas Machabée, I Mach., VIII, 17, envoya à Rome.) Ce travail d'abréviation, ajoute-t-il, « n'est pas une chose aisée, mais un labeur exigeant des sueurs et des veilles. » L'écrivain inspiré, on le voit, n'est pas dispensé de l'effort et du travail. Dans un bref épilogue, XV, 38-40, l'auteur insiste sur la qualité littéraire qu'il s'est efforcé de donner à son récit : une « disposition des faits heureuse et bien conçue ».

Parfois il interrompt son récit pour émettre quelque réflexion personnelle. Ainsi, VI, 12-17 (trad. Crampon) :

Je supplie ceux entre les mains de qui ce livre tombera de ne pas se laisser déconcerter à cause de ces calamités, et de croire que ces persécutions ont eu lieu non pour la ruine, mais pour la punition de notre race. Quand Dieu ne laisse pas longtemps les pécheurs impunis, mais qu'il fait tomber sur eux un prompt châtiment, c'est une marque de grande bonté. En effet, le souverain Maître, pour punir les autres nations, attend avec patience qu'elles aient comblé la mesure des iniquités; ce n'est pas ainsi qu'il a jugé à propos d'en agir avec nous, afin de n'avoir pas à exercer sur nous sa vengeance, quand nos péchés auraient atteint leur pleine mesure. Aussi ne retire-t-il jamais de nous sa miséricorde; en le châtiant par l'adversité, il n'abandonne pas son peuple.

Qu'il nous suffise d'avoir rappelé cette vérité; après ce peu de mots, il faut revenir à notre récit.

Les historiens bibliques ne nous avaient guère habitués à cette manière de philosopher sur les faits qu'ils contaient.

Aussitôt après ces hautes considérations, vient le récit émouvant du martyre d'Éléazar, le noble vieillard; puis, comme pour former le pendant, le récit, plus touchant encore, du martyre des sept frères et de leur mère. Ces deux chapitres, VI, 18-VII sont connus et méritent de figurer dans nos anthologies sacrées. Notons en passant que ces sept frères sont communément appelés *les sept frères Machabées*, non qu'ils fussent de la famille des Machabées, mais parce qu'ils souffrirent le martyre à cette époque et que leur supplice est raconté au IIe livre du même nom.

Rappelons enfin le passage, XII, 43-46, que nous lisons dans l'épître d'une de nos messes pour les défunts :

Puis, ayant fait une collecte où il (Judas Machabée) recueillit la somme de deux mille drachmes, il l'envoya à Jérusalem pour être employée à un sacrifice expiatoire. Belle et noble action, inspirée par la pensée de la résurrection ! Car, s'il n'avait pas cru que les soldats tués dans la bataille dussent ressusciter, c'eût été chose inutile et vaine de prier pour des morts. Il considérait, en outre, qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, et c'est là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés.

C'est vraiment un beau et suggestif ouvrage que le deuxième livre des Machabées. L'auteur n'écrit pas seulement pour raconter, mais aussi pour édifier. Partout il excite les Juifs à célébrer les fêtes religieuses et à assister aux sacrifices du Temple : il importait, en effet, que les Juifs dispersés n'oubliassent pas Jérusalem et la maison du Seigneur.

2° *Langue originale et versions.* — Ainsi que l'atteste saint Jérôme, ce livre a été écrit en grec; ajoutons : dans une langue et dans un style que la littérature grecque d'alors n'eût pas dédaignés. A l'exception de certains détails, le texte grec est reproduit fidèlement par notre Vulgate, qui, du reste, s'est bornée à conserver la traduction latine de l'ancienne Italique. La version syriaque a moins de valeur.

3° *Date et auteur.* — L'auteur, dont nous ignorons le nom, était sans doute un juif helléniste d'Égypte, qui appartenait au parti pharisien : il parlait et écrivait le grec; il ne connaissait pas le théâtre palestinien des événements avec la même précision que l'auteur du premier livre des Machabées; il insiste sur la pratique de la Loi, les anges, la résurrection.

La première lettre du début est de l'an 125 avant Jésus-Christ : l'ouvrage qui la contient ne remonte donc pas plus haut. D'autre part, puisque le temple et Jérusalem sont debout, il a été écrit avant l'an 70 de l'ère chrétienne. Il est difficile de préciser davantage.

4° *Valeur historique.* — Les critiques non catholiques sont, à cet égard, plus sévères encore pour le IIe livre des Machabées que pour le Ier. Mais nos exégètes « ont toujours défendu l'autorité historique de cet écrit, toutefois avec des précisions et des restrictions importantes. Plusieurs (Fillion, surtout Knabenbauer, etc.) reconnaissent aujourd'hui que Jason reproduit parfois une tradition populaire, une rumeur vague, et que son abréviateur n'a pas eu pour but de faire une enquête approfondie, comme il le déclare expressément, mais de résumer simplement ce travail. Il est également juste de remarquer que l'auteur sacré tenait pour digne de foi l'ouvrage de Jason, puisqu'il l'a résumé pour ses lecteurs, et qu'étant simple abréviateur il ne prend pas la responsabilité de Jason au même degré que d'un écrit propre. Dès lors, il faut appliquer ici la théorie des citations expresses et attribuer les exagérations et les erreurs [s'il en est] à Jason et non à l'écrivain inspiré ou à Dieu. »

J. Knabenbauer, *Duo libri Machabæorum*, Paris, 1907; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. IV, p. 613-668; Cl. Fillion, *La Sainte Bible*, t. VI; E. Beurlier, art. *Machabées*, dans le *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 479-497.

III. Histoire des Machabées. — De par l'ordre d'Antiochus IV Épiphane, roi de Syrie, le culte de Jupiter avait remplacé dans le Temple celui du vrai Dieu : la religion juive était proscrite avec toutes ses pratiques, et celle des Grecs imposée sous peine des plus horribles supplices. Des martyrs payèrent de leur vie leur héroïque fidélité à Dieu, mais aussi il y eut de nombreuses défections.

Un jour, Matathias, prêtre de Jérusalem, qui habitait à Modin, entre la capitale et Joppé, vit un Juif sacrifier aux idoles : saisi d'indignation, il le tua. Puis, ayant massacré les soldats syriens qui étaient à Modin, il s'enfuit avec ses fils dans la montagne et appela à la révolte ses compatriotes demeurés fidèles. Sa troupe se multiplia rapidement. Mais le vieillard mourait au bout de quelques mois, après avoir désigné Judas, son troisième fils, pour poursuivre la lutte. On était en 166 avant notre ère.

Les victoires du vaillant « martel » (*Machabée*) lui permirent d'aller prendre possession de Jérusalem, de purifier le Temple, d'élever un nouvel autel et, durant huit jours, de faire célébrer de grandes solennités pour le rétablissement du vrai culte. Plus tard, afin de mettre son pays à l'abri d'incessantes attaques, Judas conclut une alliance avec les Romains. Malheureusement, en l'an 160, il succombait dans une bataille engagée contre des forces très supérieures aux siennes.

Jonathas, son frère, est nommé par les Syriens gouverneur de la Judée, puis grand prêtre. Il est mis à mort par Tryphon; mais le compétiteur de ce dernier, Démétrius II, reconnaît le souverain pontificat de Siméon (ou Simon), autre frère de Judas, et lui accorde une souveraineté à peu près complète. L'alliance avec Rome est confirmée, et le peuple, assemblé à Jérusa

lem, ratifie solennellement l'autorité religieuse et civile qui a été conférée à Siméon (142).

Siméon odieusement assassiné par son gendre, son fils Jean Hyrcan opposa aux Syriens une glorieuse résistance qui consacra l'indépendance de la Judée. La protection des Romains lui permit même d'étendre son pouvoir sur la plus grande partie de la Samarie, dont il détruisit le temple schismatique, de la Galilée et jusqu'au delà du Jourdain. Pendant trente et un ans et jusqu'à sa mort (104), il exerça heureusement, grâce à sa justice et à ses vertus, les fonctions de prince de Judée et de grand prêtre.

Après lui, ce ne sont plus que divisions dans la dynastie asmonéenne et rivalités intestines entre pharisiens et sadducéens. Jusqu'à ce que, Hyrcan II et son frère Aristobule II en ayant appelé aux Romains pour trancher leur différend, Pompée trouva là une bonne occasion de s'emparer de Jérusalem et de soumettre toute la Palestine à la domination romaine (63 avant J.-C.).

J. Bricout.

2. MACHABÉES (Sept frères). — Nous lisons au second livre des Machabées, VII, que, sous le règne d'Antiochus Épiphane, sept jeunes Juifs furent arrêtés avec leur mère et pressés par le roi de manger, contre la défense de la loi divine, de la chair de porc. Ils s'y refusèrent pour demeurer jusque dans la mort fidèles à leur religion, endurèrent avec courage de cruels tourments : la mère ne cessa de les soutenir dans ce combat contre le tyran et souffrit elle-même la mort après eux. Une ancienne opinion place le martyre à Antioche, où, jusqu'au VIe siècle après J.-C., on crut posséder les reliques des Sept frères. En 551, se place une translation d'Antioche à Constantinople, d'où une partie au moins des reliques fut portée à Rome et déposée dans l'église de Saint-Pierre-aux-Liens. Ceci explique la mémoire des Sept frères martyrs à la date du 1er août, un des rares souvenirs que la liturgie latine consacre aux saints de l'ancienne Loi.

J. Baudot.

MACHIAVEL Nicolas naquit à Florence en 1479. De 1498 à 1512, il occupa le poste de secrétaire d'État et fut chargé de nombreuses missions diplomatiques à l'étranger. Le retour des Médicis à Florence marqua la fin de sa carrière politique. Il traîna une vie désœuvrée et terne dans sa petite ferme de San-Casciano. Le pape Léon X le consulta à plusieurs reprises, mais ne l'employa pas. En 1521, il fut rappelé aux affaires dans Florence même, mais n'eut à jouer qu'un rôle subalterne. Il mourut en 1527, empoisonné, dit-on.

Ses *Lettres* à Strozzi, à Guichardin, à François Vittori, sa *Mandragore* et sa *Clizia*, comédies écrites entre 1504 et 1506, son conte de *Belphégor* (vers 1522) dévoilent crûment les faiblesses de sa vie morale. Ils n'ont guère d'autre mérite. Par contre ses *Légations*, composées pendant qu'il était secrétaire d'État et publiées après sa mort, son *Opuscule des gouvernements*, appelé vulgairement *Le Prince* (1515), son *Traité de l'art de la guerre* (1515 ou 1516), ses *Discours sur Tite-Live* (1516), son *Histoire de Florence* (1525) révèlent un politique averti, un historien fort érudit, un observateur sagace et un grand écrivain. Malheureusement, la conscience de l'historien, et surtout du politique, n'est pas à la hauteur de son génie. Le « machiavélisme » est devenu synonyme de politique habile, mais dénuée de tout scrupule et, quoi qu'en prétendent aujourd'hui certains critiques libéraux, ce n'est pas tout à fait à tort. Sans doute, Machiavel s'abstient de recommander, même d'approuver explicitement les actes de cruauté froide et calculée, de duplicité, de déloyauté qu'il raconte dans ses ouvrages et, en particulier, dans *Le Prince :* on peut donc affirmer avec quelque vraisemblance qu'il ne fait pas de doctrine, mais « une simple description expérimentale de la politique du principat » ; pourtant, il ne faut pas oublier que cette description s'ordonne en fonction de principes antichrétiens, qu'elle laisse dans l'esprit du lecteur une impression fâcheuse et que, d'ailleurs, c'est déjà trop de raconter des crimes avec le même sang-froid indifférent que des aventures quelconques et des actions honnêtes. Au rebours de Savonarole qu'il avait vu à l'œuvre et qui voulait que l'on fût bon chrétien afin d'être bon citoyen, il sépare la politique du christianisme et même de la morale : il en fait un art où tout est subordonné au succès et légitimé par le succès. « Partout où l'on délibère du salut de la patrie, dit-il, il n'y a pas de considération du juste et de l'injuste, de l'humain ou du cruel, du louable ou de l'ignominieux. » (*Discours*, III.) « Un seigneur prudent ne peut ni ne doit toujours observer la foi donnée... Si les hommes étaient tous bons, ce précepte ne vaudrait rien ; mais, parce qu'ils sont mauvais et qu'ils n'observeraient pas la foi envers toi, tu ne dois pas l'observer envers eux. » (*Le Prince*, XVIII.) C'est du naturalisme, du fatalisme et du pessimisme ; le tout entremêlé de conseils judicieux, de vues originales et puissantes, qui rendent son œuvre utile à consulter, mais n'empêchent qu'elle ne soit, en son fond, opposée à l'esprit chrétien.

Léon Jules.

MAEL Pierre est un pseudonyme qui recouvre deux auteurs : Charles Causse, né à Lorient en 1862, mort en 1905, ancien officier de marine, et Charles Vincent, rédacteur à la *Gazette de France*, né en 1851, mort en 1920. Ils ont publié un grand nombre de romans : *Pilleurs d'épaves* (1887) ; *L'Alcyone* (1888) ; *Fleur de mer* (1889) ; *Sauveterre* (1890), qui fut couronné par l'Académie française ; *Mer bleue* (1890) ; *Mer sauvage* (1892) ; *Mer bénie* (1894) ; *Fleur de France* (1896) ; *Ce que femme peut* (1897) ; *Éva et Lilian* (1898) ; *Le Cœur et l'Honneur* (1898) ; *Cendrillonnette* (1899) ; *Cœur contre cœur* (1900), etc. La plupart de ces romans sont consacrés aux choses et aux gens de mer ; ils manquent de profondeur et de psychologie, mais ils rachètent ces défauts par le charme des descriptions, la vigueur et la richesse du coloris, l'intérêt soutenu du récit, le don d'émouvoir, la haute élévation morale des sentiments, le patriotisme. De-ci de-là, quelques pages trop libres, des aventures scabreuses, un romanesque trop échevelé risquent d'étonner, de scandaliser ou de fausser les jeunes esprits ; c'est pourquoi l'on ne peut les recommander indistinctement à tous. Pourtant, l'on doit convenir que le grand succès qu'ils remportèrent, tant en France qu'à l'étranger, était mérité.

M. Charles Vincent, auquel reviennent, quoi qu'en aient prétendu certains critiques, la meilleure part et le principal mérite dans l'œuvre commune, a publié sous son nom un magnifique poème : *Bienheureux ceux qui pleurent* (1898) ; *L'Épopée de l'Église* et *L'Épopée nationale*, qui sont de beaux et bons livres ; *Contes pour les grands enfants*, *Au seuil de l'au-delà*, *L'Ogre*, qui sont de qualité inférieure, soit au point de vue moral, soit au point de vue littéraire.

Léon Jules.

MAETERLINCK Maurice est né à Gand en 1862. Il débuta en 1889 par un recueil de poésies, *Serres chaudes*, qui fut goûté de ses compatriotes, et une pièce de théâtre, *La princesse Maleine*, que M. Octave Mirbeau déclara gravement « supérieure en beauté à tout ce qu'il y a de plus beau dans Shakespeare ». Depuis, M. Maeterlinck a publié un grand nombre de pièces de théâtre et des volumes de méditations philosophiques et d'essais divers. On cite communément parmi ses pièces de théâtre : *Pelléas et Mélisande* (1893), *Aladine et Palamides* (1894), *La*

mort de Tintagiles (1894), *Aglavaine et Célisède* (1896), *Monna Vanna* (1902), *Joyzelle* (1903), *Ariane et Barbe-bleue* (1907), *L'Oiseau bleu* (1911), *Marie-Madeleine* (1913), *Le Miracle de saint Antoine* (1921), *Le Bourgmestre de Stilmonde* (1921), etc.; parmi ses œuvres philosophiques et diverses : *Le trésor des humbles* (1896), *La Sagesse et la Destinée* (1898), *La vie des abeilles* (1901), *Le temple enseveli* (1902), *L'intelligence des fleurs* (1907), *La Mort* (1913), *L'Hôte inconnu* (1917), *Les sentiers dans la Montagne* (1919), *Le Grand secret* (1921), etc.

Dans toutes ces œuvres, aussi bien théâtrales que philosophiques, M. Maeterlinck s'inspire de doctrines morales et de théories à la fois psychologiques et mystiques qui lui ont valu le titre de « Gerson laïque ». Ce nouveau Gerson n'est pas d'une originalité extrême, puisque aussi bien la plupart de ses idées se retrouvent dans Novalis, Ruysbroeck, Emerson, Guyau, mais il est sans contredit d'une « laïcité » parfaite. L'Index l'a reconnu en condamnant « toutes ses œuvres » par décret du 26 janvier 1914. C'est qu'en vérité M. Maeterlinck n'a rien, je ne dis pas seulement de catholique, mais de chrétien. « Nous savons enfin, dit-il, par exemple, qu'il n'y eut jamais de révélation ultra-humaine. » « Tout ce que l'homme croit connaître au sujet de Dieu, de son origine et de ses fins, c'est de sa propre raison qu'il l'a tiré. » « La doctrine du Christ n'est qu'une branche mutilée de la religion mère » (le bouddhisme), etc. Ces affirmations aussi tranchantes que fausses, il les prend pour bases de sa morale « de la raison mystique », qui n'est en son fond qu'un nouvel avatar de la morale « sans obligation ni sanction » inventée par Guyau. Cependant, M. Maeterlinck est patriote. Il y a dans *Les sentiers de la Montagne*, dans *Les Débris de la guerre*, dans *Le Bourgmestre de Stilmonde*, des pages superbes que l'on voudrait sauver de l'oubli où sombrera fatalement, pour peu que recouvre d'autorité la claire vérité catholique, l'œuvre de M. Maeterlinck. Déjà son théâtre a vieilli. Nul ne s'aviserait aujourd'hui de comparer *La princesse Maleine*, ou *La mort de Tintagiles*, ou *Ariane et Barbe-bleu* à Shakespeare. Il y a trop de naïvetés voulues, trop de préciosité, trop de symbolisme laborieux et pas assez de saine vérité humaine dans ces drames. Je mettrais à part *Monna Vanna*, qui, du point de vue purement littéraire, s'apparente aux grandes tragédies classiques; *Pelléas et Mélisande*, « horrible poème d'amour incestueux » dont M. Debussy a fait un opéra génial; *L'Oiseau bleu*, féerie charmante.

L'influence de M. Maeterlinck a été considérable. Il fut un des chefs reconnus du mouvement symboliste. Il a contribué aussi à acclimater sur la scène les situations étranges, les faits anormaux, les sentiments exceptionnels, la fatalité incompréhensible, tout ce qui froisse brutalement les nerfs, déroute l'esprit et provoque l'hallucination. D'autre part, son style est extrêmement curieux, quelquefois plein de répétitions fastidieuses ou réduit à des balbutiements; d'autres fois, noble, solennel et d'un bel effet oratoire; ici, rythmé puissamment, et là, brisé de façon disgracieuse; presque toujours émaillé de vives et poétiques images. Par la grandeur de ces qualités et de ces défauts, l'œuvre de M. Maeterlinck s'est imposée à l'attention du monde lettré; et ceux même qui, comme je le fais, en condamnent l'impiété et n'en prisent guère le symbolisme, reconnaissent qu'elle révèle un écrivain né, un penseur et un poète dont il est fâcheux que le génie se soit égaré.

Léon Jules.

MAGES (Rois). — On connaît le récit de saint Matthieu, II, 1-12, dans lequel nous lisons que, peu de temps après la naissance de Jésus à Bethléem, des mages, guidés par une étoile, arrivèrent de l'Orient à Jérusalem et, après enquête, allèrent rendre leurs adorations à l'enfant qui leur avait été signalé comme le nouveau roi des Juifs. Puis, avertis en songe de ne point retourner vers Hérode, ils regagnèrent leur pays par un autre chemin. Sur ce récit de l'écrivain sacré, disons seulement ce que la tradition nous offre de plus certain : venus des régions qui se trouvaient à l'est de la Palestine, on les a considérés comme de vrais monarques, au courant de la prophétie de Balaam, puis divinement éclairés au sujet de la naissance de Jésus. Leur démarche est présentée comme un modèle de la prompte obéissance à l'appel de Dieu, et on les a considérés comme les prémices des peuples païens appelés à la foi. On est assez mal renseigné sur la fin de leur vie, comme aussi sur le culte rendu à leurs reliques. Celles-ci, dit-on, ayant été apportées au IVe siècle de Perse ou d'Arabie à Constantinople, passèrent de là à Milan, d'où l'empereur Frédéric Barberousse, en 1161, les aurait fait transporter à Cologne. A partir de cette époque, les trois rois Mages devinrent en cette ville l'objet d'un culte très populaire.

J. Baudot.

MAGIE et MAGICISME. — I. Magie. — La question de la magie est l'une des plus ardues qu'ait à traiter l'histoire des religions. Dans l'impossibilité où l'on est encore d'en donner une définition scientifique, nous nous en tiendrons à une définition empirique et descriptive. La magie est un ensemble de pratiques qui, en dehors des causes naturelles, par des moyens dénués de toute proportion avec le but poursuivi, prétendent obtenir, grâce à des rites secrets et infaillibles, des modifications à l'ordre des choses, des merveilles que l'intéressé ne peut pas ou ne veut pas demander à des actes religieux. La magie entre dans la catégorie du merveilleux, mais d'un merveilleux paradoxal, absurde, suspect, illicite. Son nom lui vient des prêtres mazdéens, les mages, mais elle leur est bien antérieure; elle constitue, en effet, un phénomène universel, coextensif aux religions dans le temps et dans l'espace. Il y a une magie, ou plutôt des magies, chez tous les primitifs; il y eut des magies assyrio-chaldéenne, égyptienne, grecque, romaine, etc.; dans chacune de ces civilisations, la place tenue par les arts magiques était, on peut le dire, immense.

Il n'est pas facile de classer les pratiques magiques. « En thèse générale, dit M. Hubert, la magie arrive à ses fins par deux méthodes : méthode directe et méthode indirecte. D'une part, l'effet semble résulter immédiatement de l'accomplissement du rite; de l'autre, le magicien agit sur des êtres surnaturels qui lui servent d'intermédiaires ou d'agents. » *Magia*, dans *Dict. Antiq. gr. et rom.* Les opérations relevant de la méthode directe constituent ce qu'on appelle la *magie sympathique*, parce qu'elles supposent une sympathie universelle, une chaîne continue de rapports entre les êtres, comme l'identité du nom et de la chose, de la partie et du tout. La sympathie tient une telle place dans les opérations magiques que sir J. Frazer, dans son célèbre *Rameau d'or*, propose même de réserver le nom de magie aux actes dont elle est le principe. Mais réduire à la magie sympathique toute la magie, serait simplement la confondre avec la science, en faire, ce qu'en fait réellement Frazer, une science à principes faux, négligeant ainsi l'élément mystique (*sacer*) que comporte toute magie.

La magie sympathique reposerait à son tour sur deux lois : loi de similitude : tout semblable appelle le semblable, un effet est similaire à sa cause; loi de contact : les choses qui ont été une fois en contact continuent d'agir l'une sur l'autre, alors même que ce contact a cessé. D'où deux branches de la magie sym-

pathique, la magie homéopathique ou imitative (par exemple, les mauvais traitements infligés à l'effigie d'un ennemi, la guérison de la jaunisse par transmission à des animaux naturellement jaunes), et la magie contagieuse (par exemple, les pansements appliqués à l'arme qui a causé une blessure, en vue de guérir celle-ci). Mais, ici encore, les faits échappent à la classification et MM. Hubert et Mauss font justement observer, dans *Année sociologique*, 1902-1903, p. 62, qu'il faudrait alors faire également appel à une troisième loi, en vertu de laquelle le contraire agit sur le contraire. Autant dire que tout agit sur tout.

La seconde méthode, ou méthode indirecte, s'adresse à des êtres spirituels, soit déjà révérés dans les religions, soit spécialement magiques. Elle les traite ou comme les agents des phénomènes qu'elle veut provoquer, ou comme des auxiliaires qu'elle s'annexe. Son grand moyen d'action sur eux, c'est leur nom, car il est censé s'identifier avec leur nature; ou encore, c'est leur image, véritable double d'eux-mêmes. Par le nom, fréquemment défiguré à dessein, le magicien contraindra les divinités elles-mêmes, comme il contraint, pense-t-il, les phénomènes.

II. Magie et religion. — En étudiant les religions, on ne peut pas ne pas constater, entre elles et la magie, de fréquents et étroits contacts dont il importe de déterminer la nature. Frazer, qui s'efforce, bien à tort, de transformer en identité les ressemblances superficielles entre Magie et Science, a, par contre, fortement mis en relief la distinction irréductible entre Magie et Religion. On a prétendu voir en elles simplement les deux faces d'une seule et même médaille, en s'appuyant sur les cas où les fonctions de prêtre sont confondues dans la même personne avec celles de magicien ou de sorcier; cas très exceptionnels d'ailleurs, et dans lesquels les deux fonctions se montrent nettement l'objet d'une considération très différente de la part du peuple; en s'appuyant également sur les cas, plus fréquents, aussi bien en histoire qu'en ethnologie, où le prêtre, tout en restant distinct du sorcier, mêle des procédés magiques à ses pratiques sacerdotales.

Mais il est patent, au contraire, qu'un antagonisme profond sépare magie et religion. Dans la religion, l'homme s'adresse à un être transcendant auquel obéissent les lois de la nature; le magicien suppose que les êtres divins, tout comme les humains, sont esclaves de forces impersonnelles qui ne peuvent être exploitées que par des charmes appropriés. Les sorciers de l'Égypte ancienne, comme ceux de l'Inde moderne, prétendaient soumettre les dieux à leurs volontés. En conséquence, l'attitude du fidèle est le contre-pied de l'attitude magique : autant la prière comporte par elle-même soumission et humilité, autant l'incantation révèle de suffisance et d'arrogance. Enfin, l'objet propre, le but poursuivi, le mode d'action, la sphère de gravitation de l'une comme de l'autre sont si radicalement différents que, même pour qui ne voudrait voir dans les religions que des superstitions, il resterait vrai de dire, avec le P. Bouvier, que « la religion et la magie sont aux deux pôles de la pensée humaine tournée vers l'au-delà ». Même dans les civilisations les plus rudimentaires, les indigènes montrent, par toute leur attitude, qu'ils font très nettement la distinction : le sorcier est redouté, mais mésestimé.

III. Magicisme. — L'auteur du *Rameau d'or* attribue à la magie une place prépondérante dans l'histoire des religions. Il y aurait eu, d'après lui, à l'origine, un âge de la magie avant l'âge religieux, une époque « où l'homme se fiait à la magie seule pour la satisfaction des besoins qui dépassaient ses désirs animaux immédiats ». La magie serait ainsi plus ancienne que la religion dans l'histoire de l'humanité. *A priori*, déclare-t-il, l'idée d'êtres personnels transcendants, maîtres des choses, est « plus profonde, plus abstraite, et demande plus d'intelligence et de réflexion pour être comprise » qu'une simple association d'idées par ressemblance ou contiguïté. Les faits confirmeraient cette déduction : chez les aborigènes d'Australie, affirme-t-il, la religion est à peu près inconnue, la magie est universellement pratiquée, et ces peuplades sont les plus sauvages à nous connues. Il y a donc eu un âge de la magie aussi universel que l'âge de pierre.

Comment donc est-on passé de la magie à la religion? Par une crise d'âme que l'auteur décrit en traits puissants et qui se résume en une tardive reconnaissance de la fausseté inhérente à la magie et de sa stérilité. Alors les hommes les plus intelligents ont « fait crever la bulle de savon irisée de la magie ».

Mais ni les déductions ni les inductions de Frazer ne sont solides. Une raison élémentaire suffit à acquérir quelque connaissance d'un être divin, sans qu'il soit besoin de longues réflexions, ni de lentes abstractions. D'autre part, aucun des trois faits invoqués ne subsiste. Personne ne croit plus à l'irréligion générale des Australiens. Les auteurs cités comme témoins de l'universalité de la magie dans ce même pays, Howitt et Mathew, sont précisément ceux qui nous ont fait connaître le culte des Australiens pour des êtres suprêmes. Quant aux Aruntas, loin d'être les primitifs entre les primitifs, le P. Schmidt a démontré leurs affinités avec la civilisation déjà vieillotte de la Nouvelle-Guinée.

Une autre forme du magicisme a été proposée par Loisy : il y aurait eu une phase primitive de confusion, où magie et religion auraient été indistinctement prises l'une pour l'autre. Mais cette vue se trouve rejetée d'avance par tout ce que nous avons exposé des antinomies entre la religion et la magie. Dans l'âme humaine, magie et religion tendent toujours à devenir des ennemies, du seul fait que la religion répond à un principe d'obligation répudié par la magie.

Baron Descamps, *Le Génie des religions*, Paris-Bruxelles, 1923; Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie de la magie*, dans *Année sociologique*, 1902-1903; Hubert, *Magia*, dans *Dict. Antiquités gr. et rom.*, de Daremberg, avec une très riche bibliographie; Fréd. Bouvier, *Magie*, dans *Recherches de science religieuse*, 1812, et *Dict. apol.*, Paris, 1916; J.-G. Frazer, *Le Rameau d'or*, éd. abrégée, Paris, 1923.

P. Fournier.

MAGISTÈRE, organe de l'autorité enseignante dans l'Église. — I. Notion générale. II. Diverses formes. III. Autorité du magistère ordinaire. IV. Autorité du magistère extraordinaire.

I. Notion générale. — « Magistère » est la version française du mot latin *magisterium*, qui, par sa racine, désigne un pouvoir ou, plus exactement, une institution d'enseignement. Employé par analogie dans le langage profane pour signifier toutes les formes ou apparences de haute régence intellectuelle, il est surtout réservé à la langue théologique pour désigner le pouvoir doctrinal de l'Église, soit dans son principe abstrait, soit dans les modalités concrètes de son exercice.

L'Église, en effet, a pour mission d'enseigner aux hommes la vérité révélée, d'en préciser le sens et de la garder contre l'erreur. Comme Jésus dont elle est l'héritière, elle le fait avec une souveraine autorité et, dans les conditions voulues, le privilège de l'infaillibilité est acquis à son enseignement. Elle a des organismes spécialisés à cette fin et des actes nombreux en sont émanés au cours des siècles. Voilà pourquoi la notion de magistère s'applique éminemment ici, et comme, dans l'économie providentielle, la vérité est à la source de la vie, cette fonction doctrinale finit

par être une des principales et, en somme, la véritable caractéristique de l'Église.

Ce magistère a pour trait essentiel d'être vivant, c'est-à-dire dévolu, non pas, comme dans le protestantisme primitif, au texte mort de l'Écriture, ni, suivant le système de quelques anglicans et des grecs orthodoxes, à la vertu automatique de la tradition, mais aux chefs responsables de l'Église. Ainsi le concept de magistère est lié à celui de hiérarchie.

De toutes façons, ce terme caractérise l'autorité ecclésiastique dans l'ordre de l'enseignement. Sous cet aspect, il arrive même à s'employer sans complément et à devenir synonyme de l'Église tout court.

II. Diverses formes du magistère. — Parce qu'il fait corps avec l'Église, le magistère s'exprime pratiquement par tout ce qui peut nous faire connaître la doctrine de celle-ci. Ces différents moyens se laissent ramener à deux catégories générales, connues sous les dénominations classiques de magistère ordinaire et de magistère extraordinaire.

1° *Magistère ordinaire.* — C'est celui qui entre normalement dans la vie quotidienne de l'Église.

Tous les jours, en effet, et par toutes les voix dont elle dispose, celle-ci ne cesse jamais de proclamer et propager la révélation dont elle est gardienne. Ses actions y contribuent autant que ses paroles, ses fidèles non moins que ses chefs. Le problème en tout cela peut être de distinguer entre ce qui est opinions particulières ou croyances personnelles sans garantie, et ce qui, au contraire, traduit la foi commune. Mais on ne saurait disconvenir que la pensée de l'Église soit toujours plus ou moins engagée dans cet enseignement diffus, et que des cas se puissent présenter où elle l'est absolument.

Par sa définition même, ce magistère a pour trait distinctif d'être perpétuel dans son exercice, mais imprécis dans ses formes aussi bien que dans ses résultats. On peut le comparer à ce qu'est l'éducation de famille par rapport à l'œuvre didactique des écoles, ou au droit coutumier par rapport aux actes positifs du législateur.

Il est assez difficile, de ce chef, d'en classer adéquatement les organes. Car, à des titres divers, tous les membres de l'Église y ont leur part.

Au degré le plus inférieur, le magistère ordinaire s'exprime par les simples chrétiens, surtout quand leur situation leur confère une autorité particulière, comme il en est, par exemple, en matière religieuse, des parents par rapport à leurs enfants, des maîtres par rapport à leurs élèves, des écrivains par rapport à leurs lecteurs. Tant qu'ils ne sont pas désavoués par l'Église, ils sont censés parler en son nom.

Cette qualité appartient à plus forte raison aux ministres de l'Église proprement dite. Dans la charge des âmes qui incombe aux curés, catéchistes et prédicateurs, entre la transmission de la vérité. L'immense foule des simples ne sait de la divine révélation que ce qui leur en parvient par cet humble canal. Aux théologiens revient à peu près le même rôle par rapport à l'élite des esprits cultivés. Étant mandatés par l'Église ou pour le moins tacitement tolérés par elle, les uns et les autres peuvent être à bon droit tenus pour les interprètes de sa pensée.

Au sommet se placent enfin les membres de la hiérarchie, sur qui repose la charge officielle de l'enseignement. Ils s'en acquittent toujours indirectement par la vigilance qu'ils exercent à l'égard de leurs subordonnés ou les directions positives qu'ils leur impriment, mais aussi, une fois ou l'autre, par leur action personnelle. Les mandements des évêques, les allocutions et encycliques des papes, les décrets des Congrégations romaines, constituent autant d'expressions autorisées de l'enseignement ecclésiastique.

De ces voix multiples se dégage un ensemble, une sorte de concert plus puissant que chacune d'elles. On en peut retrouver l'écho, non seulement dans les paroles répercutées par les organes individuels, mais encore et surtout dans le témoignage collectif des faits. C'est ainsi que la pratique disciplinaire de l'Église, tout particulièrement quand elle est consacrée par la prière liturgique, a la valeur d'une importante leçon.

2° *Magistère extraordinaire.* — En dehors de cet enseignement au jour le jour, il y a place pour des actes solennels où l'Église intervient pour énoncer publiquement et, au besoin, déterminer tel ou tel point de sa doctrine.

On conçoit, en effet, que des circonstances puissent exister où le magistère ordinaire ne suffit plus. Lorsque, par exemple, surgissent des erreurs graves qui portent le désarroi dans les intelligences, ou seulement lorsque la plus claire manifestation de certaines vérités semble devenir une sorte de bien public, l'Église, sous peine de manquer à sa mission, doit avoir le moyen de subvenir par un acte spécial à la nécessité des âmes. Qui ne sait d'ailleurs que ces hautes interventions doctrinales jalonnent tout le cours de son histoire, et qu'on en trouve quelqu'une à la base de presque tous nos articles de foi?

Cette forme de magistère se distingue tout d'abord de la précédente par la solennité même et la rareté de ses manifestations. Elle donne ensuite lieu à des documents, précédés toujours de longues études et souvent de débats publics, où la doctrine est entourée de toutes les explications, précisions et preuves propres à l'affirmer et à l'éclaircir. Voir Définition doctrinale.

Dès lors, le magistère extraordinaire ne saurait avoir d'autre organe que la hiérarchie, et quand elle se prononce dans des conditions telles qu'elle engage toute l'Église. Ainsi en est-il incontestablement pour les enseignements dogmatiques des conciles généraux, et pour les définitions des papes prononcées *ex cathedra.* On peut y joindre les actes de quelques conciles qui ne furent tout d'abord que des assemblées restreintes — par exemple, le concile de Constantinople (381), réuni pour liquider l'arianisme oriental, les conciles de Carthage (418) et d'Orange (529), provoqués par les controverses pélagiennes — mais qui doivent à l'approbation postérieure de l'Église une autorité équivalente à celle des conciles universels.

Un doute spéculatif peut planer sur la valeur de quelques documents conciliaires, comme le Décret des Arméniens, qui ne semblent pas présenter toutes les notes d'une définition, ou bien des enseignements promulgués par les papes, avec ou sans l'intermédiaire des Congrégations romaines, mais, en tout cas, sans les revêtir de leur suprême autorité. Leur forme extérieure apparente ces actes à ceux du magistère extraordinaire; mais, en général, on les rattache de préférence au magistère ordinaire, dès lors que quelque chose leur manque pour offrir un caractère absolument définitif.

Au total, la question de nomenclature n'a qu'une importance théorique. Ce qui importe, c'est de savoir dans quelle mesure ces diverses modalités de l'enseignement ecclésiastique sont susceptibles de fixer la foi du croyant et de guider la pensée du théologien.

III. Autorité du magistère ordinaire. — Parce que plus saillants, ce sont les actes du magistère extraordinaire qui, le plus souvent, retiennent seuls l'attention. C'est méconnaître le rôle primordial qui revient au magistère ordinaire dans la transmission pratique de la vérité chrétienne.

En principe, cette forme de magistère n'est pas moins propre que l'autre à nous proposer la foi. Car,

l'autorité enseignante et, quand il y a lieu, l'infaillibilité appartiennent à l'Église comme telle. Quelle que soit la manière dont s'affirme sa pensée, pourvu qu'elle nous apparaisse avec certitude, elle fait loi pour nous au nom même de Dieu. Voir Église et Infaillibilité. C'est pourquoi le concile du Vatican fait entrer dans l'objet de la foi « divine et catholique » tout ce qui nous est enseigné par l'Église, qu'il s'agisse de son magistère ordinaire aussi bien que de ses jugements extraordinaires et solennels. Voir Const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1792.

Il est même aisé de comprendre que le magistère ordinaire est la voie normale par laquelle se conserve et se propage la révélation divine. Avant le concile de Nicée, l'Église n'en connut pas d'autre et tout porte à croire qu'elle eût longtemps encore continué de la sorte sans la pression des hérésies. Du reste, ces définitions, outre qu'elles sont nécessairement rares, n'atteignent guère que le petit nombre, et, après comme avant, c'est aux sources plus accessibles de l'enseignement quotidien que la masse alimente toujours sa foi. Encore aujourd'hui, plusieurs vérités importantes, telles que l'infaillibilité de l'Église, la satisfaction rédemptrice du Christ, l'existence du jugement particulier, l'éternité de l'enfer, ne sont pas proposées autrement.

Voilà pourquoi les diverses variétés du magistère ordinaire sont classées parmi les « lieux théologiques » et utilisées à ce titre. Soit pour établir la « perpétuité de la foi » dans les matières définies, soit pour s'orienter dans les questions libres, le théologien consulte la croyance des fidèles, le témoignage des Pères et des docteurs, les suggestions de la discipline et de la liturgie, l'enseignement des papes et des Congrégations associées à leur ministère apostolique.

Des préceptes traditionnels président à l'utilisation de ces diverses sources. Ils tendent à déterminer la mesure dans laquelle chacune peut être considérée, suivant les cas, comme exprimant la pensée de l'Église. C'est à celle-ci, en effet, et à elle seule, qu'appartient l'autorité décisive : c'est donc elle qu'il y a lieu de rechercher.

Lorsque, par exemple, il s'agit d'une croyance universelle et profonde du peuple chrétien, d'un principe directement et certainement impliqué dans la législation officielle de l'Église ou dans les rites de la liturgie, il n'est pas besoin d'autre preuve pour constater qu'on se trouve en présence d'un enseignement de l'Église et, par conséquent, d'une vérité révélée. Si ces conditions essentielles ne sont pas ou ne semblent pas entièrement réalisées, au lieu d'une preuve, on n'a plus que des indications plus ou moins consistantes. L'absence totale de ces critères peut aboutir à la certitude inverse en autorisant l'argument négatif. Dans le maniement de ces principes et leur application aux cas d'espèce réside le secret de la méthode théologique et la valeur de ses conclusions.

Tout ce qu'on peut dire ici d'une manière générale, c'est que, par sa nature même, le magistère ordinaire ne peut rendre de services effectifs que pour l'expression simple des vérités fondamentales de la foi. Mais il ne faut évidemment pas lui demander les suprêmes précisions du vocabulaire ou de la pensée en matières délicates, ni la solution des cas nouveaux ou des controverses trop subtiles. On tient communément que sa seule autorité est insuffisante pour faire proprement un dogme d'une croyance qui ne le serait encore pas.

A ces diverses lacunes le magistère extraordinaire a précisément pour but de remédier.

IV. Autorité du magistère extraordinaire. — Personne ne songe à nier que le magistère extraordinaire soit l'expression éminente et comme la forme type du magistère ecclésiastique. Non pas que l'autorité de l'Église y soit, au fond, plus engagée que dans le précédent; mais elle y est accusée d'une manière plus certaine, parce que sous une forme plus grandiose et sur un objet plus précis. Jamais, en effet, ne s'affirme davantage sa mission d'enseigner au nom de Dieu.

C'est pourquoi le concile œcuménique fut dans l'Église, au moins depuis le IVe siècle, le grand moyen de promulguer la foi. Les quatre premiers durent à leur particulière importance, ainsi qu'à la gravité de leur objet, d'être révérés à l'instar des quatre Évangiles, sans préjudice pour l'autorité de ceux qui devinrent nécessaires dans la suite des temps. De bonne heure, les enseignements solennels des pontifes romains ont joué le même rôle et l'Église les recevait avec un égal respect, lorsque le concile du Vatican est venu mettre enfin un terme aux échappatoires du gallicanisme en les proclamant infaillibles. Voir Pape.

La valeur doctrinale des actes émanés de ce double magistère se mesure d'après les principes généraux qui président à la conception de l'autorité ecclésiastique. Voir Église. On peut distinguer deux grandes catégories, suivant que le magistère met ou ne met pas en œuvre la plénitude de ses moyens.

Dans le premier cas (voir pour le détail l'article Définitions doctrinales), parce que l'Église fait intervenir le maximum de son autorité, ses actes présentent le maximum de garanties et exigent le maximum d'obéissance. S'il s'agit d'une vérité qui appartient à la révélation et qui est enseignée comme telle, elle requiert un assentiment de foi divine. Voir Dogme. Les autres matières ne relèvent que de la foi ecclésiastique. De toutes façons, il s'agit d'un acte intérieur d'adhésion, spécifié suivant l'objet qu'il atteint, mais toujours définitif et absolu comme l'autorité même qui le propose.

Mais le cas peut se produire aussi, et se produit souvent en réalité, où le magistère se contente d'inculquer, sans proprement définir. Rien ne convient mieux que ce mode d'enseignement à l'esprit de l'Église, qui préfère persuader les âmes en mère que les régenter en souveraine. Dans l'ordre de l'enseignement plus encore que dans la discipline, il semble que sa loi fut toujours de réduire au minimum les injonctions autoritaires.

En fait, nombreux sont les actes des conciles et des papes qui, faute, soit d'une suffisante précision dans l'objet, soit de la rigueur voulue dans la forme ou de la solennité de la promulgation, ne portent pas la marque des définitions proprement dites. A titre d'exemple, on peut indiquer la plupart des encycliques multipliées par les papes modernes, les déclarations subsidiaires contenues dans les constitutions doctrinales des conciles de Trente ou du Vatican. Ces sortes d'enseignements méritent, avec le respect extérieur qui interdit de les contredire, l'adhésion intérieure de l'esprit au nom de la déférence due à l'Église; mais ils ne sauraient comporter l'assentiment sans réserves qui n'appartient qu'aux actes définitifs. Dès lors que le magistère ne s'engage pas d'une manière irrévocable, une certaine liberté subsiste à l'égard de la doctrine en question, et le théologien, s'il croit avoir de solides raisons pour cela, peut, à ses risques et périls, mais sans manquer à la foi ni à la discipline, soit la reprendre à son compte, soit agir auprès de l'autorité ecclésiastique pour l'amener à modifier elle-même son premier jugement.

Si les actes des Congrégations romaines devaient être rattachés au magistère extraordinaire, c'est dans cette catégorie inférieure qu'ils mériteraient de prendre rang. Toujours est-il que c'est d'après les mêmes principes qu'il convient d'en apprécier la valeur.

Dans tous les cas, comme il est essentiel au magistère extraordinaire d'aboutir à des documents publics et circonstanciés, il est apte à traduire, avec toute la clarté désirable, les intentions de l'Église. Voilà pourquoi ce fut dans l'histoire le moyen de trancher les grandes controverses ou de promulguer les dogmes nouveaux. Les enseignements conciliaires et pontificaux sont, de ce chef, le « lieu théologique » par excellence, celui que le théologien doit exploiter et, autant que possible, épuiser avant tout. Comme pour les actes du législateur profane, il faut interpréter ces textes à l'aide des lumières réunies de la logique et de l'histoire, en vue de faire ressortir la doctrine exacte, et celle-là seulement, que l'Église y voulut enfermer.

E. Dublanchy, art. *Église*, dans *Dict. théol. cath.*, t. IV, col. 2175-2200; A. Vacant, *Le magistère ordinaire et ses organes*, Paris, 1887; J.-V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905; *De Ecclesia Christi*, Paris, 1925; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907; L. Billot, *De Ecclesia Christi*, Rome, 1904; H. Dieckmann, *De Ecclesia*, t. II; *De Ecclesiæ magisterio*, Fribourg-en-Brisgau, 1925.

J. Rivière.

MAGLOIRE (*Maglorius*). — Natif de Grande-Bretagne, parent de saint Samson de Dol et, comme lui, disciple de saint Iltut, Magloire passa dans la Bretagne-Armorique et gouverna le monastère de Kerfunt. Samson, devenu évêque de Dol, donna à Magloire la consécration épiscopale et voulut l'avoir pour successeur. Cependant, Magloire fit agréer Budoc pour gouverner l'église de Dol et alla mener la vie monastique dans l'île de Jersey où il termina ses jours en 586. Ses reliques furent portées à Paris où il devint titulaire d'une abbaye bénédictine vers 898.

J. Baudot.

MAGNÉTISME. — I. Mesmer. II. Après Mesmer. III. Réalité.

I. Mesmer. — Au mois de février 1778, arrivait à Paris F.-A. Mesmer. Docteur en médecine de la Faculté de Vienne, il quittait sa patrie qui le méconnaissait. En Suisse, ses réussites avaient été traversées de beaucoup d'ennuis. A Paris, il s'empresse d'adresser un Mémoire à l'Académie des Sciences, et offre de faire des démonstrations devant la Société Royale de Médecine. Il est éconduit. Mais l'engouement du public le dédommage de l'opposition ou du dédain des corps savants.

Le Baquet devient bientôt célèbre. Au milieu d'une salle on installait un baquet, monté sur trois pieds, recouvert, rempli d'eau, et, dans cette eau, de menus objets, verre pilé, limaille, etc., ou encore ces mêmes objets à sec. Du baquet sortaient des branches de fer recourbées dont des malades, assis à l'entour, s'appliquaient les extrémités. On magnétisait aussi des arbres aux branches desquels on suspendait des cordes, que les malades s'attachaient autour du corps ou dont ils enroulaient le membre à guérir. Ainsi fit le marquis de Puységur dans sa terre de Buzancy, le marquis de Tissard dans sa terre de Beaubourg-en-Brie. Strasbourg, Bayonne, Bordeaux, Marseille, Malte eurent leurs centres d'expérimentation.

La théorie de Mesmer est que nous plongeons dans un fluide universel, partout répandu, pénétrant toutes choses. Ce fluide obéit à la *loi du plein*. « Il ne peut se faire de déplacement sans remplacement. Si un mouvement de la matière subtile est provoqué dans un corps, il se produit aussitôt un mouvement semblable dans un autre susceptible de la recevoir, quelle que soit la distance entre les corps. » C'est le magnétisme animal. Ce magnétisme diffère du magnétisme naturel, et aussi de l'électricité. Cependant, on a guéri des malades en leur appliquant des pièces aimantées. C'est que le fluide animal est comme un agent universel, dont les fluides magnétiques naturels et électriques ne sont que des formes, et qu'il est possible de mettre en jeu en agissant sur ces dérivés.

Les sujets mieux doués ont le pouvoir de se charger d'une certaine quantité de fluide, de l'amener en eux à un certain *taux*, et de le décharger soit sur les malades eux-mêmes, soit sur certains corps animés ou inanimés où les malades viendront le puiser.

Des sujets plus impressionnables sentent le fluide d'autres personnes. Mesmer assurait que, lorsqu'il était à table, il reconnaissait à leur fluide ceux qui passaient derrière lui. Ce serait là ce qui l'aurait mis sur la voie de ses merveilleuses découvertes.

Les *Passes* étaient un art savant. Voici comment J.-P.-F. Deleuze décrit sa façon de procéder. « Êtes-vous auprès d'un malade que vous voulez soulager? Placez-vous vis-à-vis de lui, de manière que vos genoux et vos pieds touchent les siens. Prenez-lui les pouces, et restez dans cette situation jusqu'à ce que vous sentiez que vos pouces et les siens ont le même degré de chaleur. (J'ignore pourquoi le magnétisme se communique mieux par les pouces que de toute autre manière : c'est un fait connu par l'expérience.) Posez ensuite les mains sur les épaules; laissez-les-y deux ou trois minutes, et descendez le long des bras pour reprendre les pouces; répétez cette manœuvre trois ou quatre fois. Ensuite posez vos deux mains sur l'estomac, de manière que vos pouces soient placés sur le plexus solaire, et les autres doigts sur les côtés. Lorsque vous sentirez une communication de chaleur, descendez les mains jusqu'aux genoux; ensuite replacez-les au-dessus de la tête, pour les ramener de nouveau jusqu'aux genoux, ou même jusqu'aux pieds; et continuez de la même manière, en ayant la précaution de détourner vos mains chaque fois que vous reviendez vers la tête. Cette précaution de ne jamais magnétiser de bas en haut, et d'écarter les mains avant de les ramener vers la tête, m'a paru être toujours essentielle dans les procédés. » *Histoire critique du magnétisme animal*, Paris, 1813, Ire partie, p. 100, 101.

Se mettre en rapport, c'est toucher la première fois, et du consentement de celui qu'on touche. Pour établir le rapport entre deux personnes, on les touche en même temps l'une et l'autre. Magnétiser *à grands courants*, c'est promener la main de la tête à l'extrémité des mains ou des pieds.

Quelques conseils : « Comme il est indispensable que l'attention ne soit jamais détournée, une séance plus longue pourrait vous fatiguer. N'ayez jamais d'incertitude dans vos procédés; ne vous inquiétez nullement des effets; agissez avec confiance, avec abandon; ne faites aucun effort d'attention ni de volonté; livrez-vous uniquement au sentiment de la pitié, au désir de faire le bien. »

Quelques-uns, comme M. Le Roi, directeur de l'Académie des Sciences, attribuaient à l'imagination les cures de Mesmer. Celui-ci protesta vivement contre une explication si « nouvelle ». *Précis historique*, par Mesmer, Londres, 1781, p. 36.

Un des effets, qui paraissait alors le plus merveilleux, du traitement magnétique, était l'état de *somnambulisme* où il arrivait que le malade se trouvât plongé. « Nous possédons la faculté, dit Mesmer, d'être en rapport avec l'harmonie universelle et, dans la multiplicité des relations, de saisir celles qui intéressent notre bien-être et notre conservation. C'est quelque chose comme l'instinct des animaux. L'organe en est le *Sens interne*, le *Sensorium commune*. Dans l'état de veille, cette faculté est comme étouffée par l'activité générale; le sommeil naturel, surtout le sommeil artificiel ou *critique*, la libère. Bien plus, le sens interne devient comme le seul organe des sensations; et tous

les éléments qui le constituent étant parfaitement ordonnés, son impressionnabilité s'aiguise merveilleusement. Le sujet endormi a l'intuition de ses maladies et des remèdes qui lui conviennent. Il entre en communication de volonté avec un autre sujet. Il connaît le passé par les traces que laisse tout ce qui *a été*. Il voit l'avenir, ce qui *sera*, par l'ensemble des causes qui doivent le réaliser. Il entre en relation avec toute la nature. C'est une sorte de sixième sens. « Le Magnétisme, ajoute-t-il, influe comme *agent* direct et immédiat sur les nerfs et sur la fibre musculaire, instruments des sensations et du mouvement dans le corps animal. Par là, il rectifie les aberrations qui se produisent dans les fluides et les solides du corps humain. » On est ainsi « fondé à le considérer comme moyen *unique et universel* de préserver des maladies et d'en obtenir la guérison », à condition toutefois qu'il n'y ait pas dans la machine des pièces désorganisées ou détruites, et que le sujet soit apte à réagir. Le « magnétisme suffit à opérer la cure de *toute espèce de maladies;* il serait insensé de prétendre guérir de même *tous les individus* malades ». *Mémoire*, édit. 1826, p. 73-87.

II. Après Mesmer. — Les magnétiseurs modernes sont restés fidèles aux enseignements de Mesmer. Beaucoup de ses idées sont partagées, en dehors des magnétiseurs, par nos psychiques.

Les procédés magnétiques varièrent avec le chevalier Barbarin et l'abbé Faria. Après le départ de Mesmer, qui se retira en Allemagne, une bonne fortune advint aux mesmériens avec le livre de l'honnête Deleuze : *Histoire critique du magnétisme animal*, 1813. Le magnétisme gardait la faveur, sinon des Académies, au moins du public, quand la découverte de James Braid, en 1841, sembla devoir le ruiner. Voir art. Hypnotisme. Il se fit fort d'établir que ce qu'on attribuait à un fluide était dû uniquement au somnambulisme et à la suggestion. Son explication rallia beaucoup d'esprits. Mais les partisans du fluide magnétique furent loin de désarmer tous.

Parmi les adeptes, il faut citer, de nos jours, le colonel de Rochas, auteur de l'*Extériorisation de la sensibilité*, le docteur Baraduc, Gasc-Desfossés, le docteur Paul Joire, qui prétendent enregistrer par les mouvements de l'aiguille d'un biomètre ou d'un sthénomètre l'activité des effluves humains qui s'échappent des doigts. M. Branly a établi que les mouvements de l'aiguille sont dus à des causes hygrométriques ou caloriques. Un gant de peau rempli d'eau, à la chaleur de la main, produit les mêmes déviations que la main elle-même.

Dans sa clinique de la rue Saint-Roch, le docteur Baraduc (mort en 1909) traitait les malades par les procédés magnétiques, tout comme aurait pu faire un fervent mesmérien. Si le malade accusait au biomètre un excès de fluide magnétique, on le lui extrayait avec des peignes de métal. S'il y avait déficit, on lui en fournissait par des bains électriques. Remarquons ici que la plupart des magnétiseurs en agissent avec le fluide vital, comme s'il était un fluide électrique ou magnétique naturel, position déjà prise par Mesmer et dont il n'avait pas su assez se justifier. Les spirites admettent communément un fluide, périsprit ou *od*, qui serait l'agent des phénomènes physiques.

III. Réalité. — Le fluide vital existe-t-il? Question très épineuse, agitée et résolue en sens opposés. Des indices convergents tendraient à établir la réalité d'une certaine influence émanant du corps humain, surtout en certains états et conditions. Ce qu'il faut dire, c'est qu'aucun procédé ou contrôle scientifique n'a réussi à le déceler et à l'enregistrer. Dans beaucoup de cas, ce qu'on attribue au fluide magnétique est dû à d'autres agents physiques. Beaucoup des modifications mentales dont les magnétiseurs lui font honneur, sont l'effet de la suggestion ou de l'auto-suggestion.

Des positivistes ont prétendu rendre raison par le magnétisme des guérisons miraculeuses, en particulier des guérisons opérées par le Christ. En 1846, à Notre-Dame, le P. Lacordaire, dans sa trente-huitième conférence, croyait déjà devoir leur répondre. Il faisait belle, d'ailleurs, la part du magnétisme. « Vous invoquez donc, s'écriait-il, les forces magnétiques : eh bien! j'y crois sincèrement, fermement; je crois que leurs effets ont été constatés, quoique d'une manière qui est encore incomplète et qui le sera probablement toujours...; je crois que ces effets, dans la grande majorité des cas, sont purement naturels... Dieu a voulu qu'il y eût dans la nature des forces irrégulières, irréductibles à des formules précises, presque inconstatables par les procédés scientifiques. Il l'a voulu afin de prouver aux hommes tranquilles dans les ténèbres des sens, qu'en dehors même de la religion, il restait en nous des lueurs d'un ordre supérieur, des demi-jours effrayants sur le monde invisible... Tout cela est vrai, je le crois, mais il est vrai aussi que ces forces obscures sont renfermées dans des limites qui ne témoignent d'aucune souveraineté sur l'ordre naturel. Plongé dans un sommeil factice, l'homme voit à travers des corps opaques à de certaines distances, il indique des remèdes propres à soulager et même à guérir les maladies du corps, il paraît savoir des choses qu'il ne savait pas, et qu'il oublie à l'instant du réveil, il exerce par sa volonté un grand empire sur ceux avec lesquels il est en communication magnétique : tout cela est pénible, laborieux, mêlé à des incertitudes et des abattements... On n'a vu nulle part une guérison subite, un acte évident de souveraineté. »

Quoi qu'on ait dit, les cures produites par le magnétisme ont toujours été d'un ordre très limité. Dans les cas de lésion profonde, invétérée, nettement déterminée, elles n'ont jamais eu ce caractère de soudaineté constaté dans maints miracles.

Certains ont rapproché Jésus touchant les malades des magnétiseurs faisant des passes. Mais rien de commun entre une imposition passagère des mains, un simple attouchement et ces passes dont nous avons décrit plus haut le procédé. Jésus, en touchant les malades, fait sur eux le geste de souveraineté dont parle Lacordaire. Le magnétiseur, par les passes, se propose d'agir sur le fluide vital, d'en conduire la marche, d'en régler les effets. Ajoutons que, pour Jésus, cette manière d'agir est accidentelle. Il guérit même à distance, par exemple le serviteur du centurion.

Ernest Bersot, *Mesmer et le magnétisme animal*, 5e éd., Paris, 1884; Lucien Roure, *Le Merveilleux spirite*, 5e édit., Paris, 1922, c. v et vi, *Le fluide vital*.

Lucien Roure.

MAHOMET ET MAHOMÉTISME. — I. L'Arabie avant l'Islam. II. Mahomet. III. Le Coran. IV. Les dogmes islamiques. V. La piété musulmane. VI. La morale sociale. VII. Les sectes. VIII. Le passé et le présent de l'Islam.

I. L'Arabie avant l'Islam. — Si la péninsule arabique, patrie de Mahomet et de l'islam, forme un ensemble géographique bien délimité, il n'en est pas de même des régions ou des provinces entre lesquelles elle se partage, et les auteurs arabes varient à l'infini quand il s'agit d'en marquer les frontières. D'une façon générale, la partie septentrionale (déserts de Syrie et de Néfoud) est pauvre et déserte. Elle est séparée par le plateau du Nedjd de la moitié méridionale, plus fertile, appelée par les anciens Arabie Heureuse. Les côtes de l'Arabie occidentale constituent le Hedjaz (au nord) et le Yémen (au sud); les côtes orientales

comprennent l'El-Hasa sur le golfe Persique et l'Oman sur le golfe d'Oman; la côte sud-est, l'Hadramaout.

L'Arabie n'est pas uniquement peuplée d'Arabes et tous les Arabes ne sont pas en Arabie. D'autre part, il y a des musulmans de races diverses, mais il n'y a pas plus de race musulmane qu'il n'y a de race chrétienne. Il semble que, des habitants actuels de l'Arabie, ce sont les nomades qui ont le mieux conservé le type arabe primitif, et, entre tous, les Arabes du sud, de l'Yémen et de l'Hadramaout. Quant aux Berbères, que l'on gratifie couramment du titre d'arabes, ils ne paraissent aucunement avoir appartenu à cette race. Sémitiques par leur type physique et par leur langue, les Arabes se sont peut-être superposés, même en Arabie, à une vague antérieure de négritos hamitiques. En tout cas, reliquat des grandes invasions sémites, qui peut-être sont parties d'Arabie, ils ont continué fort longtemps à exercer une forte attraction sur les autres rameaux sémitiques.

L'Arabie avant Mahomet ne connut aucune unité politique ni religieuse. Les tribus du centre et du nord, dont l'ensemble formait les Ismaélites, étaient plus arriérées et plus attachées au vieux paganisme sémite Les tribus du sud (Yémen), après avoir été gouvernées par une dynastie chrétienne d'Abyssinie, appartenaient à la Perse au temps où naquit le Prophète. On y rencontrait des chrétiens, des païens, des mazdéens. Le centre appartenait aux tribus nomades, presque toutes païennes. La Mecque, en raison de son antique sanctuaire, la Kaabah, constituait le centre religieux et commercial le plus important. Un grand pèlerinage en même temps qu'une grande foire y amenaient tribus et caravanes. Il s'y trouvait quelques chrétiens isolés. Yatrîb, devenue depuis Médine, plus au nord, renfermait beaucoup de juifs. L'Arabie avait des évêques; elle eut ses martyrs pendant les persécutions; mais la pénétration du christianisme semble s'y être localisée dans les régions du nord-ouest et du sud-ouest. « Le Hedjaz n'entendit jamais la prédication chrétienne », au jugement, que rien jusqu'ici n'a infirmé, de Mgr Duchesne.

Quel dieu adorait-on dans l'enceinte sacrée de la Kaabah? La tradition islamique orthodoxe veut que ce fût déjà Allah. En tout cas, il est certain qu'avec lui, à côté et peut-être sur le même pied, sinon avant lui, on y adorait des idoles, entre autres la célèbre divinité moabite ou mésopotamienne Hubal ou Hobal, connue par une inscription, et les trois déesses dites « les filles d'Allah » : el-Lât, el-Ozza, Manât. La Kaabah était, en réalité, un véritable sanctuaire polythéiste; des traditions prétendirent même qu'on y rendait hommage à Jésus et à Marie. Il faut noter d'ailleurs que le christianisme de beaucoup d'Arabes ne semble pas avoir été pur de tout mélange, et il est tel poète, donné comme évêque, dont les œuvres invitent à se demander si même il était chrétien. C'est aussi le cas de ces *hânifs*, ascètes réels ou fictifs, qui, à La Mecque et ailleurs, tendaient vers le monothéisme et étaient plutôt des christianisants que des chrétiens. Tout compte fait, l'un des plus compétents spécialistes de l'islam, le P. Lammens, conclut ainsi : « Quand parut le Prophète, l'Arabie était mûre pour une révolution religieuse dont le christianisme avait, dans une certaine mesure, facilité l'avènement. Avec une Église unie, assez forte pour pétrir l'esprit et l'âme des populations arabes, l'islam serait demeuré peut-être une religion régionale, la religion du Hedjaz, conformément au plan primitif de son fondateur. » *Revue de l'Orient chrétien*, VIII, 1903, p. 352.

L'histoire de l'islam commence au VI^e^ siècle avec Mahomet.

II. MAHOMET. — 1° *Sources.* — Trois séries de sources nous permettent d'atteindre aux origines : des biographies, le Coran, la tradition.

1. *Biographies.* — Mahomet a eu deux biographes principaux, mais tous deux postérieurs aux événements et renseignés uniquement par la tradition primitive : Ibn Ishâk, mort en 768, dont l'ouvrage perdu a passé en grande partie dans la *Vie* d'Ibn Hichâm (mort en 834), et Wâkidi, mort en 823. Les historiens généraux ont également recueilli d'abondantes traditions sur le Prophète, notamment Tabari, Mashoudi, Jakoubi, etc.

2. *Le Coran.* — Les spécialistes se sont mis d'accord, au terme de longues discussions, pour admettre l'authenticité essentielle du Coran : son caractère sacré dès le début, les détails scabreux qu'on y trouve, la présence de certaines révélations qui furent rejetées plus tard, sont des preuves suffisantes. Mais, par contre, on ne peut être aussi assuré des détails. Pendant les vingt-huit ans qui se sont écoulés entre la mort du Prophète et la formation du « Livre », des interpolations ont pu se produire; des suppressions sont à peu près certaines, de la part de Mahomet lui-même, qui ne retint que ce qu'il voulait finalement faire passer pour révélation, comme de la part des rédacteurs, qui, évidemment, n'admirent que ce qui cadrait avec leurs propres idées sur la doctrine de l'islam.

Mahomet était illettré ou disait l'être. La majeure partie de ses enseignements avait été notée par un secrétaire sur des bouts de papier, des feuilles de palmier, des pierres, des omoplates de mouton, employées en guise d'ardoises dans les écoles arabes. D'autres textes avaient été conservés de mémoire par les auditeurs. Tout ce qui est donné comme révélation authentique est rédigé en prose rimée, que celle-ci remonte à Mahomet lui-même ou au rédacteur. Le premier recueil fut composé sous le premier calife Abou-Bekr. Pour la recension définitive, qui devint le texte authentique et fut officiellement reconnue en 660, on dut unifier le dialecte et adopter un ordre invariable. Le Coran compte 114 chapitres (*soura*), divisés en versets et groupés en 30 sections. Les souras sont disposés arbitrairement, sans tenir aucun compte de l'ordre chronologique, mais plutôt d'après leur longueur. C'est un énorme inconvénient pour suivre le développement de la pensée inspiratrice, inconvénient très incomplètement compensé par la rubrique qui précède chaque soura et indique son lieu d'origine : La Mecque ou Médine. Les chapitres un peu longs sont, d'ailleurs, visiblement composés de morceaux différents, et, par suite, appellent le contrôle de la critique interne et des commentaires arabes. Clair en général, ému, imagé et passionné dans les plus anciens passages, le style est, dans les plus récents, froid et sans art. Dans les parties anciennes, on rencontre surtout la peinture des châtiments de l'enfer; plus tard, viennent des histoires sans grande variété; finalement, ce ne sont plus guère que discussions juridiques ou théologiques.

3. *La tradition* (*Sîra*). — La tradition, tous les érudits s'accordent là-dessus, n'a que fort peu de valeur historique et demande à n'être utilisée qu'avec de grandes précautions. Elle ne constitue guère autre chose qu'un développement apocryphe du Coran. C'est surtout pour la période mecquoise de la vie de Mahomet qu'il importe de s'en défier, tandis que, pour le séjour à Médine, on trouve d'utiles parallèles au texte coranique et même des documents originaux importants qui portent toutes les marques d'authenticité. Matière immense et très mêlée, on a été contraint d'en rédiger des abrégés pratiques. Pour apprécier sa valeur, il importe d'en saisir la genèse. Après la mort de Mahomet, il arriva qu'on se trouvait embarrassé sur bien des points qu'il n'avait pas prévus. On allait consulter

sa veuve et ses intimes. « Le Prophète a-t-il parlé de cas analogues? Comment s'est-il comporté en pareille circonstance? » Les réponses, évidemment, devinrent vite fantaisistes; on finit par attribuer à la pratique de Mahomet (*sonna*) une multitude de faits apocryphes et contradictoires. Il fallut tâcher d'en fixer la valeur relative. On mit donc par écrit, pour chaque tradition, la liste des témoins ou des garants : ce fut la *chaîne* qui permettait de distinguer des traditions saines, d'autres faibles, d'autres fausses. Sur 600 000 traditions, un collecteur du IXe siècle n'en garda qu'un peu plus de 7 000. Les musulmans sonnites admettent ces recueils comme authentiques, mais la critique trouve encore beaucoup à y reprendre.

4. *Autres sources.* — Les abrégés méthodiques, destinés à enseigner clairement ses devoirs au musulman (livres de *Fiqh*), se rattachent à l'enseignement des quatre principaux jurisconsultes anciens des IIe et IIIe siècles de l'hégire et répondent aux quatre écoles orthodoxes : Hanafites, Mâlikites, Châfiites, Hanbalites. Les juristes invoquent également, à côté de ces écrits, deux critères : le consentement universel des croyants et le raisonnement par analogie. « La communauté musulmane, pensent-ils, ne peut s'accorder sur une erreur. »

2° *La vie de Mahomet. — Jeunesse.* — S'appela-t-il d'abord Mohammed, « le béni, le loué », ou fût-ce là, comme on l'a conjecturé, une appellation pour ainsi dire messianique qu'il prit à Médine ou reçut après sa mort? On ne sait au juste, mais les islamisants les plus qualifiés penchent pour la première solution. Faut-il fixer la date de sa naissance traditionnellement à l'an 570, « année de l'éléphant » (cette année-là, le vice-roi éthiopien, monté sur un éléphant blanc, avait fait, dit-on, une expédition malheureuse contre La Mecque), ou, comme le propose, sur de solides arguments le P. Lammens, reporter cet événement dix ans plus tard, en 580-582, l'an 891 de l'ère des Séleucides? La lumière n'est pas encore faite sur ce point; néanmoins cette dernière date était déjà donnée par Bar-Hebraeus. Enfin, faut-il admettre la généalogie traditionnelle de Mahomet ou y voir, avec le même critique, une tentative pour anoblir le Prophète et lui découvrir une origine moins commune que celle qu'indiqueraient son enfance pauvre et ses polémiques contre les ambitions généalogiques de ses contemporains? Il est difficile de le dire. Ce qui est certain c'est l'intime mélange de l'histoire avec la légende dès les débuts de la vie du Prophète. Il naquit à La Mecque. Sa mère Amina, déjà veuve, était de condition médiocre; elle le laissa bientôt orphelin. Son père, Abdallah, appartenait au groupe des Hachimites, fraction importante de la tribu des Qoraïchites. D'après des récits fortement suspects, il aurait été, selon la coutume des riches marchands mecquois, confié à une nourrice bédouine du désert, Halima; mais comme il est certain qu'il était pauvre et orphelin, ces détails sont difficiles à accorder. Recueilli par son grand-père, il perdit celui-ci à son tour et fut élevé par son oncle Abou-Talîb, le chef du clan hâchimite. Resté pauvre néanmoins, il aurait été contraint de se faire alors, à l'exemple des prophètes hébreux, gardien de troupeaux; mais ce récit est assez suspect, car les Arabes commerçants, comme les Qoraïchites, confient leurs troupeaux à une tribu nomade du voisinage et regardent les fonctions de berger comme dégradantes pour eux-mêmes. Ainsi, que Mohammed ait été pauvre, orphelin, élevé par son oncle, c'est à peu près tout ce qui nous reste de certain sur ses premières années. « N'étais-tu pas orphelin, dit le Coran, et Dieu ne t'a-t-il pas accueilli? Il t'a trouvé égaré et il t'a guidé. Il t'a trouvé pauvre et il t'a enrichi. » XCIII, 6-8. Il semble également assuré que Mohammed prit part, sinon comme chamelier ainsi qu'on le rapporte, du moins à un titre quelconque, aux caravanes et expéditions commerciales en Syrie. Ces voyages n'ont pu moins faire que de l'obliger à des comparaisons qui sans doute lui ouvrirent des horizons religieux inattendus. Fort habile dès ce moment, comme il le sera toute sa vie, il réussit suffisamment dans l'art du trafic pour que, à vingt-cinq ans, à l'un de ses retours, rapportant d'importants profits, il fut demandé en mariage par une riche veuve de La Mecque, sa parente éloignée, Khadidja.

Beaucoup plus âgée que son mari, dit la tradition, Khadidja se trouvait être la cousine d'un chrétien. C'est elle qui, la première, sera mise au courant du travail qui s'opère dans l'âme de Mohammed; ce serait elle qui, après avoir consulté son cousin chrétien, aurait rapporté à une intervention évangélique les « révélations » du Prophète; ce fut elle la première fidèle de l'islam. Voilà donc l'orphelin sans fortune devenu à vingt-cinq ans riche et influent. Il cesse ses voyages et vit dans le repos, sinon dans le calme intérieur. En effet, l'inquiétude religieuse, à une date et dans des circonstances inconnues de nous, ne tarde pas à s'imposer à lui et à le dominer. Les traditions nous le montrent cherchant la solitude et consacrant à la méditation cette période de quinze années. Annuellement, il aurait fait une retraite sur le mont Hira, non loin de La Mecque, et c'est là qu'il aurait reçu sa mission. Dans une des cavernes de la colline, il aurait eu, à quarante ans, au dire du Coran comme de la tradition, une vision. Une figure lui serait apparue en prononçant ces paroles devenues, depuis, la sourate XCVI, 1-5 :

Lis au nom de ton Seigneur qui a créé,
Qui a créé l'homme de sang coagulé.
Lis, car ton Seigneur est le plus généreux.
C'est lui qui a appris à l'homme à se servir du calame.
Il a appris à l'homme ce que l'homme ne savait pas.

Il semble que l'émotion profonde qui suivit cette vision fut le début d'une douloureuse période d'angoisse et de doute où Mahomet se demandait s'il n'avait pas été la victime des *djinns*. Une seconde vision et une seconde révélation finirent par raviver et confirmer sa conviction, et il commença sa carrière de prophète (vers 610). Elle se divise en deux périodes : celle de La Mecque, toute de prédication pacifique; celle de Médine, belliqueuse et politique.

Prédication à La Mecque. — Dans la période mecquoise, à son tour, on peut distinguer trois étapes. Nous ne pouvons atteindre Mahomet tout au début que par des conjectures indirectes. Adressée seulement à des intimes et gagnant lentement de proche en proche, sa parole créa autour de lui une sorte de petite « société secrète ». Quels thèmes développait-il? Il semble qu'on puisse affirmer qu'il annonça d'abord la foi à un Dieu unique, Allah, la foi en lui-même, Mahomet, comme prophète d'Allah, mais avant tout, semble-t-il, l'approche de la catastrophe imminente et du jugement dernier; il exhortait à l'aumône, à la justice, à la prière précédée d'ablutions rituelles. Des récits bibliques plus ou moins déformés ne tardent pas à venir, sans doute au hasard des informations nouvelles, étoffer cette trame; plus tard encore, les récits du Nouveau Testament font leur apparition. Au cours de cette première étape, Mahomet fit quelques prosélytes : sa femme, Zaïd, son affranchi, Abou Bekr, riche marchand qui devait lui succéder comme calife, l'esclave chrétien abyssin Bilâl, un cousin, Ali, qui devait aussi devenir calife et épousa Fatima, la fille du Prophète.

Une seconde étape commença lorsque Mahomet se mit à prêcher en public. Comme il attaquait abondamment les Qoraïchites et leur paganisme, ce fut le

début d'une violente opposition. On reprochait à sa prédication de soulever les esclaves et les classes pauvres contre les riches. D'ailleurs, le prestige des Qoraïchites eût été fortement compromis si tous les adhérents de Mahomet devaient devenir ses sujets. Les avantages matériels attachés au sanctuaire mecquois allaient-ils donc disparaître? L'opposition fut violente et les historiens mahométans la représentent comme une persécution ouverte. Mais en raison des vindictes de clan qui préservaient les hommes libres, ce furent surtout les esclaves qui en souffrirent. C'est alors que Mahomet leur permit de renoncer de bouche à sa doctrine tout en lui restant attachés intérieurement. On voit que sa conscience morale n'a jamais été raffinée. Persécutions et tracasseries d'une part, conseils de Mahomet de l'autre, qui craignait de voir ébranlée la foi de ses adeptes, déterminèrent un groupe des nouveaux fidèles à s'exiler en Abyssinie. Une première émigration, qui aurait eu lieu « la Ve année de la révélation », puis bientôt après une seconde, comptèrent un total de 83 hommes et 12 femmes. Au contact des chrétiens d'Abyssinie, quelques-uns se convertirent. Quelques autres purent fournir à Mohammed sur la religion chrétienne des informations un peu plus précises que ce qu'il en savait; on le voit par les sourates de cette période qui accentuent le rejet de la filiation divine de Jésus. Néanmoins, Mahomet croyait toujours professer une religion identique au christianisme : « C'est une seule et même religion », dit la sourate XXI, 91, 92.

La conversion d'Omar, auparavant terrible persécuteur, futur calife, marque la troisième phase de cette période. L'événement apporta aux premiers musulmans un renfort précieux. Mahomet, qui depuis deux ans n'enseignait plus que dans la maison d'Al-Arqam, prit de nouveau la parole en public. Un compromis fut tenté avec les Qoraïchites, dont la fameuse sourate LIII a gardé la trace. Mahomet reconnaissait les trois grandes déesses païennes de La Mecque : « Elles sont les sublimes *gharânîq* et leur intercession provoque la satisfaction de Dieu. » Si ce mot de *gharânîq* est de signification douteuse (les cygnes ? les princesses?), si plus tard Mahomet retira cette déclaration comme dictée par le démon, la concession idolâtrique est à peu près unanimement admise comme certaine. Elle ne donna pas le résultat attendu; Mahomet retira donc le compromis et revint à l'intransigeance. Cette palinodie irrita bien plus encore les Mecquois, si bien qu'ils auraient mis, raconte-t-on, en interdit tout le clan hâchimite. C'est alors que germa en Mahomet l'idée, si étrange en cette société basée sur la tribu et le clan, d'abandonner son groupe ethnique. Fort mal accueilli d'abord dans la cité voisine, à Taïf, il s'aperçut que les Médinois venus au pèlerinage de La Mecque goûtaient mieux sa doctrine et tourna son attention vers Médine.

L'Hégire. — Yathrîb, devenue dès lors Médine (*madîna*, « la ville » du Prophète), était alors partagée entre deux tribus arabes ennemies et toujours en lutte. Le parti de la paix vit, dans l'arrivée de Mahomet avec ses 70 adeptes, le moyen de triompher et noua aussitôt des négociations qui durèrent deux ans au moins. Un pacte de protection fut conclu (622); les partisans de Mahomet gagnèrent par petits paquets la ville d'Yathrîb et lui-même se prépara à l' « émigration » ou hégire (*hidjra*, ne signifie nullement fuite). Mahomet, renonçant à toutes les attaches tribales, fondait un nouveau groupement, la communauté de religion : singulière nouveauté dans le monde arabe.

C'est le 16 juillet 622 qu'eut lieu cet événement destiné à jouer un si grand rôle dans l'évolution de l'islam : les musulmans ont, comme on sait, choisi cette date comme point de départ de leur ère particulière. Voici que le Prophète ne serait plus désormais le chef persécuté d'une chiche minorité, un prédicateur discuté et souvent contraint à se cacher. A la tête de sa petite troupe, il va faire figure de chef d'État et de chef religieux. Il se trouve maintenant muni des pouvoirs suffisants pour paralyser les dissensions de Médine et pour agir au mieux des intérêts de sa doctrine.

Quelle est cette doctrine, à la date où nous sommes? Le Prophète annonce toujours l'approche du jugement avec ses terreurs, les souffrances de l'enfer et les joies du paradis, la certitude de la résurrection; il prêche un monothéisme, mais mal assuré et où l'on se contente d'accorder les attributs du Dieu unique à la divinité du sanctuaire de La Mecque; il affirme la communication entre Allah et les hommes par une série de prophètes, dont le plus illustre est Jésus, fils de Marie, et dont le dernier venu n'est autre que Mahomet lui-même. Sur ce *Credo*, l'influence juive et l'influence chrétienne sont visibles : la sympathie de Mahomet pour le royaume chrétien d'Abyssinie, l'institution des veilles nocturnes, comme dans les monastères, l'élévation de Jésus au-dessus des autres prophètes, tels sont les principaux indices de cette influence.

La prédication à Médine. — L'arrivée à Médine marque la transformation de l'islam en religion politique, et c'est en effet, par un statut politique que Mahomet inaugura l'organisation nouvelle. Muni de pouvoirs à peu près dictatoriaux, pacificateur, juge et général tout ensemble, il proclame l'égalité civile la plus complète entre les Médinois authentiques, leurs clients juifs et les 70 musulmans de l'émigration. Toutes contestations seront portées devant Dieu et le Prophète. Mais, en qualité d'ennemis de Dieu, les Qoraïchites sont exclus du bénéfice de ces dispositions : ils ne pourront être aidés ni secourus par personne. Il s'agit bien là, comme on voit, du règlement d'un conflit de races et non de religions. L'opportunisme politique de Mahomet n'a jamais été mis en plus éclatante lumière : son programme religieux est laissé de côté momentanément et il se ligue avec les païens contre ses ennemis personnels, les Qoraïchites.

Pourtant, il serait excessif de dire qu'il perd de vue la question religieuse. Pour remplacer la cour de sa propre maison où se tiennent les réunions et qui fut ainsi la première « mosquée » de Médine, il prescrit d'élever un monument qui servira de lieu de prière; il pourvoit, à l'imitation des chrétiens de Syrie, à l'appel à la prière. C'est pendant cette période qu'il pose les lois essentielles de l'islam. Elles paraissent encore fortement influencées par les idées juives. La prière, jusqu'alors conseillée, devient obligatoire; comme chez les juifs, l'heure en sera fixée par l'instant où l'on peut distinguer un fil noir d'un fil blanc. Le sable remplace l'eau absente pour les ablutions. Le jeûne rigoureux, imposé d'abord un jour par an, au Yôm-Kippour juif, est étendu, peut-être à l'imitation du carême des chrétiens orientaux, au mois entier du Ramadân. Le porc ainsi que d'autres mets réputés impurs sont interdits; le vin de même, en détournant de son sens un précepte talmudique fort peu explicite. L'aumône se transforme, au moins pour une part, en contribution obligatoire au trésor de guerre. Le nombre des femmes est limité à quatre. Rien, dans le fait d'emprunter aussi largement au judaïsme médinois, ne pouvait choquer Mahomet : sa religion lui paraissait, maintenant qu'il n'était plus question d'identité, du moins l'équivalent du judaïsme et du christianisme. Mahomet pensait, en effet, que chaque nation doit posséder sa forme religieuse et son prophète : l'islam apportait aux Arabes l'une et l'autre.

Mais, pour créer une religion nationale, il fallait rallier à la cause tous les Arabes; d'autre part, pour revoir La Mecque, la patrie inoubliée, il y avait des mesures à prendre. Or, juifs et chrétiens objectaient la nouveauté de l'islam. Justement Mahomet, qui jusque-là commettait les plus énormes confusions dans l'histoire biblique, au point d'identifier la sœur de Moïse avec la mère de Jésus, apprit qu'Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais le père d'Ismaël, l'ancêtre de la race arabe. Quand juifs et chrétiens lui faisaient remarquer de trop grosses erreurs, il les accusait jusque-là d'avoir falsifié « le Livre » pour l'opposer au Coran. La solution de toutes ces difficultés et la conciliation de toutes ces oppositions, c'était de se donner comme le continuateur d'Abraham. La nouvelle religion serait ainsi la religion nationale cherchée, la religion des Arabes, comme le christianisme et le judaïsme étaient les religions de ses contradicteurs.

Il suffirait maintenant de rattacher également à Abraham le pèlerinage de La Mecque pour en sanctifier les cérémonies. Mahomet ne recula pas devant ce nouveau compromis : la Kaabah, avec son bétyle, devint le sanctuaire de l'islam. C'est vers elle, et non plus vers Jérusalem, que l'on se tournera pour la prière; le pèlerinage, d'abord recommandé, sera ensuite imposé.

Une nouvelle obligation va apparaître : celle de la guerre sainte. C'est d'abord contre les Qoraïchites qu'elle fût décrétée, et par un détour bien arabe. Pour subvenir aux besoins de la communauté, le Prophète et les siens ne trouvèrent rien de mieux que le métier de pillards de caravanes. L'un de ces coups de main ayant eu lieu pendant la trêve sacrée du saint mois. Mahomet commença par le désavouer, puis il l'excusa par une révélation nouvelle et relâcha les coupables après quelques reproches assez anodins. Pour en finir, les Mecquois firent accompagner par 900 hommes une caravane syrienne que Mahomet attendait avec 300 des siens. Il risqua la partie près du puits de Badr, remporta la victoire (16 mars 624), fit de nombreux prisonniers, rapporta un important butin, exigea de fortes rançons. Ce succès eut des conséquences énormes. Allah s'était prononcé pour Mahomet : son prestige s'en accrut dans des proportions inouïes.

Il en profita d'abord pour persécuter les juifs de Médine, qui, décidément, restaient réfractaïres à ses avances. Il voulait les passer tous au fil de l'épée, mais, sous la pression de l'opinion, il se contenta de dépouiller et d'expulser la plupart d'entre eux. Pour les autres, il les accusa, sans preuves, d'intelligence avec les Mecquois venus assiéger Médine (627), et, l'an V de l'hégire, il en fit massacrer 700, et vendit comme esclaves leurs femmes et leurs enfants. Il tourna ensuite ses armes contre les juifs déjà exilés. Enfin, il s'en prit aux tribus arabes. Au printemps de 628, il tenta un grand coup d'audace : avec ses soldats déguisés en pèlerins, il se mit en route pour La Mecque. On n'oserait point, pensait-il, violer la trêve sacrée dont il avait fait lui-même si bon marché. De fait, les Mecquois se prêtèrent à un compromis : le pèlerinage serait remis à l'année suivante et Mahomet pourrait alors séjourner trois jours à La Mecque; en outre, on convenait d'une suspension d'armes pour une durée de dix ans. Naturellement, l'année suivante, le Prophète ne manqua pas le pèlerinage et en profita pour se faire dans la place des amis influents. Enfin, en 630, la ville tomba entre ses mains; il fit détruire les idoles, mettre à mort quelques irréconciliables, puis proclama l'amnistie générale.

Les guerres contre les Arabes absorbèrent les dernières années du Prophète. Par contre, on ne trouve pas trace de rigueurs contre les chrétiens. En 633, Mahomet mourait dans sa maison de Médine entre les bras de sa jeune femme Aïcha, après avoir accompli l'œuvre de sa vie : l'Arabie entière était courbée sous le joug de l'islam. Il ne s'était pas désigné de successeur,

Caractère de Mahomet. — Nous ne possédons aucun portrait, aucune image authentique de Mahomet. D'après les traditions arabes, il était de taille moyenne, mais d'aspect imposant; une tête forte, un visage ovale, une expression de franchise, des yeux noirs; un nez aquilin, une barbe épaisse : voilà pour le physique. C'était en outre un nerveux, un hyperémotif, souffrant de la moindre odeur; mais de lui se dégageait un charme puissant. Il avait des crises, d'abord espacées, puis quotidiennes, au cours desquelles « l'esprit » le terrassait, le forçait à parler au milieu de convulsions qui le tordaient. On ne doute guère qu'il n'ait été convaincu de la réalité de sa mission; l'interprétation mise au théâtre par Voltaire est complètement démodée. Après la première « révélation », on le voit se demander anxieusement s'il n'est pas le jouet d'un démon, s'il n'est pas possédé par les *djinns* si redoutés en Arabie. Par moments, un réconfort lui venait : ses visions étant pour lui des faits certains, il se voyait l'objet d'une grâce divine toute spéciale; puis il était repris par le doute, se demandait s'il n'était pas menacé de folie; il alla même jusqu'à la pensée du suicide. L'angoisse redoubla après la seconde révélation; des tremblements l'agitaient; il se fit recouvrir la tête d'un voile pour échapper aux visions inquiétantes. Quand les Qoraïchites, voyant leurs intérêts commerciaux menacés, lui firent transmettre par son oncle Aboû Tâlib des observations énergiques, Mahomet répondit par ces paroles, dont le retentissement fut immense : « Si l'on plaçait le soleil à ma droite et la lune à ma gauche pour me convaincre, aussi longtemps que Dieu ne me le défend pas, je ne renoncerai point à ma résolution. » Ni les railleries, ni les persécutions n'arrêtèrent sa prédication. Et comment expliquer autrement que par une conviction profonde et communicative la conversion si rapide de ses proches : sa femme, son oncle, ces Arabes qui sacrifient tout pour s'associer avec des pauvres et des esclaves?

Il faut donc admettre la réalité de ses « visions » et « révélations », réalité non pas objective, mais toute psychologique, que rendrait assez bien, s'il était moins brutal et plus nuancé, le mot d'hallucination. L'évidence de ces phénomènes intérieurs, issus d'un long travail de l'inconscient, était telle qu'elle suffit à faire supporter au Prophète les persécutions et les accusations d'imposture. Mais Mahomet n'était pas pour autant un hystérique, ni un épileptique, ni un cataleptique, ainsi qu'on l'a parfois prétendu. L'unité de sa vie, le développement conséquent et fort habile de toute son œuvre le démontrent. Il ne fut nullement un cas pathologique : « Le Coran, dit très bien le P. Power, n'est pas le produit d'un esprit maladif. »

Seulement, s'il fut réformateur sincère, Mahomet ne fut pas très scrupuleux sur les moyens. « Il se croyait permis, dit Schwally, qui ne lui est nullement défavorable, tout ce qui ne contredisait pas absolument la voix de son cœur,... il n'hésita pas à employer de mauvais moyens, même la fraude pieuse, pour propager sa foi. » Et le P. Lammens : « Véritable Qoraïchite, il sacrifia tout au succès ». De là ses compromissions avec l'idolâtrie, mais aussi avec la sensualité. Très sensuel, il n'hésita pas à forger des révélations pour excuser les libertés qu'il prenait avec les coutumes arabes et avec les prescriptions même du Coran. Il n'avait évidemment pas un sens très net du bien et du mal; il était opportuniste; conséquemment, il n'en était pas à un illogisme près : le Coran fourmille de contradictions. Quant à sa responsabilité morale, le

P. Lammens et le P. Power sont d'accord pour la trouver très grande. « S'il n'est pas parvenu à découvrir l'inanité de ses prétentions prophétiques, écrit le P. Lammens, c'est pour avoir délibérément fermé les yeux. »

III. Le Coran. — Bien qu'il n'eût rien écrit, Mahomet avait déjà lui-même conçu le Coran comme un livre. Cette ambition ne s'est réalisée que plus tard. Tout d'abord de nombreux auditeurs du Prophète avaient gravé dans leur mémoire des fragments de sa prédication : on les appelait les « porteurs de Coran ». Mais beaucoup d'entre eux ayant péri dans une bataille peu après la mort de Mahomet, Omar, par crainte que le texte ne vînt à se perdre, conseilla au calife Abou Bekr d'en faire réunir les fragments. Il y eut plusieurs rédactions. C'est le calife Otman qui fit établir le texte définitif, en prenant comme base la première de toutes les rédactions, faite par un jeune homme, Zéid, qui avait été secrétaire du Prophète. Les autres furent brûlées.

Pour les musulmans, le Coran est la parole de Dieu; c'est Dieu, comme chez les prophètes d'Israël, qui est censé parler au fidèle. Néanmoins, étant écrit en prose rimée, le texte suppose par là même un certain travail rédactionnel. Quelques détails semblent révéler des remaniements postérieurs; c'est ainsi que la sourate IX interdit aux impies la visite des « mosquées », comme s'il y en avait eu déjà beaucoup, et que la sourate XLIX parle de guerres entre « plusieurs nations croyantes », c'est-à-dire musulmanes. « Rien ne fait supposer que Zéid ait pu être faussaire, déclare M. Carra de Vaux, mais tout indique qu'il a pu être un peu auteur. » *Les Penseurs de l'Islam*, III, p. 166.

L'écriture arabe, qui existait avant Mahomet (« elle a été chrétienne avant d'être musulmane », dit Ph. Berger, *Histoire de l'Écriture*, p. 287), se présentait sous deux formes : le coufique, plus épais et plus monumental, et le neskhi, plus délié et plus cursif. Le premier fut employé jusqu'au x^e^ siècle, puis s'altéra et fut remplacé par le neskhi. On y utilise les points voyelles à l'imitation du syriaque. Mais, au temps de Mahomet, l'écriture était peu répandue encore et les textes coraniques ne purent devenir rapidement populaires. Par contre, il exista de bonne heure des « lecteurs du Coran », c'est-à-dire des gens qui en psalmodiaient des fragments en public. Ils constituèrent vite une sorte de corporation où l'on s'appliquait à la lecture correcte, à la bonne prononciation, à l'étude de la psalmodie et de l'accent musical. Il y eut deux principales écoles pour la lecture du Coran : celle de Médine et celle de Bosrah.

Parole de Dieu pour les croyants, le Coran fut également regardé comme éternel et incréé, bien que certains versets se soient vus abrogés en vertu de « révélations » ultérieures. Cette opinion devint un dogme sous le calife Mamoun. Le Coran ne doit être ni traduit ni imprimé; le bon musulman doit le citer dans le texte arabe. D'après les docteurs, il doit être la base de toute vie spirituelle, politique et sociale, et régir l'humanité universelle.

Comme il est assez difficile à comprendre en raison de l'absence d'ordre chronologique, en raison également de ses contradictions et de son style plus ou moins poétique, il a donné lieu à de nombreux commentaires. Les docteurs musulmans y utilisent l'analyse grammaticale et la discussion logique avec beaucoup de finesse et d'acuité. « Le lecteur européen, d'esprit beaucoup moins affiné, dit M. Carra de Vaux, est étonné, en parcourant ces commentaires, de toutes les variétés de sens que peut recevoir un verset ou une proposition en apparence assez simple. Le style du Coran est en général serré, vigoureux et concis; il contraste avec la manière aiguisée et l'analyse quintessenciée des commentateurs. » Ceux-ci recourent inlassablement aux traditions, mais les obscurcités n'en sont pas éclaircies. En particulier, « une sorte de lacune mystérieuse sépare l'époque de la confection du Coran de celle des commentateurs, comme si le livre était venu de quelque part ailleurs ou si les premières explications qui l'accompagnaient à l'origine s'étaient presque aussitôt perdues ». Carra de Vaux, *loc. cit.*, III, p. 397. A l'opposite de la méthode moderne, les commentateurs s'enferment dans leur propre langue, leur nation et leur tradition et ne demandent aucune d'espèce d'éclaircissements ni à la Bible ni au Talmud, ni aux apocryphes, ni à l'histoire contemporaine, ni à l'épigraphie, ni au folk-lore. Les principaux d'entre eux sont le jurisconsulte et historien Tabari et le philosophe-moraliste Zamakchari.

IV. Les dogmes islamiques. — Il ne faut pas chercher dans le Coran, moins encore dans la Tradition, un corps de doctrines bien déterminé. D'autre part, beaucoup de problèmes ne s'y trouvent ni posés, ni résolus, bien qu'ils soient des plus essentiels. On peut résumer en six articles les principales croyances islamiques : existence de Dieu, des anges, origine divine du Coran, prophetisme, résurrection des corps, prédestination. Deux dogmes paraissent capitaux à tout musulman : l'unité divine et la mission de Mahomet. Le nom d'Allah, comme l'idée qu'on s'en fait, sont venus des sectes judéo-chrétiennes fixées aux confins de l'Arabie. Mahomet lui attribue sept ou huit « qualités » déjà données dans la Bible : puissance, volonté, majesté, durée illimitée, science, justice, bonté, miséricorde. Ces deux derniers attributs sont un peu effacés. Comme il prenait les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation pour des formes de polythéisme, le Prophète ne cessa d'invectiver contre ceux qui croyaient Dieu capable d'engendrer. Ce monothéisme puissamment affirmé produisit une profonde impression sur les Arabes. La principale preuve de l'existence de Dieu est celle de la puissance manifestée par l'ordre et la beauté du monde, par la providence et le prophétisme, par les quelques miracles invraisemblables attribués au Prophète.

Bien que considéré comme libre et responsable, l'homme est sous la complète dépendance de Dieu qui « conduit ou égare qui il lui plaît ». Mais le problème de la prédestination n'est pas résolu. Il est indubitable, par contre, que le Coran n'admet pas le fatalisme moral, quoi qu'on en dise habituellement. Quant au fatalisme physique, il est dans le tempérament de tous les Orientaux et revêt ici de préférence la forme de la résignation .

L'islam a du prophétisme et des prophètes une notion assez semblable à celle du judaïsme. Adam, Noé, Abraham, Joseph, Moïse, Salomon, Jean-Baptiste, Jésus sont considérés comme les grands prophètes qui ont précédé Mahomet. Abraham, Moïse et Jésus sont les trois plus grands. Mahomet se regardait comme le dernier venu et croyait que l'Ancien comme le Nouveau Testament prédisaient son avènement : il s'imagina être le Paraclet annoncé par Jésus. Quant au mécanisme du prophétisme, l'islam le conçoit de la manière la plus rudimentaire et la plus matérielle. Ce n'est point en vertu d'une illumination intérieure que le prophète a des révélations; c'est par une voie objective et externe, par la parole d'un ange. Et si on l'interroge, pour répondre il est contraint d'attendre d'avoir à nouveau la communication, comme nous au téléphone.

Dans la pure doctrine musulmane, la mort est suivie du jugement particulier, qui se déroule à l'intérieur du tombeau. L'âme qui semble, au moins dans la croyance populaire, résider dans la tombe jusqu'à la résurrection, y est interrogée par les deux anges

Mounkar et Nakir; elle y subit la peine ou y trouve le bonheur mérités. La résurrection est l'un des dogmes sur lesquels le Coran revient et insiste le plus; il la décrit même à plusieurs reprises et semble s'appuyer pour cela sur la vision d'Ézéchiel. Un jugement général suivra la résurrection. L'idée que le Coran donne de l'enfer est fort amusante : c'est un appareil transportable que l'on amène sur l'ordre de Dieu, « comme une locomotive », dit M. Kasimirski, ou « comme un monstre mugissant » pense M. Carra de Vaux. Ailleurs, il en offre une description plutôt architecturale comme d'un vaste entonnoir à sept degrés qui plonge en un puits sans fond. Le Coran ne s'étant pas prononcé sur l'éternité des peines, les théologiens ont dû intervenir et c'est la non-éternité qui a prévalu. Quant au paradis, il est décrit par Mahomet sur le modèle de ces jardins orientaux en terrasses où jaillissent des eaux fraîches et où murissent des fruits succulents. Il possède huit terrasses disposées en pyramide; des pavillons somptueux s'y dressent et les plaisirs que l'on y goûte sont partagés par les houris. Cependant, sous l'influence des courants mystiques, l'enseignement orthodoxe y joint la vision béatifique.

De purgatoire à proprement parler, il n'en est pas question. Mais il existe au-dessus de l'enfer un pont que les âmes des élus traversent en un clin d'œil, tandis que les âmes moins pures y sont longuement retenues. Entre le ciel et l'enfer, il existe en outre une sorte de barrière où les pécheurs attendent longuement la décision de leur sort.

Histoire des dogmes. Les sectes philosophiques. — Mahomet disparu, les croyants ne tardèrent pas à se diviser sur bien des points qu'il avait négligé de régler. Ceux qui furent regardés comme les continuateurs rigoureux de l'orthodoxie s'appelèrent les sonnites. Quatre grands rites se partagent l'islam orthodoxe. D'accord sur les points essentiels, ils ne diffèrent que par des coutumes et des détails de casuistique. Ce sont les hanéfites en Turquie, les châféites en Égypte, les malékites en Afrique du Nord, les hanbalites en Mésopotamie et Syrie, les plus intolérants de tous. Un groupe de sectes surtout joua un grand rôle dans l'élaboration de la dogmatique : ce sont les *motazélites* ou « séparatistes ». C'est le Coran lui-même qui se trouvait, par sa théodicée, poser les problèmes auxquels les motazélites cherchaient une réponse rationnelle. Tout en insistant fortement sur l'unité divine, le Coran revient fréquemment sur les qualités de Dieu et semble même leur attribuer une véritable entité. Comment donc la toute-puissance, la science, la justice, etc., peuvent-elles être distinctes de l'essence divine et distinctes entre elles sans mettre en péril le dogme de l'unité? Une première solution consistait à nier purement et simplement l'existence de ces qualités et c'est le parti qu'adopta la majorité des motazélites : « Celui qui affirme une qualité éternelle à côté de Dieu affirme deux dieux. » Pourtant, quelques-uns arrivèrent à concevoir les attributs divins comme des modes de l'essence divine et trouvèrent ainsi une facile conciliation. Le second problème qui sollicita la discussion fut celui du libre arbitre. Les motazélites arrivèrent à cette conclusion que Dieu étant déterminé par le Bien, sa volonté est beaucoup moins libre que celle de l'homme. D'une façon générale, les motazélites firent scandale. Appuyés sur la philosophie grecque qu'ils étudiaient spécialement, et utilisant la dialectique ou *kalâm*, ils discutèrent hardiment les dogmes coraniques et firent assez exactement figure de libres penseurs. La plus choquante de leurs affirmations, aux yeux de la foule, était celle de la non-éternité du Coran.

A côté d'eux, les docteurs *motekallim*, usant de méthodes analogues, firent preuve d'une plus grande subtilité encore : ils inventèrent un mode d'existence intermédiaire entre l'être et le non-être et l'appliquèrent aux attributs de Dieu. Entre leurs mains, ceux-ci deviennent donc des qualités dont on ne peut affirmer ni nier rigoureusement l'existence réelle.

C'est au milieu du IXe siècle que prit naissance la philosophie arabe; elle doit son origine aux traductions des philosophes grecs exécutées sur l'ordre du calife El Mamoun. Un véritable bureau de traducteurs, au nombre desquels on comptait plusieurs chrétiens, fut installé à Bagdad. On y traduisait directement du grec en arabe ou par l'intermédiaire du syriaque. L'intention de cette fondation restait d'ailleurs rigoureusement religieuse. Il s'agissait d'établir la synthèse du dogme et de la philosophie, les philosophes étant à mettre sur le même pied que les prophètes, et leur doctrine étant censée à la fois une en elle-même et une avec le Coran. Les principaux représentants de la philosophie arabe furent Avicenne, d'origine persane, au XIe siècle, et Averroès, de Cordoue, au XIIe. L'œuvre du premier nous est parvenue dans son texte; celle du second, proscrite par les califes d'Espagne, est connue surtout par des traductions hébraïques. Mais les théologiens traditionnalistes niaient la valeur et l'utilité de cette philosophie; plus tard, ils firent même d'Averroès, bien à tort, le type du négateur impie. Le principal défenseur des dogmes contre les philosophes fut Gazali, que nous retrouverons parmi les mystiques : il écrivit, contre Avicenne et la dialectique, son célèbre ouvrage, d'une dialectique raffinée, intitulé : *Vanité des philosophes*.

V. La piété musulmane. — Pas plus que les dogmes, la loi religieuse n'a jamais revêtu dans l'islam une forme systématique. Cependant, pour le pieux musulman, il existe cinq grands devoirs couramment admis et que l'on nomme les « cinq piliers » de l'islam. Ces devoirs comprennent la foi aux dogmes islamiques, la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage de La Mecque.

Très visiblement calquée sur le modèle des exercices monastiques, la prière, *salât*, doit se faire cinq fois par jour : entre le point du jour et le lever du soleil, à midi, dans l'après-midi, au coucher du soleil, après la nuit tombée. On prie où l'on se trouve et il n'y a pas d'autre forme de culte. Seule, la prière du vendredi à midi revêt une particulière solennité. Chacun sait comment le muezzin fait lentement le tour du minaret, les mains ouvertes de chaque côté du visage, le pouce fermant l'oreille, et comment il module lentement son appel : « Dieu est le plus grand! (4 fois). J'atteste qu'il n'y a de Dieu qu'Allah (2 fois). J'atteste que Mohammed est son prophète (2 fois). Venez à la prière (2 fois). Venez au salut (2 fois). Et Dieu est le plus grand! Il n'y a de Dieu qu'Allah! » A cet appel, le musulman se lave le visage, les bras jusqu'au coude, les pieds jusqu'à la cheville. A défaut d'eau, il se frotte de sable. Ensuite il étend son tapis de prière, se tourne vers La Mecque, direction indiquée dans chaque mosquée par un panneau décoré ou *mihrâb*, et successivement debout, prosterné, puis accroupi sur les talons, prononce les courtes formules consacrées qui reproduisent à peu près celles du muezzin. Il y ajoute la *fâtihah*, « l'ouvrante », ou sourate qui ouvre le Coran et qui représente pour ainsi dire le *pater* du musulman : « Gloire à Dieu, seigneur des mondes! le clément, le miséricordieux, le maître du jour du jugement. C'est toi que nous servons et c'est à toi que nous demandons secours. Conduis-nous dans le droit sentier, le sentier de ceux que tu favorises, de ceux contre qui tu n'es pas irrité, de ceux qui ne s'égarent pas. » A côté de ces formules, il existe quelques prières spéciales aux diverses confréries; il en existe pour les femmes, pour les soldats, et l'une des

plus belles, imposée par le Coran lui-même, est celle du soldat sur le champ de bataille (IV, 102-104). L'absence de tout respect humain dans la prière pourrait servir de modèle à maints chrétiens de notre temps.

Lui aussi héritage du judaïsme, l'impôt, tel que le prescrit Mahomet sous le nom de *kazât* « purification, aumône expiatoire » répondait tout d'abord au devoir de secourir les malheureux. Le Prophète en vint ensuite à ramasser à Médine l'argent des aumônes pour en utiliser une part à gagner à l'islamisme les personnages en vue. Après sa mort, le *kazât* devint l'impôt légal dû par tous les musulmans et calculé suivant la fortune de chacun. Parallèlement cependant subsista l'obligation de l'aumône; notamment à la fin du Ramadân, en tout pays musulman, les fidèles fournissent, à titre d'aumône, une certaine quantité de dattes, de riz, de blé, etc.

Le jeûne dure tout le mois de Ramadân. Défense absolue de manger, boire, fumer ou respirer des parfums avant le coucher du soleil. C'est à partir de quatorze ans que le jeûne devient obligatoire; n'en sont dispensés que les malades, les voyageurs, les soldats en expédition; encore doivent-ils verser une certaine somme en compensation. Comme le calendrier est encore le calendrier lunaire, le Ramadân fait le tour de l'année en trente-trois ans et peut tomber en toute saison. En été, il devient fort pénible. N'empêche qu'il est encore très observé, surtout chez les pauvres. Mais, avec la tombée de la nuit, cesse toute espèce de tempérance. Si bien que le Ramadân, qui ne conviendrait guère qu'à des contemplatifs et ne s'accorde pas avec une vie active, se trouve par surcroît fort peu moralisateur. La fin du Ramadân se célèbre avec beaucoup d'éclat : c'est le *petit Bëïram*, qui comporte trois jours de fête successifs.

Tout croyant qui en a les moyens est tenu au pèlerinage de La Mecque au moins une fois dans sa vie. On se rassemble d'abord sur la colline d'Arafat, à une vingtaine de kilomètres de la ville. Puis, après le coucher du soleil, les pèlerins se mettent en route sur l'ordre de l'iman. On s'arrête à six kilomètres de là pour passer la nuit en prières. Le vêtement ordinaire a été remplacé par deux pièces de laine blanche constituant le costume rituel. Le lendemain matin chacun ramasse sept cailloux qui lui serviront à Mina, à mi-chemin de La Mecque, à « lapider le diable » représenté par une pile de pierres. C'est à Mina aussi que se consomment ces fameux sacrifices d'animaux qui jonchent le sol certaines années de quelque cent mille cadavres. De cet immense charnier sortaient annuellement les épidémies de peste et de choléra qui ravageaient une partie du vieux monde. Sitôt arrivés à La Mecque, les pèlerins commencent les visites rituelles à la « mosquée sainte ». Ils tournent sept fois autour de la Kaabah en se pressant contre l'angle où est encastrée la pierre noire, bolide honoré jadis d'un culte fétichiste; ils la baisent dévotement, puis se rendent à vingt-quatre pas de là au puits Zemzem dont on puise l'eau pour en boire, se laver, en emporter une fiole. Il ne reste plus, pour les plus fervents, qu'à accomplir la course traditionnelle aller et retour entre les deux collines Merwa et Safa. Rentré dans son pays, le pèlerin aura droit désormais au titre de *haddji* (pèlerin) et arborera le turban vert.

La mystique. — Bien que le Coran ait assimilé au polythéisme le culte des saints et banni le monachisme, l'islam possède ses saints, les *wali*, et ses religieux, les *soufi*. A ce développement de l'ascétisme, le christianisme ne fut pas étranger; c'est d'ailleurs, chez les natures les plus affinées, un besoin universel qui se rencontre dans les religions les plus diverses.

Les *wali* sont de pieux personnages adonnés à l'ascétisme. Leur mysticisme, du moins chez les musulmans orthodoxes, est calqué sur celui de l'ascèse chrétienne. On y connaît la vie purgative, la vocation religieuse, le combat spirituel avec ses diverses étapes, le renoncement au monde et à la volonté propre, comme chez nos mystiques. Cependant un abîme sépare les deux conceptions : en général, le mystique musulman n'aperçoit Dieu que comme un terme très lointain, sans ce lien de l'amour qui transfigure la mystique chrétienne. De là les deux tendances opposées, mais également néfastes, des diverses écoles ascétiques : le pessimisme ou le panthéisme. Très souvent même, comme nous le verrons, l'ascétisme touche de près à l'incrédulité. La mystique musulmane remonte très haut, et il est très possible que la vocation individuelle des premiers mystiques musulmans soit sortie d'une méditation fervente des données scripturaires contenues dans le Coran. Dès le IXe siècle, Al-Hallâj, le martyr de l'islam, se référait aux maîtres de mysticité qui l'ont précédé et, en méditant le Jésus que lui faisait connaître le Coran, atteignait les plus hauts degrés de la vie unitive : « Je suis devenu Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu moi! Nous sommes deux esprits infondus dans un seul corps... Entre moi et Toi, il traîne un « c'est moi! » qui me tourmente... Ah! enlève, de grâce, ce « c'est moi! » d'entre nous deux ». Pour lui le mystère de la création, c'est l'amour, « essence de l'essence divine », et la souffrance seule donne les vraies joies : « La souffrance, c'est Dieu Lui-même, tandis que le bonheur vient simplement de Lui. » Al-Hallaj, accusé d'hérésie, fut flagellé, mutilé, accroché à une croix et finalement décapité et brûlé (26 mars 922). Ses dernières paroles, après l'angoisse de l'abandon, furent de résignation et d'aspiration à l'union : « Ce que veut l'extatique, la solitude de l'Unique, seul avec lui-même! » Le XIIe et le XIIIe siècles eurent de grands mystiques dont le plus célèbre est Gazali (1058-1111). Celui-ci fut rigoureusement orthodoxe et le fondateur de la dogmatique sonnite. Son grand ouvrage, la *Rénovation des sciences religieuses*, constitue une sorte d'encyclopédie de l'islam, mais où le sens mystique, l'intention édifiante et la lutte contre le vice prennent le pas sur la philosophie rationnelle.

Les religieux ou *soufis* tirent leur nom de la robe de laine ou *soufa* qu'ils revêtent pour exprimer leur renoncement au monde. Tous n'habitent pas des couvents ou *zâouiah;* ils peuvent voyager ou vivre dans le monde. Ce qui les caractérise, c'est qu'ils peuvent se joindre à d'autres soufis pour accomplir certains exercices de dévotion en commun. Dès les premiers siècles de l'islam, le soufisme prit un développement important, peut-être d'abord au contact de la Syrie et de la Perse. Il se créa des confréries, des monastères, de véritables ordres religieux. Les confréries, nombreuses et extrêmement influentes, sont assez comparables à des Tiers Ordres. Sous couvert de religion cependant, elles jouent un rôle politique d'autant moins négligeable qu'elles ont souvent l'allure de sociétés secrètes, du moins en Afrique. Les plus célèbres d'entre elles sont les *Kadriah*, fondés au XIIe siècle par Abd-el-Kâdir Djîlani et appliqués à la pratique de la pauvreté; les derviches tourneurs, ou *mevlévis*, qui remontent à l'un des plus grands poètes persans, Djélal ed-Dîn Roumi (XIIIe siècle); les derviches hurleurs, disciples d'Ahmed Réfâï; en Afrique, les *Rahmaniah*, les *Châdeliah*, les *Tidjâniah*, ceux-ci fidèles appuis de l'influence française et depuis cinquante ans soumis à la bienfaisante direction d'une française catholique. Les ordres de derviches possèdent un costume propre, une règle, des monastères où l'on se réunit une ou plusieurs fois par semaine pour les exercices. Avant de devenir *soufi* « profès »,

il faut de longues années d'entraînement sous la conduite d'un directeur. Quant aux exercices, ils sont très variés. Chez les tourneurs, par exemple, on emploie le rythme et les mouvements de la valse pour procurer une sorte de béatitude plus ou moins voisine de l'extase, alors que chez d'autres il s'agit d'avaler du verre pilé, des charbons ardents ou des serpents et de s'infliger de sanglantes blessures. La moralité n'est pas toujours très élevée et l'on ne connaît que trop les exploits des *fakirs*.

VI. La morale sociale. — Vaste groupement de croyants théoriquement égaux devant Allah le seul maître, l'islam correspond primitivement à une immense communauté présidée par le successeur du Prophète ou calife. Le calife devait être en principe de race qoraïchite, mais une fiction légale créa dans la suite l'exemption dont bénéficièrent les sultans Osmanlis. Il devait être proclamé par la communauté musulmane; son pouvoir devenait alors absolu, mais il pouvait être déposé s'il s'écartait du Coran. Celui-ci, qui est la charte et le code unique, n'ayant pas réglé le mode de succession au califat, il y eut des variations au cours des siècles. Le successeur immédiat de Mahomet, Abou-Bekr, fut proclamé par les principaux d'entre les croyants; Abou-Bekr désigna lui-même son successeur : Omar; celui-ci créa un conseil de six membres chargé d'élire en son sein le calife. Mais une clause ordonnant à l'élu de faire périr ensuite ses cinq collègues, ce conseil ne fonctionna jamais. Finalement, la succession s'établit par hérédité; le frère ou le fils du calife défunt lui succédèrent après avoir été déjà parfois désignés par lui de son vivant.

Toutes les lois découlant du Coran, la jurisprudence est une science religieuse; les jurisconsultes remplacent pour une part, dans l'islam dépourvu de sacerdoce, le clergé proprement dit. Les docteurs ou *ulémas* se forment dans les universités fondées par de riches particuliers et dont la plus célèbre est encore aujourd'hui celle d'El-Azhar au Caire. Samarcande, Stamboul en possèdent également. A la tête des ulémas se trouve le *cheïk-ul-islam*, principal personnage religieux après le calife. Parmi les docteurs, on distingue les *kâdis* ou juges, les *muftis*, jurisconsultes chargés d'éclaircir les points litigieux, les *imans*, qui président la prière. Chaque ville possède son ou ses *muftis* et le cheïk-ul-islam, grand-mufti de Constantinople, avait le droit de déposer le sultan. Quant à ce dernier titre, il n'a rien de religieux. Le sultanat est d'origine militaire et turque.

L'islam a profondément pénétré la vie familiale. Il a réduit à quatre le nombre des épouses légitimes, mais a ravalé encore la situation sociale de la femme. Par contre, il a commencé par favoriser les esclaves et donnait la valeur d'une bonne œuvre à leur mise en liberté.

Le code de pureté de l'islam est emprunté du judaïsme, mais simplifié : le vin est interdit, ainsi que la viande de porc et celle de tout animal qui n'aurait pas été égorgé dans les formes rituelles. Le contact d'un cadavre, le sommeil, certaines fonctions physiologiques, laissent après eux une impureté que doit effacer une ablution consécutive. La circoncision étant déjà d'usage courant chez les Arabes, le Coran n'en fait pas mention : elle n'en est pas moins regardée comme obligatoire. De toutes les prescriptions islamiques, la plus originale, peut-être, est le précepte de la guerre sainte. « Combattez dans la voie de Dieu jusqu'à ce que tout culte soit celui du Dieu unique. » A l'opposite des autres religions universalistes où domine l'esprit de douceur, cette prescription révèle l'instinct belliqueux du chef de bande et c'est à elle surtout que l'islam a dû sa prodigieuse extension. Le service militaire devenait ainsi un devoir religieux, la conquête un apostolat, et la mort sur le champ de bataille un martyre.

VII. Les sectes. — La disparition du Prophète fut le signal des premières dissensions entre musulmans. Elles se multiplièrent au cours des siècles. A côté des sonnites, orthodoxes et traditionnalistes, attentifs à se modeler en toutes choses sur l'exemple de Mahomet, les sectes ont foisonné. Une immense fraction d'entre elles se rallia au souvenir d'Ali représenté comme hostile à la théologie traditionnelle (Alides). On peut voir, dans ces schismes divers, la réaction de l'esprit indo-européen contre l'esprit sémite. Nous allons examiner brièvement les principales d'entre ces sectes

1° *Chiites*. — Les principaux parmi les Alides sont les chiites et d'eux dérivent toutes les sectes qui se réclament d'Ali. Depuis le XVI^e^ siècle, le chiisme est la religion de la Perse. Il est issu d'une scission politique et représentait primitivement le parti « légitimiste » en face des califes Ommeyades et Abassides. En effet, lorsque Ali, cousin germain et gendre du Prophète, prit le califat, après Otman qui avait mécontenté tout le monde par sa mauvaise administration, de nombreux dissidents se révoltèrent contre lui sous la direction du gouverneur de Syrie Moawiya et avec l'appui d'Aïcha, la veuve de Mahomet. C'est Moawiya qui fonda la dynastie Ommeyade, tandis qu'Ali, marié à Fatima, continuait la race du Prophète. Le 12^e^ descendant d'Ali ayant disparu mystérieusement alors qu'il était encore enfant, on ne put admettre qu'il soit mort, mais on prétendit qu'il attendait, caché dans une caverne, le moment de se manifester. Ce sera lui le Mâhdi, c'est-à-dire l'homme extraordinaire, le « dirigé de Dieu » dont la venue assurera le règne universel de l'islam. Tandis que, pour les musulmans orthodoxes, le mâhdi n'est qu'un personnage assez secondaire dont l'apparition, comme celle d'Élie, annoncera la fin du monde, les Alides font du Mâhdi le messie de l'islam. On comprend de suite à quel point une pareille croyance est politiquement dangereuse, et de nature à multiplier les troubles et les soulèvements en favorisant les aventuriers et les imposteurs. C'est, d'ailleurs, ce qui s'est produit plus d'une fois, par exemple, à l'avènement de la dynastie Fatimite, et, au début du XX^e^ siècle, dans les affaires marocaines. A tout instant, dans le monde musulman, peut surgir un faux mâhdi avec lequel l'Europe aurait à compter.

Les chiites se fractionnèrent à leur tour. Les *Zaïdites* se rapprochèrent des motazilites; les *Duodécimains* déclarèrent n'admettre que douze souverains légitimes ou imans, le 12^e^ iman devant être le Mâhdi.

2° *Ismaïliens* et *Assassins*. — La fameuse secte des Ismaïliens, récemment célébrée par Barrès, est une dérivation du chiisme. Elle fit son apparition au XI^e^ siècle dans les régions montagneuses de la Perse et du Caucase. Elle tire son nom de celui qu'elle donnait au Mâhdi attendu : Ismaïl. Pour les Ismaïliens, le Coran n'est pas à prendre au sens propre et les pratiques religieuses ne sont que des symboles. Dieu est inconnaissable et incapable de créer, mais de lui sont émanées la Raison universelle et l'âme divine, dites aussi le Premier et la Suivante, le principe masculin à côté du principe féminin. L'Ame, à son tour, a produit la matière d'où sont sortis l'Espace et le Temps. La Raison Universelle et l'Ame divine, pour faciliter aux âmes humaines, essentiellement imparfaites, l'ascension vers les sphères supérieures, s'incarnent de temps en temps sur la terre. Il y a eu déjà six incarnations de la Raison : ce sont les prophètes Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mahomet; la septième sera le Mâhdi; et six incarnations de l'Ame divine :

Ali fut la sixième. Comme beaucoup d'autres sectes et de confréries, les Ismaïliens s'organisèrent en société secrète où l'on n'accédait que par initiation et ils s'efforcèrent de recruter leurs adeptes dans tout le monde musulman.

Les deux plus célèbres groupements ismaïliens furent les Karmates du Bahrein, qui fondèrent un petit royaume à l'ouest du golfe Persique, s'emparèrent de La Mecque et emportèrent la pierre noire qu'ils conservèrent vingt-deux ans par devers eux, et les Hachichins (Assassins), dont le nom vient de l'arabe *hachîch*, « chanvre », parce qu'ils préparaient avec cette plante une drogue enivrante. Les Hachichins apparurent à l'époque des croisades. Leur Grand-Maître résidait d'abord en Perse, à Alamout. Mais, au milieu du XII^e^ siècle, Rachid ed-din Sinan, plus connu sous le nom de « Vieux de la Montagne », vint s'établir dans les monts de Syrie et proclama son indépendance. Il mourut en 1192. Pour soutenir leur prestige, les Hachichins pratiquaient l'assassinat méthodique; ils avaient l'habitude d'enivrer leurs victimes avec la liqueur narcotique tirée du chanvre indien. Pendant deux siècles, leur puissance fut réellement redoutable; elle fut détruite par le sultan de Syrie Beïban. Les Ismaïliens d'aujourd'hui, dispersés dans la Syrie et dans l'Inde, n'ont rien conservé des pratiques criminelles de leurs ancêtres.

3° *Druzes.* — Aux Ismaïliens on peut rattacher les Druzes, dont le nom dérive de celui du « missionnaire » ismaïlien Darazi qui, le premier, au début du XI^e^ siècle, répandit leurs croyances en Syrie. Darazi célébrait dans ses exhortations enflammées le trop fameux calife égyptien Hakim-Biamr-Allah comme l'incarnation alors réalisée de la Raison Universelle. Cet Hakim descendait du troisième Grand-Maître de la secte ismaïlienne, qui s'était taillé un royaume dans l'Afrique du Nord et y avait imposé sa doctrine. Comme ces califes prétendaient descendre d'Ali et de Fatima, leur dynastie s'appela dynastie Fatimite. Ce fut elle qui fonda le Caire. Hakim, chef de toutes les sectes alides hétérodoxes d'Afrique et de Perse, exerçait une tyrannie odieuse autour de lui; il persécuta par accès chrétiens, juifs et musulmans orthodoxes, fit ruiner 30 000 églises chrétiennes tant en Égypte qu'en Syrie, parmi lesquelles il faut malheureusement compter celle du Saint-Sépulcre de Jérusalem (en 1010). Déséquilibré et visionnaire, il fut assassiné ta dis qu'il gagnait solitairement le sommet d'une colline voisine du Caire où il prétendait s'entretenir avec Dieu (1021). On ne retrouva pas son corps, c'est pourquoi les Druzes croient qu'il est monté au ciel; ils espèrent, en conséquence, que le monde ne finira pas sans qu'il revienne sur la terre en qualité de Mâhdi. Il représentera alors la onzième et dernière incarnation d'Albar, la Raison Universelle. Les dogmes des Druzes sont tenus en partie secrets et l'initiation n'est donnée que par degrés.

4° *Nosaïris* et *Yézidis.* — Bien plus ancienne est la religion des Nosaïris, répandus dans la Syrie du nord, entre la mer, l'Éleuthère et l'Oronte, à Antioche et à Adana. Cette religion répond assez bien à un mélange du chiisme avec le vieux paganisme syrien. Le culte du ciel s'y est fondu avec celui d'Ali divinisé. Cet être céleste habite dans le soleil ou la lune. Le culte, comme celui des chiites, a conservé de vieux rites païens issus des anciens mystères d'Adonis.

Les Yézidis habitent les montagnes du nord de Mossoul. Leur religion s'éloigne beaucoup plus encore de l'islam orthodoxe et même du chiisme. Elle est si pénétrée de paganisme qu'on a pu accuser, bien qu'indûment, ses adeptes d'être les adorateurs du diable. En réalité, les Yézidis adorent une divinité représentée sous la forme d'un oiseau, peut-être un paon, peut-être un coq, et leur sanctuaire est le tombeau d'un certain Cheïk Adi que l'on ne connaît pas autrement.

5° *Bâbisme* et *Béhaïsme.* — Il n'y a guère plus d'un siècle qu'une nouvelle religion s'est détachée du chiisme pour donner le bâbisme. Son rôle a été considérable dans la modernisation des croyances orientales. Son fondateur, Mirza Ali Mohammed (1819 ou 1820 à 1850), prétendait comme les précédents descendre d'Ali et de Fâtima. En 1844, il inaugura sa prédication en se proclamant le Bâb, c'est-à-dire « la Porte », et le « Point », c'est-à-dire le centre de la manifestation divine dans le monde. Son but était de réformer le chiisme persan, alors tombé fort bas tant au point de vue religieux qu'au point de vue moral. Une ardente propagande s'organisa autour de lui, tandis qu'au contraire le gouvernement le poursuivait, l'arrêtait, le retenait emprisonné, pour finalement, après avoir obtenu de quelques docteurs une déclaration d'hérésie, le faire fusiller à Tébriz. Deux mille et plus de ses partisans, qui s'étaient enfermés dans des forteresses, furent exterminés. Après la mort du Bâb, la doctrine continua à se répandre en secret; deux frères, les fils même d'un ancien ministre du gouvernement qui avait exercé les poursuites contre le Bâb, prirent la tête du mouvement. Traqués en Perse, ils transportèrent à Bagdad le centre de leur propagande. Ils durent ensuite se retirer à Andrinople. Là, ils ne s'entendirent plus : le bâbisme se scinda en deux rameaux : le béhaïsme, qui devait bientôt le supplanter complètement, et l'ézélisme, qui ne prit qu'un développement très faible. Les doctrines béhaïstes sont assez voisines de celles des Ismaïliens, mais leur grande originalité réside dans l'esprit syncrétiste qui rêve la fusion religieuse universelle. Le béhaïsme accueille avec la même sympathie toutes les religions et toutes les croyances; mais il n'en veut retenir que le sentiment religieux qui leur est commun et les applications morales dont il cherche à extraire une pratique commune. Quelles que soient leurs croyances, disent les béhaïstes, tous les hommes doivent se regarder comme des frères unis dans un même amour de Dieu. Ce Dieu n'a besoin ni de temples ni de sacerdoce : il doit habiter dans le cœur de chacun de nous. C'est à cet universalisme hautement proclamé et à son programme humanitariste que le béhaïsme doit son succès étonnant, particulièrement aux États-Unis; mais on peut dire qu'il a perdu tout contact avec l'islam.

VIII. Le passé et le présent de l'islam. — Nous avons vu les dissensions naître aussitôt après la disparition de Mahomet. La Mecque et Médine prétendaient avoir des droits égaux au choix de son successeur. Mais bientôt Abou Bekr, qui fut proclamé vicaire d'Allah ou calife, se montra d'une telle énergie qu'il imposa silence à toutes les dissidences et put dès lors appeler tous les croyants à la guerre sainte contre les « infidèles ». Les succès furent foudroyants et l'extension si rapide, qu'un demi-siècle après la mort du Prophète les musulmans régnaient en maîtres des rivages de l'Atlantique aux bords de l'Indus. Omar, successeur d'Abou Bekr, prit le titre de Commandeur des Croyants. Très rapidement, le monde musulman se transforma en empire militaire et le califat y devint électif (632-661). Les troubles intérieurs continuaient cependant, puisque la plupart des premiers califes moururent assassinés. Néanmoins, le prestige de l'empire arabe ne cessait de s'accroître. Bientôt, avec la dynastie des Ommiades (661-750), fixée à Damas, et celle des Abassides de Bagdad, qui lui succéda, il atteint son apogée. Ses armées envahissent l'Espagne et menacent le cœur de l'Europe. Les musulmans d'Espagne ou Maures n'en seront définitivement chassés qu'au début du XVII^e^ siècle. Les arts, la poésie,

la science, la philosophie brillent d'un très grand éclat. Mais sous cet éclat, que l'avenir révélera trompeur, on voit déjà travailler les facteurs de dissolution, et à vrai dire ils agissaient insidieusement depuis l'origine. Même sous le plus brillant des califats, sous l'illustre Haroun al Raschid (786-809), le Maroc et l'Afrique du Nord se proclament indépendants. Des dynasties locales se créent bientôt en Perse, réduisant d'autant l'autorité du calife et la cantonnant petit à petit dans l'Irak (dynasties Saffaride, Ghaznévine, etc.). Par défiance des Arabes, les califes en viennent à accorder leur confiance à des barbares, venus d'abord isolément de l'Asie centrale, et dont ils firent des généraux et des gouverneurs de provinces, jusqu'au jour où ceux-ci se proclamèrent à leur tour indépendants : c'étaient les Turcs. Au milieu du XI^e^ siècle, le calife avait appelé à son secours toute une armée de Turcs convertis au sonnisme et commandés par Toghrul Beg. Celui-ci, prenant pour lui l'autorité tout en laissant au calife son titre, transforma le califat arabe en sultanat turc. Il fut le fondateur de la dynastie Seldjoukide. En 1258, le califat disparaissait, balayé par la formidable invasion mongole que conduisait le fils de Gengis-Khan. La Perse devenait alors une simple province de l'immense empire mongol.

C'est l'une des tribus mongoles que Gengis-Khan avait traînées à sa suite, celle pes Turcs Osmanlis, qui fonda le grand empire musulman de Turquie. En 1453, la prise de Constantinople leur permit de prendre solidement pied en Europe, où leurs conquêtes continues furent pendant de longs siècles le cauchemar de la chrétienté. La puissance ottomane atteignit son point culminant au XVI^e^ siècle. Mais, depuis lors, elle n'a cessé de perdre du terrain et de décliner aussi bien intellectuellement que politiquement. L'esprit turc s'est trouvé perpétuellement en conflit avec l'esprit arabe : c'est des Turcs que procède le mouvement laïcisateur actuel qui travaille la république d'Angora. Non seulement l'islam est actuellement divisé en deux grandes fractions religieuses ennemies du fait de l'opposition entre sonnites traditionnalistes, répandus en diverses régions de l'Asie et de l'Afrique, et chiites dissidents cantonnés en Perse et dans les Indes anglaises, mais on constate en outre deux grands mouvements violemment contradictoires qui ébranlent actuellement le monde islamique tout entier : d'une part, c'est la lutte pour un retour à la « pureté primitive »; de l'autre, c'est le mouvèment laïcisateur du parti jeune-turc. Jadis nettement sonnite, la Turquie est en train de précipiter sa modernisation, et, comme disent les Jeunes-Turcs, qui ont pris en mains ses destinées, la « laïcisation intégrale ». En novembre 1922, la Grande Assemblée d'Angora supprimait le sultanat, tout en maintenant le califat dans la famille des anciens souverains ottomans. Mais, le 3 mars 1924, un décret d'Angora supprimait le califat à son tour. Abdul-Medjid, le calife déposé, se réfugia en Suisse et en appela à la décision d'un congrès panislamique, dont l'idée fut soutenue de divers côtés dans le monde musulman. Le 13 mai 1926, le Congrès islamique se réunit en effet au Caire pour régler la question du califat, en suspens depuis le coup d'état de 1924. Mais ce congrès a refusé de trancher la question, estimant le moment peu propice, et a proposé la création d'un Grand Conseil musulman qui serait chargé de prendre une décision quand les circonstances s'y prêteront. Visiblement les Turcs, fidèles à leur passé, cherchent, sous les apparences d'indépendance religieuse, à grouper autour de leur dictature militaire toutes les aspirations à la liberté répandues parmi les musulmans du vieux monde. Par contre, la plupart des peuples musulmans tiennent au contraire à se maintenir en dehors de l'influence turque. Il n'en est pas moins vrai qu'un grand réveil de l'islam n'est pas impossible, et il ne serait pas sans danger pour la civilisation européenne. Comme on l'a dit très justement, l'islam se trouve actuellement à la croisée des chemins.

C'est en Arabie centrale que se trouvent les plus ardents adversaires du modernisme islamique et les plus purs représentants de la religion coranique. Ils y constituent un royaume puissant. Ce sont les Wahâbîtes, de rite hanbalite. Ils sont les disciples d'Abd-el-Wahâb (XVIII^e^ siècle). Ils jettent l'anathème sur toutes les innovations introduites au cours des âges dans les milieux islamiques, sur le culte des saints, les pèlerinages, le chapelet (il consiste dans l'énumération, sur 33 ou 99 grains, des 99 noms divins), sur le tabac, les danses des derviches, le luxe, les bijoux, la soie, etc. Ils représentent donc assez bien le puritanisme musulman. C'est par l'épée qu'ils ont opéré leurs conquêtes. Au début du XIX^e^ siècle, ils parvinrent à s'emparer des sanctuaires orthodoxes de La Mecque et de Médine, ainsi que du temple chiite de Kerbela, et les détruisirent. Il fallut, pour les refouler, l'intervention des armées égyptiennes. Mais le mouvement n'a rien perdu de sa puissance, à la fois intellectuel et religieux, démocratique et violemment xénophobe. Il compte de nombreux adeptes aux Indes, dans le Bengale et le Pendjab et, naturellement, joue un grand rôle dans l'agitation panislamique.

Les Arabes d'Asie Mineure et la plupart de ceux de l'Asie intérieure sont sonnites. L'Inde compte près de 70 millions de musulmans, presque un quart de sa population totale. C'est Mahmoud le Gasnévide qui, au X^e^ siècle, apporta en terre indienne la religion du Prophète. Il l'imposa d'abord par la force, mais, dans la suite, une certaine fusion permit bien des échanges de croyances entre hindouisme et islam. Les musulmans hindous sont une force avec laquelle devra compter l'Angleterre, qui s'est si longuement aveuglée sur la valeur civilisatrice de l'islam. Depuis très longtemps également, le mahométisme a pénétré en Chine en utilisant aussi bien les frontières nord-ouest que le port de Canton. On évalue à une trentaine de millions le nombre des musulmans chinois. En Indochine française la religion musulmane n'est représentée que par la petite nationalité Cham (120 à 150 000 âmes), dont les Cambodgiens paraissent plutôt sonnites et les Annamites plutôt chiites; mais, chez les uns comme chez les autres, l'islamisme se mêle de brahmanisme et surtout d'un grossier paganisme. On trouvera au mot INDE, col. 974, des détails sur une autre tentative de fusion entre hindouisme et islam : la religion des Sikhs.

De l'Inde est parti un mouvement qui n'est pas sans analogie avec celui d'Angora : le Nouvel Islam, qui, en dépit de ses protestations, n'est guère qu'un rationalisme déguisé auquel fait défaut le véritable sentiment religieux.

Le chiisme règne en Perse et il s'y double d'un fanatisme bien plus violent encore que chez les sonnites. Mais la religion n'y est que façade. L'ignorance, l'hypocrisie, la superstition, un culte tout extérieur dissimulant l'incroyance secrète, des obscurités et des subtilités allégoriques empruntées au soufisme, l'immoralité fréquente, telles sont, au jugement de bons observateurs, les tares du chiisme persan contemporain.

Dans l'archipel malais, l'islam se répand actuellement assez vite en refoulant devant lui, quand il ne les englobe pas, les observances du paganisme indigène. On y compterait une trentaine de millions de sonnites, la plupart de rite châfiite.

L'Afrique, où l'islam a pris pied dès le XI^e^ siècle, n'a

pourtant été sérieusement entamée qu'au siècle dernier. C'est par les puissantes confréries, comme celle des Senoussis du Ouadaï, qu'il est arrivé à s'infiltrer à peu près partout, favorisé jusqu'à ces derniers temps par les Européens eux-mêmes. Grâce à ses marchands, à ses marabouts, il s'impose à la simplicité des nègres. Sans doute, convertisseurs et convertis ignorent généralement à peu près tout de l'islam; peu, parmi eux, observent les préceptes de la prière et du jeûne; mais ils remplacent tout cela par un orgueil foncier et un mépris haineux de « l'infidèle ». Un missionnaire, bien placé pour en juger, décrit ainsi les méfaits de l'islam sur ces populations primitives : « L'islam est un moule à empreinte rapide et profonde. Dès qu'un individu est musulman, les caractères ethniques chez lui passent au second plan et s'effacent pour faire apparaître, en un relief frappant, dans le facies même, l'état d'âme musulman, cette combinaison d'orgueil, de mépris, de fausseté, de corruption du cœur, qui se fait sentir sans déguisement aux ennemis, qui se cache aux amis, aux gens qu'il faut cultiver, sous le voile d'une politesse raffinée, d'une diplomatie qui sait prendre les apparences du dévouement le plus empressé. » P. Durand, dans *Semaine d'Ethnologie religieuse* de Louvain, Paris, 1914, p. 518.

Pour le monde entier, on compte 227 millions de mahométans, sur lesquels les conquêtes du christianisme sont généralement difficiles et qui, pour l'instant, sont travaillés de tels remous, à la fois politiques, religieux et moraux, que leur avenir a toutes chances de réserver au monde de très grosses surprises.

Carra de Vaux, *La Doctrine de l'islam*, Paris, 1909; *Les Penseurs de l'islam*, Paris, 1923, plutôt histoire littéraire de l'islam qu'histoire de sa philosophie comme semblerait l'indiquer le titre; *Islamisme et ses sectes*, dans *Dict. apol.; Coran*, dans *Dict. de Théol.* (avec Palmieri); R. Aigrain, *Arabie*, dans *Dict. Hist. et Géog. eccl.* (importante bibliographie); Power, *Mahomet*, dans *Dict. apol.*; Kasimirski, traduction du *Coran*, Paris, 1880; Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, Paris, 1912; O. Houdas, *L'islamisme*, Paris, 1901; P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris, 1911 et suiv.; H. Lammens, *La Syrie*, Paris, 1921; E. Montet, *L'islam*, Paris, 1921; I. Goldziher, *Le dogme et la foi dans l'islam*, Paris, 1921; P.-J. André, *L'islam et les races*, Paris, 1922; L. Massignon, *Essai sur les origines de la mystique musulmane* et *Al-Hallaj martyr mystique de l'islam*, Paris, 1922, monument d'érudition et de restitution psychologique; divers articles des *Études* sur les événements actuels (20 mai 1925, 20 janv. et 5 mars 1926); Al. M. Nicolas, *Seyyed Mohammed, dit le Bâb*, Paris, 1911-1914.

P. Fournier.

MAIEUL (*Maiolus*). — Maïeul, d'une famille riche d'Avignon, naquit vers l'an 906; il perdit ses parents tout jeune et alla se réfugier à Mâcon sous l'évêque Bernon, qui le fit chanoine de sa cathédrale. Il était question d'en faire un archevêque de Besançon quand, fuyant les dignités, il s'enferma à l'abbaye de Cluny, où il fit profession sous l'abbé Aimard. Devenu coadjuteur et, bientôt après, successeur dudit abbé, Maïeul donna dans le gouvernement des preuves de sa sagesse et de sa capacité. Au cours d'un voyage à Paris, il s'arrêta au prieuré de Souvigny, près de Moulins, et y mourut le 11 mai 994; il eut pour successeur saint Odilon, qui a écrit sa vie.

J. Baudot.

MAINAGE Thomas, dominicain, né à Caen en 1878, professeur au scolasticat de Kain (Belgique), puis professeur d'histoire des religions à l'Institut catholique de Paris, a publié, entre autres ouvrages : *Mère Marie Poussepin*, fondatrice de la Présentation de Tours; *La psychologie de la conversion; Les témoins du renouveau catholique; Les mouvements de la jeunesse catholique française au XIXe siècle; Les religions de la préhistoire, L'âge paléolithique*, grand in-8°, avec planches et gravures, de haute valeur scientifique; *La religion spirite; Les principes de la théosophie; L'Immortalité.*

J. Bricout.

MAINDRON Maurice naquit à Paris en 1857. Son père, Hippolyte Maindron, était un sculpteur de talent. A peine ses études terminées, le fils entreprit de voyager. Il visita à peu près toutes les contrées baignées par l'Océan Indien. De retour en France, il s'occupa d'archéologie, de science et de littérature. Il écrivit dans la *Nature*, la *Gazette des Beaux-Arts*, la *Revue encyclopédique*, le *Dictionnaire Larousse*, le *Dictionnaire des dictionnaires*, etc. Enfin, il publia des récits de voyages, des études scientifiques, des études d'art et des romans. Parmi ces derniers, on cite : *Saint-Cendre* (1898); *Récits du temps passé* (1899); *Blancador l'avantageux* (1900); *Monsieur de Clérambon* (1904); *L'incomparable Florimond* (1912); *L'arbre de science* (1906); *Le tournoi de Vauplassans* (1895), couronné par l'Académie française. Le principal mérite et le réel intérêt de ces romans — si l'on excepte *L'arbre de science*, qui est une virulente satire de certains savants modernes — résident dans la reconstitution colorée, pittoresque, des mœurs et des usages du XVIe siècle. Toutefois, on doit prendre garde que M. Maindron ne s'embarrasse guère de scrupules religieux ou moraux, et qu'il peint tout à trac ce qui sert son dessein d'érudit, les aventuriers et les coquins aussi bien que les honnêtes gens. Et puis il écrit mal; ses phrases sont enchevêtrées, surchargées d'incidentes et tombent parfois dans le galimatias. Il fatigue autant qu'il instruit. Il mourut en 1911.

Léon Jules.

MAINE DE BIRAN. — I. L'homme. II. Le philosophe. III. Le chrétien.

I. L'homme. — 1° *Sa vie.* — François-Pierre Gontier de Biran, ou — comme il s'appela lui-même, du nom d'une propriété située près de Mouleydier — Maine de Biran, naquit à Bergerac le 29 novembre 1766. Il fit ses premières études sous la direction de son père, qui était médecin, et fut élevé ensuite chez les Doctrinaires de Périgueux dont l'éducation religieuse ne paraît pas avoir laissé dans son âme une forte empreinte. Entré à dix-neuf ans dans les gardes du corps, il est aux côtés de Louis XVI pour le défendre contre l'émeute dans les journées des 5 et 6 octobre. Le licenciement des gardes le privant de son état, il se retire dans sa terre de Grateloup, près de Bergerac; il y passe toute la période révolutionnaire, préservé des fureurs terroristes par son existence solitaire et la modicité de sa fortune, et puisant dans ces terribles spectacles le goût de la vie intérieure et des pensées graves; la conversion fut décisive; il passa d'un saut, dit-il, « de la frivolité à la philosophie ».

Lorsque la tourmente commence à se calmer, il est nommé administrateur du département de la Dordogne qui l'envoie en 1797 siéger au Conseil des Cinq-Cents. Le coup d'état de Fructidor le rend à la vie privée; mais il ne tarde pas à rentrer dans les fonctions administratives. Sous l'Empire, il est sous-préfet de Bergerac, puis membre du Corps législatif. Il fit partie de la fameuse commission des Cinq qui, après la bataille de Leipzig, présentèrent des remontrances à Napoléon et l'invitèrent à conclure une paix honorable et durable; remontrances courageuses, mais peu opportunes à une heure où l'empereur avait besoin de tout son génie et de tout son prestige pour défendre le sol français envahi. Sous les deux Restaurations, investi de la confiance du roi, il est député, questeur, conseiller d'État. Fuyant les opinions extrêmes, il s'oppose aux ultra-royalistes comme aux libéraux et croit qu'il n'y a de salut pour le pays que dans un régime où une sage liberté et un pouvoir

oy al fort se tempèrent et se consolident l'un l'autre.

Vers 1824, sa santé, qui n'avait jamais été robuste, se mit à décliner. Sa faiblesse augmentant, il cesse de recevoir ses amis; seuls, M. Laîné et Mgr Frayssinous continuent de le voir. Il meurt le 20 juillet 1824, après avoir reçu pieusement les sacrements de l'Église des mains du curé de Saint-Thomas-d'Aquin.

2° *Son caractère.* — A lire cette courte notice, on croirait que Maine de Biran fut entièrement absorbé par la vie politique, qu'il fut avant tout un homme de parole et d'action. Rien de moins exact. Il y eut chez lui une distinction fortement marquée entre l'homme extérieur et l'homme intérieur. Il écrivait dans son *Journal intime*, à la date du 28 octobre 1819 : « La distinction de l'homme *intérieur* et de l'homme *extérieur* est capitale; ce sera le fondement de toutes mes recherches ultérieures. Il s'agit de faire nettement le partage, ce qui n'a été fait encore par aucun philosophe, même par ceux qui paraissent avoir poussé le plus loin la méditation. » Or, de ces deux hommes, ce n'est point l'homme extérieur qui domina chez lui et qui recommande son nom à la postérité. Maine de Biran traversa de tragiques événements; il occupa de hautes positions, et les occupa avec honneur; esprit éminent, âme d'une parfaite droiture, gentilhomme aux manières distinguées, il resta toujours dans les charges publiques qui lui furent confiées, digne de sa propre estime et de l'estime des autres. Pourtant, ainsi qu'il le déclare volontiers, il traversa ces événements et ces situations « en somnambule »; son regard glisse sur ce monde qui s'agite autour de lui, et se porte ailleurs; toutes ces rumeurs, tout ce fracas qui en étourdissent tant d'autres, ne couvrent pas une voix qu'il entend au-dedans de lui et dont il ne voudrait rien perdre.

Sa nature physique et morale le prédisposait assez médiocrement à la vie publique; il s'en rendait compte et il en souffrait; car si les relations mondaines et les charges administratives paraissaient le fatiguer et l'importuner, il avait pourtant l'ambition d'y briller et il lui en eût coûté d'y renoncer. « Pourquoi, se demande-t-il, vais-je dans le grand monde? Est-ce que je suis homme de salon? Quel rapport y a-t-il entre ces hommes et moi? » Et, quand il se retrouve dans sa solitude de Grateloup, il regrette ces distractions qu'il se reprochait comme une frivolité. Il dit des séances de la Chambre : « J'y suis quatre à cinq heures de suite comme à un spectacle ennuyeux, suivant des yeux et de l'oreille un orateur, comme on suit les mouvements d'un danseur de corde, sans qu'aucune faculté de l'esprit soit exercée, souvent laissant errer mon imagination dans le vague. Cette vie n'est propre qu'à abêtir. » Il ose à peine aborder la tribune, la *redoutable tribune*, comme il l'appelle; il sent que les dons de l'orateur ne lui ont pas été départis, non plus que les qualités de l'homme d'État; il s'en console en faisant ressortir ce qui s'étale d'ignorance outrecuidante et de charlatanisme dans ces débats parlementaires : « Je n'ai pas le talent de faire des phrases sans penser », dit-il. Pourtant il est heureux s'il reçoit de ses électeurs ou de ses amis politiques des témoignages de considération et de confiance.

Il est beaucoup plus à l'aise dans la petite société de philosophes et de savants qui tient ses réunions dans la célèbre maison d'Auteuil et où il rencontre, avec Cabanis, Destutt de Tracy, Gérando, Ampère, Guizot, Royer-Collard, les frères Cuvier et le jeune Cousin. Dans ce cercle d'élite où l'on s'entretient de philosophie et de science, sa supériorité intellectuelle ne court pas le risque d'être étouffée, comme dans le tumulte des assemblées; la bienveillance et la sympathie lui paient le tribut d'admiration qu'elle mérite. Parfois cependant, jusque dans ces causeries intimes, sa parole s'embarrasse; il élucide avec peine ses idées; il arrive difficilement à se faire comprendre et sort de la réunion, mécontent de lui-même et des autres : « Ces discussions, écrit-il, ne produisent aucune lumière et ne font que m'irriter. J'ai été agité ensuite, tournant malgré moi dans ce cercle d'idées, pensant toujours à ce que je devais dire et n'avais pas dit dans le courant de la discussion. Il résulte de là un grand dégoût pour les disputes métaphysiques. » 1er décembre 1814.

Ce qui l'intéresse plus que les agitations si souvent stériles de la politique, plus même que les discussions entre amis sur des sujets qu'il goûte, c'est de se replier sur lui-même afin de suivre d'un œil attentif le déroulement de ses états d'âme, si mobiles, si fuyants, si enchevêtrés, d'en noter les chatoiements et les nuances, d'en tirer, s'il est possible, des lumières sur la nature générale de l'homme et, en tous cas, d'en dégager pour lui-même les règles d'une vie digne et heureuse. Il portait sur lui une appréciation juste lorsqu'il déclarait : « Je suis toujours occupé de ce qui se passe en moi... Je suis, par ma nature, doué de l'aperception interne, et j'ai, pour ce qui se fait au-dedans de moi, ce tact rapide qu'ont les autres hommes pour les objets extérieurs. » Dans cet art de l'analyse intérieure, il se classe parmi les grands maîtres.

II. Le philosophe. — Ses contemporains le tinrent en très haute estime. « C'est notre maître à tous », a dit Royer-Collard; et Cousin le nomme « le plus grand métaphysicien qui ait honoré la France depuis Malebranche ». Pourtant il publia lui-même très peu de chose : un mémoire sur l'*Influence de l'habitude*, couronné par l'Académie en 1802, une brochure qui a pour objet l'*Examen des leçons de philosophie de Laromiguière*, 1817, et un article sur Leibniz dans la *Biographie universelle*, 1819. Vingt-quatre ans après sa mort, la plus grande partie de ses écrits était encore inédite. Ce n'est que peu à peu qu'ils furent livrés au public par les soins de Victor Cousin, puis d'Ernest Naville; et cette œuvre imposante révéla au monde à la fois la puissante originalité d'un grand penseur et l'ascension vers Dieu d'une âme qui avait faim et soif de la justice.

Voici les traits principaux qui caractérisent le philosophe.

1° Il est parti de l'*idéologie*. Cette philosophie régnante alors, comme l'indique ce mot, tendait à borner ses recherches à la science des idées. C'était une psychologie empirique qui, continuant Condillac, dédaignait la métaphysique, considérait le *moi* comme une collection d'états tous issus de la sensation, et allait même souvent jusqu'à faire du moral une simple face du physique. Maine de Biran adhère d'abord au condillacisme. Dans son *Mémoire sur l'habitude*, qu'il apprécia plus tard sévèrement, il proscrit la recherche des causes pour s'arrêter à la simple analyse des faits; il est phénoméniste et incline vers le matérialisme; « prévenu en faveur des doctrines qui mettent l'entendement en images, je croyais, a-t-il dit, pouvoir étudier la pensée dans les mouvements du cerveau, et marcher sur les traces de Bonnet, d'Hartley et d'autres physiologistes physiciens. » Pourtant, dès ce premier ouvrage, sa pensée dépasse le sensualisme. Les effets opposés que produit la loi de l'habitude l'amènent à établir une distinction essentielle dans les impressions d'où l'on dérive toute la vie mentale. Il y a en nous des impressions passives que l'habitude rend de plus en plus insensibles ; par exemple, une odeur qui nous affecte d'autant moins que nous nous y accoutumons davantage. Il y a, en outre, des impressions actives, qui impliquent de notre part un mouvement volontaire et qui deviennent avec l'habitude plus nettes et plus distinctes; par

exemple, nos sensations tactiles croissent en richesse et en clarté à mesure que nous nous appliquons à palper les objets avec plus de soin. Si nous n'avions que des impressions du premier genre, nous resterions sans connaissance; le progrès de notre vie intellectuelle est donc lié à l'activité et à l'effort.

2° Trois ans plus tard, la rupture avec l'idéologie, est consommée, comme en fait foi le mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, couronné par l'Institut en 1805. Toute notre vie mentale, assure Condillac, s'explique par la sensation et ses transformations diverses, et ce que nous appelons le *moi* n'est rien de plus que le groupement des sensations. Doctrine superficielle, répond Maine de Biran, et qui dénature gravement les faits dont elle prétend être la traduction fidèle. Si la sensation est une impression purement passive, elle ne s'accompagne pas de conscience et ne peut être le point de départ d'aucune connaissance. Si elle est une sensation proprement dite, c'est-à-dire un état senti, elle fonde la connaissance; mais cette conscience de soi dont elle s'accompagne ne se confond pas avec elle; c'est un élément qui vient d'ailleurs, qui implique une réaction du sujet sentant, en un mot une prise de possession de l'impression par le *moi*.

Qu'est-ce que le *moi?* Non pas une collection, car une collection, pure abstraction, ne fait rien, mais une réalité, puisqu'il agit, et une réalité que l'on ne doit pas absorber dans les réalités physiques qui constituent l'objet de la science. Ce fut une grande erreur de l'empirisme sensualiste d'appliquer aux phénomènes intérieurs les procédés des sciences de la nature décrits par Bacon; le *moi* est un sujet, non un objet; on méconnaît l'originalité de l'expérience psychologique quand on l'assimile à l'expérience physique. Déjà la causalité, telle que l'entend la science, ne donne pas satisfaction à l'esprit, parce qu'elle ne décrit que le dehors et ne rend pas compte finalement des rapports constants des faits; à plus forte raison cette conception est-elle impuissante et caduque, lorsqu'on essaie de l'appliquer à cette expérience interne dans laquelle le *moi* se révèle à lui-même comme une force génératrice, comme une cause.

3° Le *moi* est donc actif, et parce qu'il est actif, il est réel. Le fait primitif par lequel il se prouve à lui-même son activité et sa réalité, c'est l'effort moteur volontaire, sur lequel notre philosophe revient dans presque tous ses travaux. L'effort est le déploiement de l'activité du sujet qui éprouve une résistance et veut la vaincre, phénomène à double face, par conséquent, qui met en présence, dans une expérience unique, le *moi* lui-même et ce que résiste, c'est-à-dire l'organisme; phénomène privilégié, puisque la psychologie et la métaphysique doivent nécessairement s'y confondre. Du *moi* se révélant à lui-même comme un, libre, cause et force, vont dériver la connaissance et la morale; c'est la *vie humaine*, qui vient se superposer à la *vie animale*, laquelle est constituée par tout ce qu'il y a en nous d'inconscient et d'involontaire.

III. Le chrétien. — 1° La vie humaine n'est pas le dernier terme de l'homme; il est appelé, dit Maine de Biran, à une troisième vie dans laquelle il se dépasse lui-même : *la vie de l'esprit*. Dans cet état, après avoir subjugué l'animalité, le *moi* se tourne vers la source de la lumière et de la force, et il cherche son bien dans la subordination de sa volonté à la volonté suprême de Dieu, idéal de toute perfection. «L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature. Il tient à Dieu par son esprit, à la nature par ses sens. Il peut s'identifier avec celle-ci en y laissant absorber son *moi*, sa personnalité, sa liberté, et en s'abandonnant à tous les appétits, à toutes les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, en absorbant son moi par l'exercice d'une faculté supérieure. Il résulte de là que le dernier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élévation peuvent également se lier à deux états de l'âme où elle perd également sa personnalité; mais dans l'un, c'est pour se perdre en Dieu; dans l'autre, c'est pour s'anéantir dans la créature. »

2° Le désir de connaître de mieux en mieux cette vie de l'esprit, sa nature, ses conditions, ses horizons infinis; une ardente aspiration vers la lumière et la paix qu'elle promet; un effort incessant pour y croître; une marche réfléchie et courageuse non seulement vers le Dieu des philosophes, mais aussi vers le Dieu de l'Évangile; des hésitations pourtant, des arrêts, qui s'expliquent soit par une certaine irrésolution de caractère, soit par la crainte d'être dupe d'une imagination échauffée; puis l'ascension qui reprend et qui, finalement, touche la cime au moment où une mort prématurée tranche cette laborieuse existence : ce sont toutes ces vicissitudes d'âme qui remplissent le *Journal intime* de Maine de Biran et en rendent la lecture infiniment attachante. Ces pages nous le montrent reconquérant peu à peu la foi chrétienne, ou mieux la conquérant; car, comme nous l'avons dit, sa première éducation religieuse n'avait laissé que de faibles traces, vite effacées.

Sensible à l'excès, passant brusquement de la joie à la tristesse et de la confiance à l'abattement, souffrant d'exercer si peu d'empire sur ses états intérieurs, il cherche un principe qui l'aide à se libérer de ses inquiétudes et de ses agitations et à s'établir dans la paix. Il croit un moment l'avoir trouvé dans le stoïcisme. « Il faut que la volonté préside à tout ce que nous sommes, écrit-il : voilà le stoïcisme. Aucun autre système n'est aussi conforme à notre nature. » 23 juin 1816. Mais il ne tarde pas à discerner les outrances et les irrémédiables lacunes de cette philosophie, et il ne craint pas d'écrire dans un sens tout opposé : « Cette morale stoïcienne, toute sublime qu'elle est, est contraire à la nature de l'homme, en ce qu'elle prétend faire rentrer sous l'empire de la volonté des affections, des sentiments ou des causes d'excitations qui n'en dépendent en aucune manière. » Nous ne sommes point capables d'assurer par nous-mêmes le triomphe de la vie humaine sur la vie animale; nous ne remporterons cette victoire qu'à l'aide d'un secours extraordinaire, d'une grâce particulière; et, pour obtenir cette grâce, c'est vers Dieu que nous devons nous tourner. « C'est ici que le christianisme triomphe en donnant à l'homme le plus misérable un appui extérieur, qui ne saurait lui manquer quand il s'y fie, en le faisant s'applaudir intérieurement de ce qu'il sent ne pouvoir rien par lui-même, en lui montrant dans chacune de ses infirmités, de ses misères spirituelles et corporelles autant d'occasions de mérite. » 20 octobre 1819.

Dans le sentiment de ce besoin du secours surnaturel, Maine de Biran prie. « Oh! que j'ai besoin de prier! » s'écrie-t-il, 9 juin 1820. « Prier, dit-il encore, afin que l'esprit de sagesse vienne ou que le royaume de Dieu arrive. » 25 décembre 1822. Il s'applique à la méditation; il lit l'Évangile, saint Paul, l'*Imitation*, Pascal, surtout les lettres spirituelles de Fénelon, qui paraît être son maître préféré. Chrétien de cœur depuis plusieurs années, il s'oriente de plus en plus, malgré ses détours et ses lenteurs, vers l'affirmation intégrale de sa foi, et voici les dernières paroles qu'il consigne dans son *Journal intime*, deux mois avant sa mort : « Dans l'état de santé, de faiblesse, de trouble physique et moral où je suis, je m'écrie sur ma croix : *Miserere mei, Domine...* Il faut toujours être deux, et l'on peut dire de l'homme, même individuel, *væ soli!*

Si l'homme est entraîné par des affections déréglées qui l'absorbent, il ne juge ni les objets ni lui-même; qu'il s'y abandonne, il est malheureux et dégradé; *væ soli!* Si l'homme, même le plus fort de raison, de sagesse humaine, ne se sent pas soutenu par une force, une raison plus haute que lui, il est malheureux, et quoiqu'il en impose au dehors, il ne s'en imposera pas à lui-même. La sagesse, la vraie force, consiste à marcher en présence de Dieu, à se sentir soutenu par lui; autrement, *væ soli!* — Le stoïcien est seul, ou avec sa conscience de force propre, qui le trompe; le chrétien ne marche qu'en présence de Dieu, et avec Dieu, par le *médiateur* qu'il a pris pour guide et compagnon de sa vie présente et future. » 17 mai 1824.

Ernest Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, Paris, 1857; Baunard, *Le doute et ses victimes*, Paris, 1866; abbé Mayjonade, *Pensées et pages inédites de Maine de Biran*, 1896; G. Michelet, *Maine de Biran*, Paris, 1906; Marius Couailhac, *Maine de Biran*, Paris, 1905; V. Delbos, *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1921, p. 260-327.

Eug. Lenoble.

MAINTENON (Mme DE). — I. Sa vie. II. L'éducatrice.

I. Sa vie. — 1° L'*Ami du Clergé*, 19 janvier 1922, dans son intéressante recension de la vie de *Madame de Maintenon*, par Mme Saint-René Taillandier, Paris, 1921, rend bien l'impression qu'elle produit :

Mme de Maintenon, c'est un nom qui ne laisse personne indifférent. Nulle femme n'a été autant calomniée, poursuivie de haines aussi inexpiables. C'est qu'aussi bien sa vie est tellement extraordinaire qu'elle en devient inexplicable et prête flanc à toutes les hypothèses. Elle naît en prison, d'un père criblé de dettes et sans foi ni loi; on la confie à une tante sans tendresse, qui la met à garder les dindons, et elle restera éternellement, pour la foule des niais, la gardeuse de dindons; baptisée catholique, on l'élève protestante, pour la ramener ensuite, presque de force, au catholicisme. A seize ans, orpheline, on la marie à Scarron, dont il ne faut pas dire que c'est le dernier des hommes, attendu que ce n'est plus même un homme, que ne c'est plus qu'une loque physique et morale dont n'eût jamais voulu la dernière des filles, et la future Mme de Maintenon n'est pas la dernière des filles : elle n'a pas de fortune, mais elle est jeune, elle est belle, elle révèle déjà les dons les plus éminents de l'esprit et du cœur. Scarron mort après neuf ans de « mariage », le monde la voit installée, dans le plus grand mystère, gouvernante des enfants adultérins de la marquise de Montespan et du roi; et quel scandale c'est pour le monde! Mais quelle stupeur ensuite quand, la Montespan tombée en disgrâce et la reine morte, c'est sur Mme de Maintenon que l'Église jette les yeux pour l'installer au foyer conjugal même du roi, pour en faire l'épouse de Louis XIV, lui imposant mission de ranger au devoir un prince jusque-là si peu rangé, d'orienter vers la dévotion une Cour jusque-là toute aux plaisirs! Mme de Maintenon s'exécute, et elle réussit; et sa réussite, dans cette nouvelle mission, se prolongera plus de trente années, jusqu'à la mort du roi.

Avouez que quand une vie humaine, quand une vie de femme surtout, quand une fortune féminine pose tant et de si étranges énigmes, il ne faut pas compter que la malignité du monde y cherche des solutions indulgentes.

Or, c'est « la malignité du monde » qui a tort, et les mémoires de son temps, et les calomnies des ennemis obstinés de l'ancienne monarchie et de l'Église. On s'en convaincra assez aisément, si on lit sans parti pris l'ouvrage de Mme Saint-René Taillandier, comme aussi les *Œuvres de Mme de Maintenon*, publiées par Th. Lavallée, 12 vol., Paris, 1854 et suiv. (ou simplement Octave Gréard, *Extraits de Mme de Maintenon, avec notice*, Paris, 1885), et même Louis Bertrand, *La vie amoureuse de Louis XIV*, Paris, 1924, p. 135-201.

2° Françoise d'Aubigné, petite-fille du célèbre Agrippa d'Aubigné, est née, le 28 novembre 1635, à la Conciergerie du Palais de Niort. Catholique par son baptême (sa mère était catholique), mais élevée surtout dans le huguenotisme du « grand Agrippa » (son père, Constant, n'avait aucune conviction, mais sa tante de Villette était aussi une huguenote), elle redevient, à quatorze ans, catholique et pour toujours, non moins ferme dans sa foi que dans sa vertu. C'est en 1652 qu'elle épouse Scarron; elle le perd en 1660, après lui avoir ménagé une fin chrétienne. En 1669, avec l'autorisation de son directeur, l'abbé Gobelin, Mme Scarron devient gouvernante des enfants de Mme de Montespan et de Louis XIV. Avec les 200 000 livres que le roi reconnaissant lui donne en 1675, elle achète la terre de Maintenon, à 70 kilomètres sud-ouest de Paris, et est saluée par le souverain « Madame de Maintenon ». Mme de Montespan, gravement compromise dans l'affaire des poisons, avait, en 1680, perdu son crédit auprès de Louis XIV, et la reine mourait en 1683. Mme de Maintenon, seconde dame d'atour de la dauphine, avait ramené le roi à la reine; le roi ne tarda pas à l'épouser secrètement. Elle avait alors quarante-huit ans, trois ans de plus que Louis XIV. Après son mariage royal, elle vivra encore trente-six ans, dont trente-deux à la Cour, jusqu'à la mort de Louis XIV, et les quatre dernières dans la retraite, à Saint-Cyr. Les ennemis de l'Église, qui ne peuvent lui pardonner son retour au catholicisme, lui reprochent pareillement d'avoir participé à la révocation de l'édit de Nantes. Elle mourut en 1719, et fut inhumée à Saint-Cyr.

II. L'éducatrice. — Outre Mme Saint-René Taillandier, Th. Lavallée et O. Gréard, mentionnés plus haut, il faut ici indiquer l'anthologie publiée par le P. Libercier : *L'éducation des filles par les religieuses enseignantes, Instructions, avis, conseils d'après Mme de Maintenon*, Paris. Gabriel Compayré, *Histoire de la pédagogie*, p. 180-191, peut être également consulté, et aussi L. Riboulet, *Manuel d'histoire de la pédagogie*, Lyon, 1925, p. 297-303.

Saint-Cyr, où Mme de Maintenon élevait les jeunes filles de la noblesse pauvre, fut, on peut dire, fondé par elle en 1686 et resta son œuvre de prédilection. Elle en a été vraiment la directrice *extra muros* et y a même professé à ses heures. « Dans les premières années, de 1686 à 1692, écrit Compayré, l'esprit de la maison est large, libéral; l'éducation est brillante, peut-être trop; les exercices littéraires, les représentations dramatiques sont en honneur. Saint-Cyr est une maison un peu mondaine, plus propre à former des femmes d'esprit que de bonnes ménagères et des femmes de famille. Mme de Maintenon s'aperçut vite qu'elle faisait fausse route, et, dès 1692, elle réagit, non sans excès, contre les tendances auxquelles elle avait d'abord sacrifié. Elle conçut une défiance excessive des lettres, elle retrancha tout ce qu'elle put de l'instruction, pour se préoccuper avant tout des qualités morales et pratiques. » Ce fut, suivant l'expression de Mme de Maintenon elle-même, « un changement entier dans l'éducation ».

« Renoncer à l'esprit », Mme de Maintenon redira ce mot sans cesse. « Il faut, écrit-elle, élever nos bourgeoises en bourgeoises. Il n'est pas question de leur orner l'esprit; il faut leur prêcher les devoirs de la famille, l'obéissance pour le mari, le soin des enfants... La lecture fait plus de mal que de bien aux jeunes filles... Les livres font de beaux esprits et excitent une curiosité insatiable. » Elle écrit encore : « Nos demoiselles n'ont pas à faire les savantes. Les femmes ne savent jamais qu'à demi, et le peu qu'elles savent les rend communément fières, dédaigneuses, causeuses, et dégoûtées des choses solides. » L'éducation manuelle, en revanche, est en honneur à Saint-Cyr. On y apprend à coudre, à tricoter, à broder, à faire de la tapisserie; on y fait tout le linge de la maison, de l'infirmerie, de la chapelle, les vêtements et les robes des dames et des élèves, « mais point d'ouvrages exquis et d'un trop

grand dessin : point de ces colifichets à broderie ou au petit métier, qui sont inutiles. » Les demoiselles balayent le dortoir, desservent le réfectoire, nettoient les classes : « Il faut les mettre à tout et les faire travailler aux ouvrages pénibles, pour les rendre robustes, saines et intelligentes. » La simplicité, la simplicité en toutes choses, tel est l'idéal que l'on doit poursuivre.

La simplicité dans la dévotion, comme dans tout le reste. On ne recommande à Saint-Cyr qu'une piété solide, droite et simple, conforme à l'état où l'on doit vivre et dépourvue de tout raffinement. (Mme de Maintenon avait d'abord goûté le quiétisme de Mme Guyon et de Fénelon, surtout parce qu'il lui apparaissait, ce semble, comme une « simplification ».) « Les demoiselles sont trop à l'église pour des enfants, écrivait-elle à Mme de Brinon, la première directrice de l'institution... Songez, je vous en conjure, qu'il n'y a pas un cloître ici. » « Que la piété qu'on inspirera à nos jeunes filles, écrit-elle plus tard, après la réforme de Saint-Cyr, soit gaie, douce et libre; qu'elle consiste plutôt dans l'innocence de leur vie, dans la simplicité de leurs occupations, que dans les austérités, les retraites, les délicatesses de la dévotion. »

Mme de Maintenon est un esprit « solide », comme on disait au XVIIe siècle et comme le disait d'elle Louis XIV. On s'est plu à l'opposer à Fénelon, qu'elle appréciait fort, et dont l'*Éducation des filles*, parue en 1687, un an après la fondation de Saint-Cyr, y fut en grand crédit. Il est vrai que Fénelon fait une part plus large à l'intelligence et même à la sensibilité. Plus tard, Dupanloup insistera davantage encore sur l'instruction des femmes. Mais le mieux serait sans doute de profiter de celle-là comme de ceux-ci, pour éviter tout excès en sens contraire. Th. Lavallée a dit de l'œuvre de Mme de Maintenon qu'elle « a empêché pendant un siècle la corruption de la Cour de gagner les provinces »; qu'elle « a maintenu dans les vieux châteaux, d'où sortait la plus grande partie de la noblesse, de solides vertus, des mœurs simples et antiques ». Elle y a, du moins, contribué. A s'inspirer du bon sens, du sens pratique, de Mme de Maintenon, notre siècle ne pourrait que gagner, lui aussi.

Il y aurait grand profit pour les éducateurs et les éducatrices, à lire, dans l'édition Lavallée, *Lettres et entretiens sur l'éducation des filles*, 2 vol.; *Conseils aux demoiselles qui entrent dans le monde*, 2 vol.; *Lettres historiques et édifiantes aux dames de Saint-Cyr*, 2 vol.

J. Bricout.

MAIRES. — Le maire, qu'en Belgique on appelle bourgmestre, est le premier officier municipal d'une commune et, à Paris, d'un arrondissement. Son rôle est important et délicat. Important, parce qu'il imprime la direction des affaires communales, et elles sont nombreuses. Délicat, parce qu'il gouverne une population généralement mélangée, d'opinions et d'intérêts très divers. Il faut qu'il contente tout le monde autant que possible, qu'il n'empiète pas sur le terrain qui n'est pas le sien, notamment le terrain religieux, qu'il soit le promoteur et le défenseur des intérêts de la société, qu'il protège la religion et les mœurs, qu'il donne le bon exemple. Les difficultés quotidiennes à résoudre sont multiples, et il a besoin d'une grande sagesse pour manœuvrer toujours selon la justice et la charité.

Le maire a, d'abord, le devoir de s'instruire de ce qu'il doit savoir pour gouverner comme il faut ses administrés. Toute charge crée des obligations d'état, et la science nécessaire pour les bien remplir en est un.

Il doit appliquer les lois civiles de son pays, car il leur est soumis comme tout autre citoyen. Dans la distribution des emplois, il faut qu'il nomme les plus capables : c'est la justice qui le demande. La répartition des charges doit se faire équitablement et sans considération des personnes.

Il est jusqu'à un certain point le gardien de la morale. Ce qui est immoral, il doit l'interdire, autrement il se ferait complice. Cependant, il peut tolérer certaines maisons de débauche, parce qu'il ne peut faire autrement, la suppression, dit-on, devant être pire que le mal.

Le maire doit aider la religion, car elle est la première des forces sociales. Mais un maire chrétien peut-il imposer ses croyances? C'est là que la conscience est souvent embarrassée, vu la diversité d'opinions religieuses qui règne aujourd'hui dans la plupart des sociétés. En *thèse*, la religion catholique est la seule vraie; seule, elle a le droit d'être favorisée du pouvoir civil, l'erreur n'ayant pas de droit; mais, en fait, un maire doit respecter les croyances de ses administrés, non seulement parce que la foi ne s'impose pas par la force, mais parce que la violence à cet égard est contraire aux lois, et produirait plus d'inconvénients que d'avantages. Nous vivons dans un temps où les lois proclament à peu près partout la liberté des cultes et de conscience. C'est regrettable, sans doute, puisque cela accuse le désaccord des esprits et l'incrédulité grandissante, mais il faut en tenir compte dans le gouvernement des hommes : telle est l'*hypothèse*. Un maire chrétien ne peut donc toujours gouverner en chrétien, c'est-à-dire convertir en décrets ses convictions chrétiennes. Mais il ne doit rien faire contre elles. S'il existe des lois irréligieuses, comme le sont les lois dites laïques, il peut, d'abord, leur désobéir, car elles n'obligent pas, étant contre la loi divine; il est même tenu de leur résister : l'on ne doit pas coopérer à ce qui est mal, en appliquant des lois mauvaises. Nous n'entrons pas dans plus de détails. Les principes posés ici doivent suffire. Les questions d' « espèces » sont à résoudre à leur lumière.

Envisageons, cependant, le cas où une disposition antichrétienne est votée par la majorité du conseil communal. Que doit ou que peut faire le maire? S'il ne signe pas, il est à peu près obligé de démissionner, pour céder la place à un moins bon et augmenter le mal. Nous pensons qu'il le peut dans certains cas, regardant sa signature comme une coopération matérielle, légitimée par les circonstances. Aujourd'hui, en effet, la signature d'un maire, d'un président de n'importe quel conseil civil, même de la république, est tenu pour une formalité obligatoire après un vote, attendu que ce n'est pas le maire, ni le président qui gouverne, mais la majorité. Pour parer au scandale et satisfaire à sa conscience, qu'il proteste ou déclare ouvertement son opinion. Autrement la situation d'un maire chrétien, dans de très nombreuses localités, devient impossible, au détriment des mœurs et de la religion. Voir Gouvernants et gouvernés.

François Girerd.

MAISONS DE FAMILLE. — La plupart des maisons de famille sont réservées aux jeunes filles ou jeunes veuves. Elles ont pour but de fournir aux isolées, avec une nourriture saine à des prix modérés, un logement hygiénique et sûr, et de leur procurer un milieu familial qui les préserve des dangers de la rue ou de l'hôtel et de la maison meublée. Il est des œuvres générales qui s'occupent de la création de maisons de famille et assurent leur surveillance. Ainsi, l'Œuvre de Notre-Dame de Bonne Garde, 140, rue du Bac, Paris (7e), fondée par les Sœurs de Saint-Vincent de Paul, qui possède une trentaine de maisons à Paris et dans la banlieue; — les Ruches parisiennes, 60, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris (6e), de fondation récente, sous le patronage du cardinal Dubois et la direction des mêmes Sœurs de Saint-Vincent de Paul : cette œuvre se propose de créer une

ruche par arrondissement et plusieurs dans la banlieue. La maison de famille dirigée par les religieuses de Marie-Auxiliatrice, 25, rue de Maubeuge, Paris (9e), est très justement réputée.

Quelques maisons de famille sont destinées aux jeunes gens : celle des Francs-Bourgeois, 21, rue Saint-Antoine, Paris (4e), ou celle des Petits-Carreaux, 14, rue des Petits-Carreaux, Paris (2e), fondées l'une et l'autre par les Frères des Écoles chrétiennes en 1843 et en 1892, sont fort avantageusement connues.

Il existe plusieurs maisons de famille pour les étudiants et étudiantes catholiques. On doit souhaiter qu'elles se multiplient et qu'elles deviennent de plus en plus accessibles aux bourses modestes.

Les protestants usent assez volontiers de ce moyen d'apostolat : c'est en dire l'importance.

J. Bricout.

1. MAISTRE (Joseph de). — I. Vie et écrits. II. Philosophie. III. Critique.

I. Sa vie et ses écrits. — Né à Chambéry en 1754, d'une noble famille française, établie en Savoie, Joseph de Maistre fit ses études à Turin, remplit diverses fonctions judiciaires et devint sénateur. Après la réunion de la Savoie à la France, il se retira, en 1793, à Lausanne et, outre ses *Lettres d'un Royaliste savoisien*, fit paraître ses *Considérations sur la France*. Le thème en est célèbre : rien ne se fait de grand en Europe sans la France : *Gesta Dei per Francos;* mais la France a répandu dans l'univers les erreurs pernicieuses du XVIIIe siècle : elle devait être châtiée. L'ouvrage, publié en 1796, eut trois éditions en un an. Cette année même, Joseph de Maistre se rendit à Turin, auprès de Charles-Emmanuel, puis à Cagliari en 1800 et accepta, en 1802, le titre de ministre plénipotentiaire du roi de Sardaigne à la cour de Russie : c'est là qu'il composa la plupart de ses écrits.

Voici les principaux : une traduction du traité de Plutarque sur *Les délais de la Justice divine;* son *Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques*, qui parut en 1810; son livre *Du Pape* en 1819 et, en 1821, son *Traité de l'Église gallicane* qui ont aidé au triomphe des idées ultramontaines; les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, qui se composent de onze entretiens entre trois chrétiens, et son *Examen de la philosophie de Bacon* en deux tomes : ces deux ouvrages ne parurent qu'après sa mort, l'un en 1821 et l'autre en 1836; enfin ses *Lettres sur l'Inquisition* et divers opuscules. Rentré en France en 1817, Joseph de Maistre mourut à Turin en 1821.

II. Sa philosophie. — La *doctrine* philosophique de Joseph de Maistre, bien que peu scolastique dans la forme et même le fond, est celle du spiritualisme traditionnel et, dans ses grandes lignes, dénote une mentalité du meilleur aloi.

1° C'est ainsi qu'en logique, il fait un grand éloge du syllogisme : « Rien, dit-il, n'est plus propre à donner à l'esprit de la justesse et de la subtilité, en le forçant à ne jamais divaguer. » Bien plus l'induction, si prisée par Bacon, fait partie d'un syllogisme interne. Aussi, « on ne l'aura jamais assez répété, le syllogisme est l'homme. » Mais de Maistre, pour montrer que les lois du syllogisme découlent de la nature de notre esprit, ramène la majeure à l'intelligence, la mineure à la raison, et, moins heureusement encore, la conclusion à la volonté.

2° Sa thèse principale est la restauration des principes d'autorité, de Dieu et du catholicisme dans tous les ordres et toutes les sphères d'activité. Cela lui sert de métaphysique, car « la métaphysique était son fort », mais, augustinien de tendance et d'esprit, il ne la sépare point de la révélation et c'est sa foi qui lui fait entreprendre toutes ses croisades. D'où l'absolu de ses assertions, chaque fois qu'il traite des droits de la vérité et de l'autorité, et son amour pour tous les grands spiritualistes indistinctement, Platon, Aristote, saint Thomas, Descartes, même Leibniz et aussi Malebranche. De là encore ses invectives contre tous les sensualistes et tous les désordres : contre Bacon, Locke, Voltaire et « l'orgueilleuse médiocrité de Condillac, qui a pu rendre plus piquant de nos jours le projet ridicule de refaire l'entendement humain »; contre l'impiété du XVIIIe siècle, contre le « stupide matérialiste, brute plus brute que les brutes auxquelles il demande des arguments. » *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, c. I, p. 26, 19, 49, 9.

3° La science de la matière est remise à sa place au profit de l'ordre spirituel et surnaturel : de Maistre proclame hautement la supériorité des sciences métaphysiques et morales et veut l'union des sciences naturelles avec la théologie.

4° En psychologie, il est platonicien et innéiste. Ainsi, il opine pour la préexistence des âmes et croit avec Platon « qu'elle (l'âme) est totalement distincte du corps et que c'est elle qui est le *moi*, que notre corps n'est qu'une espèce de fantôme qui nous suit » ou « qu'il est aussi nous-même mais on ne sait comment. » L'âme n'est donc que pensée : « L'âme c'est la pensée. » Aussi rejette-t-il la sensibilité hors de l'âme pour l'attribuer à un principe distinct et il admet le vitalisme de Barthez. D'autre part, on sait sa doctrine sur l'origine des idées et celle du langage. Pour mieux combattre le sensualisme, il enseigne l'innéité de l'idée, de toutes nos idées : « Dès le premier moment de son existence, dit-il, l'homme est environné par toutes les idées qui appartiennent à sa nature; ainsi il n'y a point de première impression, point de première idée, point de première expérience et tout est simultané : *Ecce homo.* » Quant au langage, non seulement de Maistre en voit, de fait, l'origine dans la révélation, mais, en droit, il croit, à tort, que « nulle langue n'a pu être inventée ni par un homme, qui n'aurait pu se faire obéir, ni par plusieurs, qui n'auraient pu s'entendre ».

5° En théodicée, de Maistre a parlé magnifiquement de Dieu et de la Providence Il s'en prend d'abord à Bacon, qui refuse aux hommes le pouvoir de démontrer « l'existence d'un Être dont ils ne peuvent se former aucune idée ». Mais, riposte de Maistre, « soutenir qu'on n'a aucune idée de Dieu, parce qu'on n'en a pas une idée parfaite et que c'est absolument la même chose d'ignorer *ce qu'Il est* ou *s'Il est*, c'est un blasphème contre le bon sens. » Après quoi, il démontre son existence par trois preuves : la preuve anselmienne, dont il sent la faiblesse, la preuve aristotélicienne du Premier-Moteur, et la preuve tirée de l'ordre du monde, que n'infirme pas un désordre apparent, car, remarque-t-il, « on ne peut objecter le désordre sans confesser l'ordre. » Et puis, y a-t-il désordre? « Il n'y a que le tout qui soit intelligible et le tout est trop vaste pour être vu de près. » — Surtout, Joseph de Maistre a vengé la Providence divine dans le gouvernement temporel du monde sous une forme dialoguée, mais avec une émotion communicative, une vraie richesse de pensées et une grande hauteur de vues... Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* ne laissent rien subsister des objections adverses; elles méritent d'être placées à côté de la *Cité de Dieu* de saint Augustin.

6° En politique, de Maistre est le premier et le plus sagace sociologue du XIXe siècle : on l'a dit, c'est un voyant et, à l'instar d'un prophète, il dévoile l'avenir aux peuples aussi bien qu'aux rois. Comme il a bien montré le caractère satanique de la Révolution, la faiblesse des constitutions écrites et la chimère de la souveraineté du peuple! Frappé de la force que donne au droit sa continuité, il exalte les bienfaits de

la monarchie héréditaire : absolue, dit-on, ou plutôt tempérée, comme une étude posthume, éditée seulement en 1870, *Sur la souveraineté*, le laisse entendre.

III. Critique. — Joseph de Maistre, porté à substituer l'autorité à la raison et le sentiment intérieur des hommes droits au critérium de l'évidence, ouvre les voies au traditionalisme : on a pu dire qu'il en est le père; en réalité, il n'est formellement ni traditionaliste, ni fidéiste, car il proclame la nécessité de la raison pour que la révélation soit possible et crie casse-cou à l'auteur de l'*Essai sur l'Indifférence*. Voilà pour la méthode. Quant à la doctrine, c'est celle du spiritualisme, mais d'un spiritualisme éclectique et plus augustinicien que thomiste. Il a écrit une belle page sur saint Thomas, *Soirées*, t. I, p. 114, mais il réserve son enthousiasme à Platon, à Origène, à saint Augustin et à ses spéculations, même sur les nombres. De là sa sympathie pour les loges de son temps, dont la doctrine lui apparaît comme « un mélange de platonicisme, d'origénisme et de philosophie hermétique sur une base chrétienne ». De là aussi l'explication des *Carnets du C. Jos. de Maistre* publiés en 1923, et de son *Mémoire au duc de Brunswick* sur l'orientation de la franc-maçonnerie, édité en 1925 : comme l'a dit M. Georges Goyau, « les loges martinistes et les écrits de Léon Saint-Martin furent pour Maistre, à certains égards, une école. »

A cela près, Joseph de Maistre n'a connu d'école que celle du livre : c'est un autodidacte, qui a beaucoup lu et son érudition est remarquable; plus d'une fois elle lui a permis de rétablir la vérité historique et de faire descendre de leur piédestal bien des idoles du jour : dans le détail, elle n'est, pas plus que sa critique, parfaitement sûre. Une sainte indignation, l'absolutisme des principes, l'ardeur de la polémique ont, ici et là, nui à la justesse et à la sérénité de la pensée : le polémiste a fait tort au philosophe.

Quant à son style, il est toujours alerte et plein de vie : chacun de ses plaidoyers est écrit dans une langue remarquable de variété, de pittoresque et d'éloquence.

Un portrait de J. de Maistre, par sa fille Constance, dans *Études*, 20 novembre 1910; *Revue néo-scolastique*, VII, p. 58; Georges Goyau, *La pensée religieuse de J. de Maistre*, dans la *Revue des Deux Mondes*, février-avril 1921; Émile Dermenghem, *Jos. de Maistre mystique*, 1925.

D. Barbedette.

2. MAISTRE (Xavier de), naquit à Chambéry en 1763. Il se destina au métier militaire. Quand les Français occupèrent la Savoie, il suivit son frère Joseph en Russie. Il prit part aux campagnes du Caucase et de la Perse et mourut à Saint-Pétersbourg en 1852. Il a laissé un volume de réflexions fantaisistes à la manière de Sterne, le célèbre *Voyage autour de ma chambre* (1794); et trois nouvelles : *Le lépreux de la cité d'Aoste* (1811), *Les Prisonniers du Caucase* (1825), *La jeune Sibérienne* (1825), qui sont des modèles achevés de narration simple, émouvante et forte. Ce sont là des œuvres que l'on ne se lasse jamais d'admirer et que l'on a plaisir à recommander.

Léon Jules.

MAITRES ET SERVITEURS — Les oppositions pratiques ont toujours été grandes entre maîtres et serviteurs. C'est que, s'il est difficile de bien obéir, il est aussi difficile de bien commander. Les torts ne sont pas toujours du même côté et les devoirs sont réciproques.

I. Devoirs du maitre. — La crise des serviteurs, qui est générale aujourd'hui, ne tient pas seulement à des causes économiques ou politiques, mais aussi à la servitude excessive que beaucoup de maîtres ont imposée à leurs domestiques, croyant avoir presque tous les droits sans presque aucun devoir, un peu comme autrefois le maître sur l'esclave. Telle n'est point la doctrine chrétienne. Les maîtres d'aujourd'hui souffrent des fautes de leurs prédécesseurs.

L'art de commander est un grand art, et trop peu le possèdent. Il ne doit pas être une violence, ni une tyrannie, mais une paternité, avec tous les devoirs qui en découlent. Le maître doit être *juste* envers ses serviteurs. Qu'il leur donne des gages convenables pour vivre maintenant et assurer leur avenir, car l'homme doit gagner suffisamment pour satisfaire à cette nécessité. Qu'il paye ce qu'il doit, en temps opportun, sans retard illégitime. Ces dettes sont de premier rang et doivent passer avant beaucoup d'autres dépenses, au moins toutes celles qui ne sont pas nécessaires. Il y a des maîtres qui pratiquent le luxe ou s'adonnent au plaisir, et ne savent pas solder leurs domestiques.

A côté du juste salaire, il faut placer le juste service, c'est-à-dire que le joug ne soit pas trop dur ou tyrannique, mais humain. Le travail imposé sera raisonnable, non pas écrasant, destructeur des forces physiques et morales. Un fardeau insupportable, outre qu'il est injuste, provoque la révolte et suggère les pires desseins. Si la démocratie n'avait produit que ce résultat, d'établir plus de justice dans le traitement des serviteurs, elle serait à louer sans réserve.

Non seulement le maître doit être juste, mais *charitable*, c'est-à-dire bon. La justice détermine ce qui est équitable; elle s'arrête à la limite du droit, mais la charité va au delà, pour tempérer ce que le service a toujours de dur, l'alléger et le rendre, sinon aimable, du moins acceptable, de même que l'on verse l'huile dans les rouages d'une machine pour qu'elle fonctionne aisément. Le maître entrera dans cet esprit, s'il se souvient que le serviteur est son égal par nature et qu'il ne lui est soumis que par l'inégalité sociale, qu'il est son frère par grâce et que, devant Dieu, il peut être son supérieur. Il ne doit pas même le tenir comme un étranger, mais comme quelqu'un de la maison, ainsi que l'indique son nom de domestique, de *domus*, maison, qui est plus chrétien que celui de serviteur, qui vient de *servus*, esclave. Il doit mettre dans son commandement de la douceur pour se faire bien obéir. La manière de traiter dicte la manière de servir. Un maître bienveillant aura facilement des serviteurs dévoués, attachés, appliqués : la bonté ouvre les cœurs et donne du courage. La rigueur, au contraire, aliène les esprits, endurcit le cœur, aigrit le caractère et dispose à l'infidélité. Il faut parler aux serviteurs affectueusement et avec un certain respect, de manière à leur inspirer confiance et dignité. L'on s'intéressera à leurs besoins, et on les aidera de son appui et de ses conseils. Il faut faire mentir le dicton : Notre ennemi, c'est notre maître. Quand ils ont bien fait, qu'on les loue pour les récompenser : cela, en leur faisant plaisir, les encourage.

A la charité appartient le devoir de la *correction*. Le maître a une responsabilité particulière concernant la conduite de son serviteur, près duquel souvent il remplace la famille. Il doit le corriger quand il y a lieu, mais avec discrétion et prudence, autrement il obtient un résultat contraire. Il ne peut tout corriger, car il y a des défauts à peu près indéracinables, et, quoi que l'on fasse, l'homme en est toujours riche. Le maître n'a qu'à se regarder lui-même pour s'en convaincre, et, cependant, il a d'ordinaire reçu une meilleure éducation. Il faut donc qu'il sache supporter bien des choses, et se contenter quand le service est à peu près passable. L'homme n'est pas fait pour être servi, mais pour se servir lui-même. C'est par accident, par nécessité ou par convenance, qu'il prend un serviteur. Qu'il lui facilite l'accomplissement de ses devoirs religieux, par parole et en lui donnant tout le temps nécessaire, mais sans violence. Il éloi-

gnera de lui les occasions dangereuses, les mauvaises fréquentations, partout il lui épargnera la promiscuité trop fréquente dans le coucher. Qu'il veille sur ses sorties, tout en lui laissant prendre les distractions honnêtes, sans lesquelles l'arc trop tendu de la volonté se brise.

Enfin, il lui doit le bon exemple de la morale et de la religion. Un maître ne peut guère espérer plus de son serviteur que de lui-même. Hélas ! que de maîtres scandalisent leurs domestiques, et sont cause qu'ils perdent foi et mœurs! L'habitude d'être servi rend égoïste, et porte à croire qu'on est au-dessus des règles et qu'on n'a pas besoin de se gêner. Bien des ignominies et des immoralités se cachent parfois dans les palais et les demeures somptueuses. Comment la domesticité pourrait-elle y être honnête et fidèle? Plus on est haut placé, plus on est tenu à se bien conduire.

II. Devoirs des serviteurs. — Si les maîtres ont leurs devoirs imprescriptibles, les serviteurs ont les leurs. Aujourd'hui ils l'oublient trop pour ne songer qu'à leurs droits. C'est le fruit d'une éducation laïque et d'un esprit révolutionnaire qui souffle sur la société surtout depuis plus d'un siècle.Le monde récolte ce que des esprits dévoyés, une minorité infime, mais active et turbulente, vrais malfaiteurs sociaux, ont semé dans le champ du père de famille. On s'est plu à démolir et à saper par la base l'autorité dont l'exercice est assurément délicat et difficile, Si beaucoup ne savent pas commander, plus nombreux sont encore ceux qui ne savent pas obéir.

Et, cependant, le premier devoir du serviteur est l'*obéissance*, tout comme c'est celui de l'enfant auquel il ressemble beaucoup, quant à la situation sociale. Elle est évidemment un fardeau, mais un fardeau nécessaire, comme l'est le devoir en général. Si le maître a le droit de commander, c'est qu'il a le devoir d'obéir. Il n'a pas toujours l'intention de lui commander rigoureusement, c'est-à-dire de l'obliger en conscience, mais un bon serviteur obéit toujours. Parfois le maître est désagréable : le serviteur obéira quand même, conformément à la parole de saint Pierre, dans sa première épître, II, 18 : « Obéissez à vos maîtres, même aux difficiles. » Il n'y a que lorsque la chose est impossible ou mauvaise qu'il est dispensé de l'obéissance. Qu'elle soit non seulement extérieure mais intérieure, prompte et entière. Le chrétien, pour cela, doit voir Dieu en son maître, et se persuader qu'en servant son maître il sert Dieu lui-même.

A côté de l'obéissance, plaçons le *respect*, que le serviteur doit en paroles et en actes. Il devient de plus en plus rare, parce qu'on ne veut plus reconnaître de supériorité, tant on a prêché partout l'égalité. L'on ne sait plus que l'autorité vient de Dieu lui-même. Non pas qu'il faille admirer et louer tout dans le maître, mais celui-ci a droit au respect spécial de son serviteur, parce qu'il est l'autorité. Non seulement le serviteur doit le respecter en face, mais devant les autres, quand il n'est pas là. Le respect exige qu'on ne parle pas mal de lui, même qu'on pallie ses défauts. Cela, d'ailleurs, est à l'avantage du serviteur, car l'honneur ou le déshonneur du maître rejaillit sur lui.

L'enfant doit aimer ses parents d'un amour spécial, c'est-à-dire plus que les autres. De même, le serviteur doit à son maître un *amour* particulier. Il vit de lui, il doit vivre pour lui. Aimer, c'est vouloir du bien, donc se dévouer pour en procurer. Il faut que le serviteur prenne les intérêts du maître, les défende ou les fasse prospérer. Cela demande un attachement sincère et fidèle, car on ne se dévoue bien que si on aime. Aujourd'hui, cet amour du maître a beaucoup diminué; on n'est plus serviteur ou mieux domestique, mais mercenaire; on quitte son maître pour un oui ou pour un non. Triste mentalité! On n'aime pas : souvent on hait. Pas de lien spirituel, mais une rencontre sans lendemain.

Le serviteur doit être *honnête*, c'est-à-dire juste. Il est payé pour son travail; ce travail il doit le fournir, sinon il fait tort. Manquent donc à la justice ceux qui perdent leur temps et paressent. A eux s'applique la sentence du maître dont parle Notre-Seigneur, Matth., xxv, 26, 30 : « Mauvais et paresseux serviteur... jetez ce serviteur inutile dans les ténèbres extérieures : là il y aura des pleurs et des grincements de dents. » Non seulement la justice exige que le serviteur travaille activement et avec soin, mais encore qu'il ne dérobe rien à son maître, qu'il ne détériore ou ne perde pas, par négligence, ce qui lui est confié ou est mis à son usage. Les intérêts du maître doivent être les siens.

Enfin, qu'il le *supporte* comme il veut en être supporté. Le maître n'est pas seul à avoir des défauts, seulement « on voit la paille qui est dans l'œil du voisin, et pas la poutre qui est dans le sien. » Si le maître fait souffrir, le serviteur aussi. Un peu d'indulgence s'impose; sans elle, le support est difficile, plus difficile encore quand c'est le support du maître.

François Girerd.

Quelques sermons ou instructions. — 1° Bourdaloue; 2° Mgr d'Hulst; 3° M. Désers.

1° *Bourdaloue.* — Le sermon du célèbre jésuite, *Sur le soin des domestiques*, *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. I, p. 584-596, est toujours bon à méditer, quoique certains détails en aient un peu vieilli. La question des « gens de maison » comprend, de nos jours, tant de données, et quelques-unes ont un aspect si nouveau! Sans doute. Mais il est éternellement vrai que, comme le disait Bourdaloue, les maîtres doivent, dans la mesure où ils le peuvent, s'employer au salut de leurs domestiques, et cela, dans l'intérêt des domestiques tout d'abord, mais aussi dans l'intérêt de Dieu, et enfin dans l'intérêt des maîtres eux-mêmes.

2° *Mgr d'Hulst.* — Toute une conférence, la sixième du carême de 1894 (*La morale de la famille*), est consacrée aux *Devoirs des maîtres et des serviteurs*. Aux maîtres, Mgr d'Hulst recommande « avant tout « d'être justes; mais ils doivent aussi être fermes, vigilants, bons. « La bonté, dit-il, est l'huile qui fait jouer sans effort les ressorts de l'autorité. Elle s'ajoute à la justice comme un supplément réclamé par la nature morale de l'être qui associe sa destinée à la vôtre. Cet être n'est pas une machine qu'on puisse estimer seulement au rendement qu'elle donne, ou ménager seulement à raison du travail qu'elle fournit : un cœur d'homme bat dans cette poitrine; il faut que votre cœur batte à l'unisson. Le maître chrétien n'est indifférent à rien de ce qui touche son serviteur; il s'associe à ses joies, compatit à ses peines, prend souci de sa famille et se fait le conseiller de sa conduite, le patron de ses intérêts. » Un maître, qui est bon et juste, respectera la conscience de son serviteur : « Pas de religion imposée : l'hypocrisie n'honore pas Dieu; pas de religion entravée : c'est une tyrannie odieuse que de dénier à qui sert son semblable la liberté de servir son Dieu. Surtout épargnez à ceux qui dépendent de vous l'épreuve du scandale. De supérieur à inférieur aucune dette n'est plus sacrée que celle du bon exemple... »

Dans la deuxième partie de sa conférence, Mgr d'Hulst rappelle excellemment que « l'obéissance a le même principe que le commandement », qu' « elle rencontre les mêmes limites, relève du même esprit et inspire des vertus pareilles. » « C'est, dit-il, le triomphe de la morale chrétienne de montrer une loi d'harmonie là où une philosophie sans Dieu ne laisse paraître que l'antagonisme des intérêts et le conflit des

égoïsmes. » Le serviteur sera, lui aussi, juste, et à la justice il ajoutera le dévouement qui la rendra moins aride, plus douce au cœur. Qu'il soit ce « serviteur aimant », devenu hélas! si rare.

En appendice, note 26, p. 449, 450, Mgr d'Hulst déplore « l'insouciance que bon nombre de maîtres, chrétiens pour eux-mêmes, témoignent à l'endroit de la moralité de leurs domestiques. » Il indique la nature ou les causes du mal, et en suggère quelque remède.

Les logements modernes, dans les grandes villes, écrit-il, sont conçus dans des conditions très regrettables à cet égard. Souvent il n'y a pas, dans l'intérieur des appartements, de chambres destinées aux serviteurs. Ceux-ci sont relégués aux étages supérieurs, où ils se mêlent aux serviteurs des autres locataires de la maison, sans souci de la séparation des sexes, sans contrôle possible de leur conduite. Dans le choix même des serviteurs, le goût de l'élégance fait rechercher avant tout les qualités qui flattent la vanité du maître, et rendent très indulgent pour tout le reste. Le mal s'aggrave de l'esprit d'indépendance des domestiques et de cette sécheresse de rapports qui permet difficilement à ceux qui les paient d'exercer sur eux un patronage moral. Pour remédier à ces abus, il faut savoir remonter le courant des exemples et s'imposer une gêne. Toute vertu est à ce prix. Si les torts sont partagés, il appartient au maître chrétien de faire les premiers pas. C'est lui qui, par sa façon de choisir ses serviteurs et par sa façon de les traiter, doit tendre à rapprocher l'intérieur de sa maison du type familial que les mœurs chrétiennes avaient rendu commun dans d'autres temps. Le rôle de la femme est considérable dans cette entreprise de réforme. Elle est, par vocation, l'ange du foyer.

3° *M. Désers.* — Il faut lire pareillement, dans *Nos devoirs envers le prochain*, de M. Désers, Paris, 1908, la treizième instruction : *Maîtres et serviteurs*, p. 125-134. « Le socialisme nous affirme, remarque-t-il au début, que « la domesticité est la forme modernisée du servage », en quoi il exagère, quand on regarde les choses de près. Il n'en reste pas moins que cette donnée socialiste influe singulièrement sur l'état d'âme des serviteurs de notre temps, même à leur insu. » Les bons serviteurs se font rares; beaucoup se laissent empoisonner par l'air ambiant : la haine des classes sociales, l'illusion qu'on aurait le bonheur parfait dans une condition où existerait la richesse, la soif de la liberté, l'humiliation d' « être chez les autres ». « De ces préjugés résultent l'envie, la jalousie, l'irritation. Demander donc, après cela, du respect et de l'attachement, c'est peine perdue : on n'a qu'un désir, celui de reprendre son indépendance, désir légitime en lui-même, à condition qu'on ne travaille pas à la gagner par une socialisation méthodique et discrète de l'argent des maîtres, avec le concours empressé de certains fournisseurs. » « Il faut, conclut M. Désers, se mettre en présence de cette psychologie toute moderne, pour comprendre sur quel terrain on marche et pour voir juste, — ni mieux, ni plus mal. »

« Cela étant, poursuit l'orateur, quelle est la morale qui s'impose aux maîtres? Elle tient en deux mots : il faut faire son devoir, toujours et quand même. » Payer exactement les gages; surveiller maternellement les détails de la maison et aussi les personnes (surtout les serviteurs ou les servantes jeunes); tâcher adroitement de faire du bien; au moins, ne pas faire de mal; garder la politesse et, sur ce point, former très jeunes les enfants à de bonnes traditions. « Avec du bon sens et un bon cœur, bien des difficultés et des conflits pourraient être évités, pas tous, et nous dirons sans hésiter que la banalité souvent répétée que « les bons maîtres font les bons serviteurs » n'est plus de notre temps : l'expérience l'a prouvé surabondamment. Cela n'empêche pas la loi morale d'obliger les maîtres à être de bons maîtres, même s'ils n'ont pas de bons serviteurs. »

Rien de plus exact ni de plus judicieux. Il faut en dire autant de cette note importante :

Nous ne faisons pas difficulté de reconnaître qu'il y a des maîtres injustes; par conséquent, s'il y a des maîtres injustes, il y a des serviteurs qui pâtissent. Cette constatation ne suffit pas cependant à transformer les serviteurs en une corporation de « martyrs ». C'est ce que font trop facilement des philanthropes bien intentionnés, mais mal informés, et aussi des prédicateurs qui, à cause de cet oubli de la mise au point, enlèvent à leurs conseils toute autorité. Les uns et les autres, dans des généralisations dépourvues de critique, représentent les domestiques « mal payés, pas nourris, levés à 5 heures du matin, couchés à 11 heures du soir, toute la journée à la merci d'un coup de sonnette, livrés à un travail acharné, puis essuyant les rebuffades de leurs maîtres et aussi... leurs assauts. » Cette catégorie de serviteurs existe dans la même proportion que les enfants-martyrs, peut-être même dans une proportion moindre. La raison est que les domestiques *ne se laisseraient pas faire*. C'est un argument décisif, qu'on veuille bien ne pas méconnaître sa valeur. Et surtout qu'on ne réplique pas que les malheureuses victimes souffrent en silence, de peur de perdre leur place et leur pain. Cette réponse prouverait encore davantage l'incompétence des observateurs, car rien n'égale, dans le monde du travail manuel, l'insouciance du lendemain et l'instabilité du personnel domestique — du moins à Paris — qui abandonne des places sûres, sans raison ou pour des raisons futiles : quartier qui ne plaît pas, maison pas assez mouvementée, et encore parce qu'on « s'ennuie ». — La question de la domesticité est grave, comme toutes les questions où la justice et la charité sont engagées; mais, pour la traiter chrétiennement, il n'est pas nécessaire d'exagérer ou de s'illusionner par des examens superficiels et tendancieux.

Le Figaro de Beaumarchais disait au comte Almaviva : « Aux vertus qu'on exige dans un domestique, Votre Excellence connaît-elle beaucoup de maîtres qui fussent dignes d'être valets? » A ceux qui vont répétant cette boutade à tort et à travers, ne pourrait-on pas, de nos jours, répondre tout aussi justement : « Aux vertus qu'on exige dans un maître, Votre Humilité connaît-elle beaucoup de domestiques qui fussent dignes de commander? » Mais le mieux est encore de laisser ces récriminations mutuelles, et, chacun, de faire son devoir, tout son devoir, le mieux possible.

J. Bricout.

MAIXENT ou **MAXENCE** (*Maxencius*). — Originaire d'Agde en Gaule Narbonnaise, Adjutor, qui prit ensuite le nom de Maxence ou vulgairement Maixent, naquit vers 430. Il fut confié aux soins de Sévère, abbé d'Agde. Objet de l'admiration du peuple à cause des prodiges qu'il accomplissait, il prit la fuite, alla dans le Poitou, où, après avoir prié sur le tombeau de saint Hilaire, il se fit moine à Vauclair sous la conduite d'un vénérable prêtre nommé Agapit. D'un commun consentement on le nomma abbé, et, après sa mort survenue en 515, l'abbaye prit son nom de Maixent. Vers 490, ses reliques furent transférées dans l'église autour de laquelle se forma la ville actuelle de Saint-Maixent.

J. Baudot.

MAL (Problème du). — I. Problème. II. Théories. III. Solution.

I. Problème. — 1° *Source.* — C'est dans un fait aux proportions gigantesques et d'aspect redoutable que prend sa source le problème du mal. L'univers, sans doute, révèle en son auteur, Dieu, une magnificence incomparable, et Platon savait y contempler le splendide reflet du Bien. Rien pourtant ne s'y montre parfait et pur; ni l'ordre, ni le bien-être, ni la réalité intellectuelle et morale. L'ordre y domine dans les détails et dans les ensembles, surtout dans les ensembles, suscitant de salutaires montées de l'âme vers son Dieu; mais que d'anomalies aussi, notamment chez l'homme! Le bien-être y abonde, nous livrant le secret

de cet indéracinable vouloir-vivre que La Fontaine dans sa fable du pauvre bûcheron met en scène avec une vérité saisissante; mais n'est-il pas également vrai le tableau qu'il y trace de nos fatigues et de nos abattements? Formé de matière et d'esprit, le « roi de la création » se trouve idéalement doué pour faire retentir vers le Créateur l'hymne des choses, et comme à Pascal, il nous apparaît transcendant au spirituel et au moral. Il pense, « c'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or, l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin. » Ed. minor de Brunschvicg, nº 146. Il peut et doit travailler à bien penser, à dompter ses passions, « quelle matière l'a pu faire? » (349.) Mais, ici même, que de lacunes et quelle pitoyable fragilité ! L'homme est un roseau pensant, mais il « n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature... Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer... Il ne faut pas le bruit d'un canon pour empêcher ses pensées : il ne faut que le bruit d'une girouette ou d'une poulie. Ne vous étonnez pas s'il ne raisonne pas bien à présent; une mouche bourdonne à ses oreilles... Si on est trop jeune, on ne juge pas bien; trop vieil, de même. » (347, 366, 381.)

Le mal physique pèse lourdement sur les êtres. C'est là un fait massif, plus ou moins douloureusement vécu par tout animal et par tout homme; il ne se laisse pas escamoter. Avec un puissant réalisme, J. de Maistre écrit, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 7e entretien : « Dans le vaste domaine de la nature vivante, il règne... une espèce de rage prescrite qui arme tous les êtres *in mutua funera*... Une force, à la fois cachée et palpable, se montre continuellement occupée à mettre à découvert le principe de la vie par des moyens violents. Dans chaque grande division de l'espèce animale, elle a choisi un certain nombre d'animaux qu'elle a chargés de dévorer les autres : ainsi il y a des insectes de proie et des quadrupèdes de proie. Il n'y a pas un instant de la durée où l'être vivant ne soit dévoré par un autre. Au-dessus de ces nombreuses races d'animaux est placé l'homme, dont la main destructive n'épargne rien de ce qui vit; il tue pour se nourrir, il tue pour se vêtir, il tue pour se parer, il tue pour attaquer, il tue pour se défendre, il tue pour s'instruire, il tue pour s'amuser, il tue pour tuer : roi superbe et terrible, il a besoin de tout et rien ne lui résiste... Le philosophe peut même découvrir comment le carnage permanent est prévu et ordonné dans le grand tout. Mais cette loi s'arrêtera-t-elle à l'homme? non sans doute... C'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme. Mais comment pourra-t-il accomplir la loi, lui qui est un être moral et miséricordieux; lui qui est né pour aimer; lui qui pleure sur les autres comme sur lui-même... C'est la guerre qui accomplira le décret... Ainsi s'accomplit sans cesse, depuis le ciron jusqu'à l'homme, la grande loi de la destruction des êtres vivants. La terre entière, continuellement imbibée de sang, n'est qu'un immense autel où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort. »

Et il y a pis que le mal physique aux formes indéfiniment variées, il y a ce mal qui, à travers les profanations vénielles ou mortelles du créé, offense formellement Dieu lui-même, il y a le mal moral, le péché, l'innombrable multitude et l'odieuse diversité des péchés des hommes : ingratitudes, trahisons, vols, diffamations, homicides, blasphèmes, sacrilèges... Sous cette masse innommable de fautes et de crimes, le cœur humain de Jésus se sentit, au Jardin, pris d'un immense dégoût, *cœpit tædere*.

2º *Nature.* — Issu de la souffrance et du péché, le problème du mal apparaît tout ensemble antique et nouveau. Trop profond pour ne pas remonter aux origines, il se trouve aussi trop emmêlé dans la trame mouvante de nos vies pour ne pas revêtir, au fur et à mesure de l'évolution, des formes plus ou moins renouvelées. Mais il reste identique en son fond. Comment le définir et le formuler, comment le poser? La réponse à cette question d'essence caractérise une philosophie. Elle est vitale, car, selon la juste remarque de Renouvier, « la vie ne peut avoir d'intérêt pour un penseur, qu'à la condition de chercher à résoudre le problème du mal. La philosophie, la vraie philosophie serait celle qui nous apprendrait à vivre et à mourir, » *Derniers Entretiens*, p. 61. Or, pour déterminer la véritable nature du problème, la seule expérience concrète du mal ne suffit pas, il faut en posséder la notion précise. Qu'est-il donc? Pure limitation d'être, et, par là même, d'unité, de vérité, de bonté, de beauté? Non, car Dieu ne pouvant créer Dieu, toute créature est nécessairement limitée. Et ce n'est point un mal. Évitons donc de parler de mal métaphysique au sens où le prend Leibniz. Il y a un problème de la limitation des êtres, et c'est celui de la création, non celui du mal. Si le mal ne consiste aucunement dans la pure et simple limitation de l'être, reste qu'il soit sa plénitude ou une limitation qualifiée. Mais la plénitude de l'être est aussi la plénitude du bien, le Bien. Le mal donc est une limitation qualifiée, l'absence de quelque bien naturellement dû, une privation. C'est, dans un sujet substantiellement bon, la privation d'un bien physique ou moral; d'où les deux espèces du mal. *Mal physique*, l'ensemble des anomalies, douloureuses ou non, qui affectent les individus des divers règnes, principalement du règne animal et du règne humain : anomalies organiques ou fonctionnelles; anomalies relatives au composé et qui comprennent les infirmités et maladies de toutes sortes; anomalies relatives à l'âme et qui comprennent les obscurités, les doutes, les incertitudes et les erreurs de l'esprit, les fragilités et les pitoyables impuissances de la volonté. Il n'est point encore question de phénomènes moralement coupables. *Mal moral*, toute la honteuse série des anomalies de l'ordre moral, la masse des péchés des hommes. Saint Thomas a nettement défini et formulé la notion du mal : « C'est, affirme-t-il, par rapport au bien qu'il faut concevoir le mal. Or, le bien c'est le désirable, et, comme toute nature se trouve éprise de son être et de sa perfection, l'être et la perfection de quelque nature que ce soit appartiennent à l'ordre de la bonté. Il ne se peut donc que le mot mal signifie être, forme ou nature; reste qu'il signifie un défaut de bien... ou, ce qui revient au même, d'être. » Ia p., q. XLVIII, a. 1. « C'est un mal pour l'animal que de ne point voir, pas pour la pierre; voir serait contre sa nature. » *Ibid.*, a. 5.

N'étant de soi qu'une privation de bien physique ou moral, le mal ne peut être voulu pour lui-même par aucune volonté. Car la volonté a pour objet le bien. Et donc le problème apparaît maintenant déterminé : comment se fait-il que le mal soit? qu'il soit tel qu'il est?

3º *Place.* — Il ne suffit pas d'avoir défini et formulé le problème dans l'absolu, il faut encore déterminer avec soin sa place dans l'ensemble des questions philosophiques. C'est désormais tâche aisée, car, si le mal se définit par rapport au bien, et le bien avec l'être, c'est la question du bien, celle aussi de l'être, qu'il faut d'abord tirer au clair, poser et résoudre. Or, la philosophie de l'être s'ouvre en Épistémologie et s'achève en Théodicée. Établir la valeur absolue de la connaissance humaine, édifier ensuite les thèses maîtresses d'une Cosmologie, d'une Psychologie, et, si l'on veut encore, d'une Éthique inductive et ascendante;

enfin, après avoir dûment posé le problème de Dieu, en fournir, quant à l'existence, la nature, l'activité créatrice et providente, une solution adéquate; voilà qui est nécessaire pour situer le problème du mal. Supposons donc acquis ces points essentiels de doctrine; ils le sont indépendamment de la solution du problème qui nous occupe. Dieu a produit le tout de tous les êtres, il les conserve et coopère directement à leurs actes, même aux actes libres.

Comment se fait-il que dans cet univers, qui est son œuvre, il y ait du mal, et tout le mal qui s'y rencontre en effet?

II. Théories. — 1° *Monisme matérialiste.* — Tous les systèmes de philosophie, plus ou moins explicitement, exhibent leur solution. Le monisme matérialiste, ancien ou moderne, évolutionniste ou immobiliste, répond au fond par une fin de non-recevoir. Rien, dans cet univers, qui ne soit purement matériel. Pas d'âmes, pas de Dieu. Un seul problème se pose à la raison théorique, celui de savoir comment s'agencent et se meuvent les éléments; un seul sollicite la raison pratique, celui de tirer de cette science du mécanisme universel une amélioration progressive du bien-être. L'on voit assez que, dans ces soi-disant philosophies, la notion du mal manque, et, par suite, le sens du problème. Voir Idée, Libre arbitre, Matérialisme, Évolutionnisme, Dieu, Athéisme.

2° *Monisme idéaliste.* — Pour le monisme à forme idéaliste et panthéiste, l'être est essentiellement *devenir*, l'esprit ou l'idée en marche « l'infini du progrès » l'évolution créatrice. Or, ce progrès indéfini ne se réalise que moyennant un obstacle immanent, matière ou mal. Il résulte de la lutte sans fin soutenue par le principe d'ascension contre le principe intérieur de descente; lutte sans fin, car une victoire définitive engendrerait l'immobilité, donc, le néant. Pas plus que celui de la matière, le monisme de la pensée, d'un Fichte ou d'un Hegel, n'atteint le niveau doctrinal où doit se poser le problème du mal. Devoir moral, libre arbitre, théisme authentique ne peuvent en effet logiquement trouver place en un pareil système. On en relève ailleurs les erreurs et les absurdités. Voir Idéalisme, Dieu, Panthéisme.

3° *Monisme pessimiste.* — A l'encontre de celui de Fichte ou de Hegel, le monisme de Schopenhauer est radicalement pessimiste; celui de Hartmann également. C'est le mal, *Volonté* ou *Inconscient*, qui est la source du réel. Ce principe, foncièrement mauvais, s'objective en produisant à l'intérieur de soi « le plus mauvais des mondes possibles ». Être, c'est vouloir être, y tâcher sans raison et dans un malaise fondamental; bref, c'est souffrir. Détruire peu à peu ce vouloir-être, voilà l'unique sagesse.

Loin de constituer le mal, le vouloir-être accuse en nous un bonheur incomplet et postule la capacité d'atteindre au bonheur complet. Voir Ame humaine, Dieu.

4° *Dualismes outrés.* — Certaines religions, l'hellénisme ancien, le manichéisme admettent à l'origine des choses deux principes suprêmes, l'un bon et l'autre mauvais : Bien et Matière, Bien et Mal. Platon a magnifiquement dit combien, dans cet univers, le bien ou la forme l'emporte sur la matière. Pourtant, l'éternelle source de désordre et de mal conditionne nécessairement l'action ordonnatrice et bienfaisante du Démiurge et du Bien. Le mal est du positif. Des survivances de ce dualisme se feront jour encore dans le système à dominante unitaire de Plotin, R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 186, 187. Aristote garde la matière éternelle de son maître. Les Pères de l'Église, notamment saint Augustin, et les docteurs scolastiques parviendront à éviter cette erreur funeste du dualisme antique grâce à leur doctrine, très ferme, de la création universelle. Voir Dieu.

5° *Optimisme leibnizien.* — Venons-en à l'optimisme théiste de Leibniz. Le grand métaphysicien a su comprendre et situer le problème du mal. Son « but est d'éloigner les hommes des fausses idées qui leur représentent Dieu comme un Prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé, et peu digne d'être aimé ». *Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 6. Il partira donc d'une conception de Dieu soigneusement élaborée, de Dieu, « *première Raison des choses...* cause intelligente... infinie de toutes les manières et absolument parfaite en *puissance*, en *sagesse* et en *bonté*, » 7. Or, un tel Dieu « n'a pu manquer de choisir le meilleur. Car il y aurait quelque chose à corriger dans les actions de Dieu, s'il y avait moyen de mieux faire... Et... s'il n'y avait pas le meilleur parmi tous les mondes possibles, Dieu n'en aurait produit aucun... puisqu'il ne fait rien sans agir avec la suprême Raison » 8. On objectera que le « Monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances : mais je nie qu'alors il aurait été meilleur. Car il faut savoir que tout est lié dans chacun des mondes possibles... Souvent un mal cause un bien auquel on ne serait pas arrivé sans ce mal... Un général d'armée fait quelquefois une faute heureuse, qui cause le gain d'une bataille : et ne chante-t-on pas la veille de Pâques dans les églises du rite romain : *O certe necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte deletum est ! O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!...* Et ne faut-il pas le plus souvent qu'un peu de mal rende le bien plus sensible, c'est-à-dire plus grand? » 9-16. Au surplus, si mal et bien ne sont pas équitablement répartis ici-bas, « le remède est tout prêt dans l'autre vie », 17.

Ces notions élucidées et ces principes posés, voici en substance la réponse leibnizienne au problème. Le mal métaphysique s'impose et, ainsi, se justifie comme suite nécessaire de la création, meilleure que l'absence de création. Le mal physique n'est point voulu pour lui-même, « c'est pour cela qu'il n'y a point de prédestination absolue à la damnation... Dieu le veut souvent comme une peine due à la coulpe, et souvent aussi comme un moyen propre à une fin, c'est-à-dire pour empêcher de plus grands maux, ou pour obtenir de plus grands biens. La peine sert aussi pour l'amendement et pour l'exemple, et le mal sert souvent pour mieux goûter le bien, et quelquefois aussi il contribue à une plus grande perfection de celui qui souffre, comme le grain qu'on sème est sujet à une espèce de corruption pour germer : c'est une belle comparaison dont Jésus-Christ s'est servi lui-même », 21-23. Pour ce qui est du péché ou du mal moral, Dieu ne veut que « le permettre à titre du *sine quo non* ou de nécessité hypothétique qui le lie avec le meilleur », 24-25. Passant ensuite au détail des objections de Bayle, Leibniz lui reproche de raisonner sur Dieu comme sur un homme, de s'arrêter aux détails en les isolant de l'ensemble...

Bien supérieure aux précédentes, sa théorie n'en reste pas moins gâtée par cette assertion fondamentale que Dieu, s'il crée, se doit de créer le meilleur des mondes possibles. La vérité, sur ce point, tient dans les quelques réflexions que voici. Dieu se suffit pleinement; dès lors, s'il a créé, s'il crée, c'est en toute indépendance et par libre détermination. Sans doute, ne peut-il produire hors de lui qu'un monde entièrement intelligible et qui soit bon, ordonné, beau ; bref préférable au néant. Mais aucun degré spécial de perfection ne s'impose à lui plutôt qu'un autre. A plus forte raison le degré le plus haut possible, le meilleur des mondes possibles, ne s'impose-t-il pas à son Vouloir? Car, parler de meilleur des mondes possibles, c'est parler sans comprendre ce que l'on dit, c'est énoncer un pur non-sens. Supposez un monde aussi parfait

que vous voudrez, son degré de perfection est limité, donc un plus grand se peut concevoir. Dieu, infini en perfection ne peut enfermer dans aucune perfection bornée son inépuisable imitabilité.

III. Solution. — 1° Par la philosophie pure. 2° Par la philosophie chrétienne.

1° *Solution par la philosophie pure.* — La philosophie peut-elle, laissée à ses seules ressources, résoudre la question du mal? Oui. Elle fournit en effet deux réponses, l'une indirecte, l'autre directe; celle-là parfaite en son genre et apodictique, celle-ci plus ou moins éclairante, selon les cas auxquels on l'applique.

1. *Réponse indirecte,* — Infiniment parfait, infiniment intelligent et aimant, infiniment sage, juste, puissant et bon, Dieu n'a pu penser, aimer et réaliser qu'un monde entièrement intelligible, où tout a sa raison d'être, où rien ne s'oppose aux légitimes exigences de notre esprit et de notre cœur. Si donc ce monde renferme du mal, et tel mal, il y a nécessairement une raison suffisante à cela. Notre intelligence peut rester courte devant ce fait et ne pouvoir pas se l'expliquer pleinement, notre cœur peut en être profondément ému, troublé même; c'est que notre intelligence est en vérité bien courte, trop courte pour embrasser dans son ensemble et pénétrer à fond le plan du Créateur; c'est que notre cœur participe à toutes ses limitations. Un monde dont nous serions à même d'épuiser le sens et d'apprécier toute la bonté porterait-il encore la marque de l'infini? Que manque-t-il donc à Dieu, s'écriait Mgr d'Hulst? « Apparemment il lui manque de vous ressembler. S'il avait vos vues courtes, votre justice mêlée de passion, votre bonté faite d'émotions nerveuses, vous lui accorderiez votre hommage. Dites donc tout de suite qu'il n'y a pas d'autre Dieu que vous. » 1892, 4e conférence. Ne faisons point fi de cette réponse indirecte à la question du mal; elle est irréfragable et de nature à nous jeter définitivement dans les bras du Père céleste : abandon filial on ne peut plus légitime, on ne peut plus pacifiant, on ne peut plus obligatoire, pour toute conscience de théiste conséquent. La seule objection contre elle recevable serait, de la part de l'adversaire ou du chercheur inquiet, la démonstration positive que le fait du mal est en soi absurde, qu'il répugne à la raison humaine et ne peut coexister avec Dieu. Cette démonstration n'a point encore été faite et il est impossible qu'elle le soit jamais.

2. *Réponse directe.* — Ne point percevoir le sens, n'apprécier pas la valeur de la solution *a priori*, qui se prend de l'infinie perfection de Dieu, serait le fait d'un esprit bien peu consistant, d'un esprit livré aux émiettements de la sensibilité et de l'imagination, d'un esprit peu ouvert aux raisons profondes des choses, bref d'un esprit aussi peu esprit que possible. Car cette solution est à l'emporte-pièce, absolue et universelle. Mais nous voudrions savoir au moins quelque chose des raisons qu'a eues Dieu de créer un univers qui comporte une pareille somme de maux. Ce désir légitime peut, dans une certaine mesure, et sans qu'il soit fait appel aux clartés surnaturelles, trouver dès ici-bas satisfaction.

a) S'agit-il du *mal moral*, si haïssable, puisqu'il vise Dieu? Eh bien, disons tout de suite qu'il émane d'un abus de la liberté créée. Abus plus ou moins grave, parfois très grave, abus aux mille et une formes, abus constant et universel, mais toujours abus qui se pouvait éviter. La créature en porte toute la responsabilité. Vénielle ou mortelle, plus ou moins malicieuse, mais toujours librement consentie, sa défaillance retombe sur elle seule de tout son poids. Dieu ne l'a voulue, ne la veut, ni comme fin ni comme moyen. Son essentielle sainteté ne peut que la réprouver, et son concours porte sur tout le positif des actes qui sont mauvais, point sur leur aspect privatif, ou leur malice formelle. Soit, dira-t-on, mais il reste indirectement responsable de cette malice, ayant créé le libre arbitre. Point du tout, car c'est pour le seul bien qu'il l'a créé, qu'il le soutient dans l'être et concourt au positif de ses déterminations. Quant à leur malice, il n'y est pour rien, au contraire. Du moins aurait-il pu ne créer que des libertés moralement impeccables, pouvant choisir entre biens et biens, nullement entre bien et mal. Il faut en convenir. Sans doute, pour Secrétan, « l'inéluctable condition du bien moral, c'est la possibilité réelle du mal. » *La civilisation et la croyance*, 2e éd., p. 227. Mais l'assertion de Secrétan est aussi gratuite et erronée que catégorique. Il est pénible de voir des apologistes catholiques s'engager dans cette fausse voie pour résoudre l'objection du mal. Car même s'il était vrai que Dieu ne pût créer des libertés moralement impeccables par nature, resterait qu'il en peut produire d'assez parfaites et d'assez aidées, au fur et à mesure de la durée, pour ne jamais prévariquer en fait. Alors? il reste qu'il aurait pu créer un monde meilleur que le nôtre, mais qu'il n'y était aucunement tenu. Il lui suffisait, sans aucun doute, de créer n'importe quel monde préférable au néant. Le nôtre l'est-il? Évidemment, puisque les êtres moraux qu'il renferme peuvent tous se sauver éternellement. Mais enfin, pourquoi Dieu, par des secours plus puissants, n'empêche-t-il pas toute faute? C'est son secret, au fond. D'ailleurs, le péché, s'il est de soi incapable de *produire* le moindre bien qui vaille, peut du moins fournir au cœur aimant l'occasion, voire l'indispensable condition, d'actes d'une très haute valeur spirituelle. L'amour contrit chez le pécheur, et chez Dieu l'amour qui pardonne : en vérité, n'est-ce donc rien?

Soit, insistera-t-on, le mal moral lui-même trouve quelque explication, si aucun être libre n'y persévère jusqu'au bout et ne se damne, mais, dans le cas contraire, on ne comprend plus. Réponse : Laissée à ses seules lumières, la philosophie ignore si des êtres persévéreront dans le péché grave et se damneront; elle n'a donc pas à justifier le fait d'un enfer éternel. Cet aspect ultime du problème ressortit à la seule philosophie chrétienne.

b) Quant au *mal physique*, nous le rencontrons chez l'animal et surtout chez l'homme. *Chez l'animal*, sous forme d'anomalies douloureuses ou non : laideurs répugnantes, malformations organiques, irrégularités fonctionnelles. Si nous possédions tout le secret des lois biologiques, de l'interdépendance des êtres, des hérédités, il nous serait, sans doute, aisé de percevoir les lois de faits qui nous paraissent fortuits ou monstrueux. Ces faits, en tout cas, laissent subsister le bien universel du règne animal et sa valeur de finalité vis-à-vis du règne humain. Mais pourquoi ces pauvres bêtes souffrent-elles? Elles souffrent, et il faut réaliser le contenu formidable de ce mot; sans rien exagérer pourtant, car elles ne connaissent ni les remords, ni les appréhensions. L'absence de mémoire intellectuelle les confine dans la douleur comme dans la volupté du moment. Voir Instinct. Est-on sûr que tout compte fait, sauf peut-être pour certains cas de vivisection, la somme des voluptés ne l'emporte pas-même chez les moins favorisés, sur la somme des douleurs? Et combien de ces douleurs, malaises instinctifs, vives terreurs à l'approche du rapace, dégoûts d'aliments qui seraient nuisibles, ne vont à rien de moins qu'à assurer l'évolution normale de l'individu et de l'espèce. Quant aux douleurs que comportent le plan d'ensemble de l'univers et les progrès spéculatifs et pratiques de la science, celles, par exemple, qui résultent de ce que les bêtes s'entre-dévorent et que les hommes en vivent, celles qui résultent d'un usage

modéré et humain de la vivisection scientifique, leur finalité saute aux yeux. Et nous avons noté, au surplus, qu'il y a pour toutes des compensations, celles que constitue la volupté même de vivre. Ces compensations ne sont point dues aux animaux eux-mêmes. Dieu se devait-il de les introduire dans son œuvre? C'est en tout cas ce qu'il a fait. Chacun de nous se doit et doit à Dieu de ne pas tourmenter sans raison les animaux. — *Chez l'homme*, les sources de la douleur se trouvent décuplées par la mémoire et la prévision intellectuelle. Aux douleurs du corps s'ajoutent celles de l'âme, aux douleurs personnelles celles de sympathie. Et la somme, souvent, comme il est arrivé pour les soldats de la dernière guerre, par exemple, devient terriblement accablante. Pourquoi toutes ces douleurs? *Certaines* paraissent non seulement utiles, mais nécessaires au bon fonctionnement du corps. Elles ne cessent de le stimuler, de le diriger, de le prévenir, au point qu'on ne peut imaginer, dans cet univers, le développement d'un seul organisme sensible sans les bons offices d'aucune sensation douloureuse. Dans cet univers, avons-nous dit, car nous ne prétendons point qu'un plan de création ne comportant aucune souffrance corporelle n'eût pas été possible. Mais il reste entendu que le Créateur n'est pas soumis au soi-disant principe du meilleur. *D'autres* douleurs, infirmités, maladies, remords, tristesses, jalousies, accidents nombreux, sont imputables à nos imprudences, à nos excès de toutes sortes, à nos crimes; justice immanente. Quant aux multiples bienfaits de la « bonne souffrance », tout a été dit, chanté, démontré. Mais il faut ici répéter sans fin. Il faut redire la vertu réparatrice de la souffrance bien prise; le mystérieux pouvoir qu'elle a de redresser ces déformations plus ou moins profondes que les péchés, surtout les péchés d'habitude, ont réalisées en nous. Enduré ici-bas ou après la mort, ce tourment purifiant et régénérateur, ce « purgatoire », refait en nous ce que le mal moral y a défait, la sainteté. Il restaure en nous la divine ressemblance. Il nous aide aussi à en renforcer les traits, car il nous provoque à un amour plus pur, plus ardent, plus conquérant, plus méritoire. A ce providentiel creuset, le pur métal de la charité se libère des alliages de l'égoïsme, notre capacité d'union avec le Créateur s'approfondit, nos appels de vérité, de bonté et de beauté se font plus puissants, nos facultés de conquérir Dieu et de chercher en lui le bonheur redoublent d'activité. Sur la nature de la souffrance et son rôle hautement bienfaisant, M. Blondel a écrit, dans *L'Action*, des pages incomparables. « A quoi tiennent les peines du travail et les difficultés ou les échecs douloureux de l'action? à la division de ces tendances, dont toute résolution déclarée avive l'antagonisme. » P. 163. Mais ces peines, ces difficultés, ces échecs ne prennent tout leur sens, ne révèlent toute leur fécondité, que si on les fait « rentrer... dans le plan volontaire de la vie... On n'aime point le bien, si l'on n'aime pour lui ce qu'il y a de moins aimable. Où il y a moins de nous, il y a plus de lui. » P. 380. « Ainsi la souffrance est en nous comme une semaille... Le laboureur jette là son grain le plus précieux, il le cache en terre, il le dissémine au point qu'il semble n'en rien rester. Mais c'est justement parce que la semence est répandue, qu'elle demeure sans qu'on puisse la ravir; elle pourrit pour être féconde. La douleur est comme cette décomposition nécessaire à la naissance d'une œuvre plus pleine. Qui n'a pas souffert d'une chose ne la connaît ni ne l'aime. Et cet enseignement se résume d'un mot, mais il faut du cœur pour l'entendre : le sens de la douleur, c'est de nous révéler ce qui échappe à la connaissance et à la volonté égoïste; c'est d'être la voie de l'amour effectif, parce qu'elle nous déprend de nous, pour nous donner autrui et pour nous solliciter à nous donner à autrui... Elle gâte, aigrit, endurcit ceux qu'elle n'attendrit et n'améliore point... Mais la souffrance n'est pas seulement une épreuve; elle est une preuve d'amour et un renouvellement de la vie intérieure, comme un bain rajeunissant pour l'action. Elle nous empêche de nous acclimater en ce monde, et nous y laisse comme un malaise incurable... Sans l'éducation de la douleur, l'on n'arrive point à l'action désintéressée et courageuse... La souffrance est la voie qui marche et qui monte... On n'acquiert pas l'infini comme une chose; on ne lui donne accès en soi que par le vide et la mortification... Si nul n'aime Dieu sans souffrir, nul ne voit Dieu sans mourir. Rien ne touche à lui qui ne soit ressuscité; car aucune volonté n'est bonne si elle n'est sortie de soi, pour laisser toute la place à l'invasion totale de la sienne. » P. 380-384.

Ainsi juge et conclut la pure philosophie, ainsi surtout la philosophie éclairée par la foi.

2° *Solution par la philosophie chrétienne.* — Si elle confirme tous nos principes rationnels de solution, la révélation chrétienne, par contre, corse la difficulté du problème en y introduisant une donnée nouvelle et singulièrement redoutable, celle de l'enfer éternel. La philosophie pure ignore si des êtres libres se rencontrent en fait, assez coupables et assez malheureux pour se jeter volontairement et définitivement hors de Dieu, leur fin dernière. Mais le philosophe chrétien sait, lui, qu'il y a des damnés. Voir Enfer. Pour ne point trouver, dans cette vérité révélée, une pierre d'achoppement, il est nécessaire de la maintenir dans son cadre et de bien l'entendre. Voici donc, très sommairement tracées, les lignes maîtresses du plan providentiel de Dieu : plan primitif de justice originelle et plan restauré de justification chrétienne. Le plan primitif comportait, pour l'espèce humaine, l'élévation divine et les dons *surajoutés*. Ces dons, nullement dus à sa nature, exemptaient l'homme non seulement d'ignorances et de concupiscences inhérentes à sa condition, mais encore de la mort et de son image anticipée, la souffrance. Le premier couple humain connut d'expérience cet état de rectitude supérieure. Et si Adam, établi par Dieu représentant responsable de l'humanité future, n'avait point désobéi à l'ordre divin, tous ses descendants l'auraient connu de même. L'on sait ce qui advint, la chute originelle et ses suites. L'on sait aussi comment l'infinie miséricorde nous rendit, dans et par le Christ-Dieu, le don ineffable de l'élévation surnaturelle. Mais nous devions rester privés des dons surajoutés. Car le péché originel et nos péchés personnels devaient se réparer par l'épreuve douloureuse et la mort, que Jésus lui-même, l'Innocent, voulut subir pour nous racheter. L'Écriture et la tradition ajoutent que beaucoup se sauveront et parviendront enfin au bonheur surnaturel du ciel, mais aussi que certains se damneront pour toujours. Ils se damneront malgré les appels miséricordieusement pressants des grâces divines, malgré la surabondance de la Rédemption chrétienne, seuls responsables de leur éternelle déchéance.

Comment la souffrance et la mort sont entrées dans le plan divin; comment, tout en étant fondées en nature, fondées sur la nature humaine, elles constituent effectivement pour tous les hommes, Jésus et Marie exceptés, un état de punition et de purification personnelles; comment elles deviennent acceptables, désirables même à qui comprend et aime le Christ-Dieu; comment enfin elles sont peu de chose, comparées au poids éternel et immense de gloire qu'elles préparent en nous, c'est ce qui ressort, en pleine clarté, même d'un exposé nécessairement très sommaire du plan total de Dieu. Et l'on voit ce que la révélation chrétienne ajoute de renforcement lumineux à la solu-

tion purement philosophique du problème du mal.

Pour ce qui est de l'enfer, les damnés, par leur impénitence finale, en portent toute la responsabilité. Mais pourquoi Dieu a-t-il créé des êtres qu'il savait devoir se damner? Dieu est Dieu, donc cette suprême question est susceptible d'une réponse adéquate. Nous sommes certains, *a priori*, que cette réponse est possible, que seule notre incapacité de comprendre à fond les vues divines nous empêche de la connaître, que l'œuvre totale du Créateur, enfer compris, est pleinement intelligible et purement bonne. Les objections positives que l'on prétend tirer des attributs de Dieu procèdent, on le montre à l'article ENFER, d'ignorances ou de contresens concernant ces attributs ou la nature même de l'enfer. Il faut se garder de l'imaginer et de le décrire au gré de nos fantaisies ou de nos passions, de mal interpréter certains textes de l'Écriture et des Pères, de considérer comme paroles d'évangile ou définitions de foi des élucubrations de théologien incompétent, des amplifications de prédicateur qui a trop peu réfléchi avant de monter en chaire, des visions individuelles plus ou moins sujettes à caution. Il faut, pour se faire quelque juste idée de l'enfer, essayer de le concevoir à la lumière des documents authentiques de l'autorité infaillible, d'une saine et pénétrante étude de la psychologie humaine, d'une théodicée approfondie. A la lumière des documents authentiques, en évitant de les comprendre de travers, d'y retrancher ou d'y ajouter à sa fantaisie; c'est, en effet, d'une vérité de foi définie qu'il s'agit. A la lumière aussi d'une psychologie et d'une théodicée approfondies; c'est nécessaire pour ne pas s'exposer à *imaginer* ce qui doit être pensé, pour n'émettre jamais que des assertions sensées, fondées, réellement intelligibles; bref, des assertions conformes à l'intelligence exacte de ce qu'est l'homme et de ce qu'est Dieu.

Outre les ouvrages cités au cours de l'article, on consultera avec profit : du point de vue apologétique, les articles *Pessimisme et Providence* du *Dictionnaire apologétique*, *La bonne souffrance* de François Coppée, *Les douleurs qui espèrent* de Félix Klein, *Le sens de la mort* de Paul Bourget, *Batailles d'idées* de A. Bouyssonie; du point de vue historique, *Le problème du mal* de Émile Lasbax; du point de vue didactique, les manuels d'ontologie et de théodicée, *Le problème du mal* de Bonniot. Dans son livre *Dieu et l'expérience en métaphysique*, le P. X. Moisant a écrit des pages suggestives (p. 151-211), mais il conclut à tort que, considéré au point de vue théorique, le problème du mal n'en est pas un parce qu'il « n'exprime pas une réelle anxiété de notre âme », et que, peut-être, il ne donne pas « une prise ferme à un examen rationnel ». P. 211.

Blaise ROMEYER.

1. MALACHIE, l'un des douze petits prophètes. — Malachie (ce nom signifie *mon messager*) vivait au temps de Néhémie, après le retour de l'exil babylonien et la restauration. Son livre, dont l'authenticité n'est pas contestée, se divise en deux parties. La première, I-II, 16, ne contient guère que des reproches au peuple et spécialement aux prêtres. Ceux-ci présentent des victimes indignes de Dieu, et celui-là lui déplaît en épousant des femmes païennes et en répudiant les femmes israélites. La seconde partie, II, 17-IV, annonce la rénovation qu'amènera l'ère messianique. Dieu mettra fin aux anxiétés de ses serviteurs, en châtiant les méchants et en favorisant ceux qui observent sa loi.

Quelques versets sont à noter spécialement.

Dieu déclare qu'il n'agrée pas d'offrande de la main des prêtres juifs. « Car, continue-t-il, I, 11, du lever du soleil à son coucher, mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on offre à mon nom de l'encens et une oblation pure, car mon nom est grand parmi les nations, dit Iahveh des armées. » La tradition catholique applique ce verset à la messe, au sacrifice de la Loi nouvelle.

Le Seigneur « l'ange de l'alliance » « viendra dans son temple. » Iahveh, qui l'annonce, sera précédé d'Élie, II, 17; IV, 5, 6 : « Voici que j'envoie mon messager, et il préparera le chemin devant moi... Voici que je vous envoie Élie, le prophète, avant que vienne le jour de Iahveh, grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers les enfants et le cœur des enfants vers les pères, de peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre d'anathème. » Élie aura pour mission de ramener les Juifs à l'imitation de leurs pères et des patriarches. Élie, c'est-à-dire, comme nous le savons, saint Jean-Baptiste, Luc., I, 17; Matth., XI, 10, 14.

J. BRICOUT.

2. MALACHIE (PROPHÉTIE DE). — Il s'agit ici d'une prophétie qu'un ami de saint Bernard, saint Malachie, archevêque d'Armagh, en Irlande, est censé avoir formulée au temps d'Honorius II. Cent onze pontifes romains y défilent avec une brève devise qui s'applique, plus ou moins heureusement, à leur personne ou à leur pontificat. Pour ne parler que des derniers papes, *Crux de cruce* correspondrait à Pie IX, *Lumen in cælo* à Léon XIII, *Ignis ardens* à Pie X, *Religio depopulata* à Benoît XV, *Fides intrepida* à Pie XI, quel que soit d'ailleurs le sens qu'il faille attacher à ces mots un peu énigmatiques.

Il est à remarquer que la fameuse prophétie resta ignorée pendant 450 ans et ne vit le jour qu'en 1595. Un moine bénédictin, originaire de Douai, dom Arnold Wion, la publia, à cette date, sans en indiquer la provenance. « Saint Malachie, dit-il, mourut le 2 novembre 1148. Nous possédons trois lettres de saint Bernard qui lui sont adressées, les épîtres CCCXIII, CCCXVI et CCCXVII. Il passe lui-même pour avoir écrit quelques opuscules. Mais je ne connais de lui qu'une prophétie (*quamdam prophetiam*) sur les souverains pontifes. Comme cette pièce est courte et qu'elle n'a pas encore été imprimée (que je sache), je la reproduis ici pour répondre au désir de plusieurs. » Et il l'insère dans son ouvrage intitulé : *Lignum Vitæ, ornamentum et decus Ecclesiæ*, Venetiæ, 1595.

Il y ajoute, pour les papes qui ont gouverné l'Église depuis Célestin II (1143-1144) jusqu'à Urbain VII (mort le 27 septembre 1590), un bref commentaire des devises qui les regardent. Ce commentaire, remarque-t-il, est dû au dominicain Ciacconius (Chacone). Il nous paraît douteux, soit dit en passant, que ce commentaire soit de Ciacconius, dont on connaît les œuvres imprimées ou manuscrites et qui semble avoir ignoré la prophétie de Malachie. Quelle qu'en soit l'origine, donnons ici un spécimen de ces formules étranges. Honorius IV, par exemple (1285-1287), a pour devise : *Ex rosa Leonina*; Ciacconius (ou son sosie) ajoute : *Familia Sabella, cujus insignia Rosa a leonibus gestata.* Boniface VIII (1294-1303) porte : *Ex undarum benedictione;* Ciacconius explique : *Vocatus prius Benedictus Cajetanus, cujus insignia undæ.* Jean XXII (1316-1333) : *De sutore Osseo;* Ciacconius : *Gallus, familia Ossa, sutoris filius.* Calixte III (1455-1458) : *Bos pascens;* Ciacconius : *Hispanus, cujus insignia, Bos pascens.* Alexandre VI (1492-1503) : *Bos Albanus in Portu;* commentaire de Ciacconius : *Episcopus cardinalis Albanus et Portuensis, cujus insignia Bos.* Et ainsi de suite.

Il saute aux yeux que le commentaire de Ciacconius n'ajoute rien au texte de saint Malachie. Quand on sait, par exemple, que Honorius IV appartenait à la famille des Savelli, dont les armes représentent une rose supportée par deux lions, on ne s'étonne plus que saint Malachie (ou son sosie) lui ait donné pour devise : *Ex rosa Leonina.* Boniface VIII s'appelait Benoît (*Benedictus*), et les armes de sa famille étaient figu-

rées par des ondes ou vagues, *undæ;* sa devise s'imposait : *Ex undarum benedictione.* Jean XXII passait pour le fils d'un cordonnier du nom d'Ossa (à tort, comme nous le verrons); comment ne pas lui donner pour devise : *De sutore Osseo* (du cordonnier d'Ossa)? Calixte III était un espagnol dont les armes représentaient un bœuf paissant; la devise : *Bos pascens* s'offrait d'elle-même. Le cardinal Borgia, qui devint Alexandre VI, avait porté successivement les titres cardinalices d'Albano et de Porto, et il avait un bœuf dans ses armes, nous dit Panvinio; n'était-il pas tout indiqué que Malachie l'appelât *Bos Albanus in Portu*? Le reste des devises et des commentaires est à l'avenant. Il n'y est jamais question que des armes des papes ou de leur nom de famille, de leur nom de baptême, de leur titre cardinalice, ou de traits combinés de ces divers éléments.

A partir de 1595, ou même de 1590, tout change. Sauf exceptions extrêmement rares (qui peuvent être l'effet d'une coïncidence plus ou moins heureuse), ni les armes des papes, ni leur nom de famille, ni leur nom de baptême, ni leur titre cardinalice, ni le nom de leur pays d'origine, rien de tout cela ne coïncide plus avec leurs devises. Le prophète semble marcher à l'aventure et se mouvoir dans l'inconnu. On ne s'explique pas, par exemple, comment Benoît XIV (1740-1758) a pour devise : *Animal rurale*, et Léon XII (1823-1828) : *Canis et Coluber* (voir les explications ridicules que donne l'abbé Cucherat dans son étude sur *La prophétie de la succession des papes*, Grenoble, 1873).

Les partisans de l'authenticité de la prophétie estiment pourtant que certaines devises, au moins, s'adaptent bien au règne des papes qu'elles désignent : par exemple, celle d'Alexandre VII : *Custos montium;* celle de Pie VI : *Peregrinus apostolicus;* celle de Pie VII : *Aquila rapax;* celle de Pie IX : *Crux de Cruce;* celle de Léon XIII, *Lumen in cælo.* Les armes d'Alexandre VII représentaient trois collines surmontées d'une étoile. Donc Alexandre VII = *Montium custos.* Mais on a fait observer que nombre de cardinaux, à cette date, portaient des collines dans leurs armoiries ; pareillement, cinq autres papes vers le même temps. Il y avait donc six chances pour que le *Montium custos* tombât juste. Pourquoi la devise échut-elle à Alexandre VII plutôt qu'à un autre pontife? On a vu dans le *Peregrinus apostolicus* la carrière tourmentée d'un pontife qui erra de ville en ville et mourut en exil (Pie VI). Combien d'autres papes ont subi un sort analogue! Faut-il voir dans l'*Aquila rapax* le pontificat de Pie VII? La devise s'appliquerait mieux à Napoléon Ier qu'à Pie VII. Comment le prophète, voulant caractériser le pontificat du pape, lui donne-t-il une devise qui ne convient bien qu'à son persécuteur? Et pourquoi vouloir reconnaître, dans le *Crux de Cruce* de Pie IX, la croix (?) que jeta sur les épaules du pontife la croix blanche de la maison de Savoie? Dans la première partie de la prophétie Malachie ne parle jamais ainsi au figuré. *Lumen in cælo* désignerait-il la comète qui figure avec un cyprès dans les armes de Léon XIII? Mais, remarque un critique, deux fois déjà, dans les devises précédentes, apparaît un corps céleste, et chaque fois le prophète l'appelle tout simplement *Sidus.* Pourquoi, si le prophète visait les armes de Léon XIII, n'a-t-il pas employé, au lieu de l'expression vague et ambiguë : *Lumen*, le mot plus caractéristique : *Sidus*? Du reste, sur les trente pontifes qui ont régné de 1590 jusqu'à nos jours, onze portent, plus ou moins figurés dans leurs armoiries une étoile ou un groupe d'étoiles. A tous ceux-là s'appliquerait, aussi bien sinon mieux qu'à Léon XIII, la devise *Lumen in cælo.* En résumé — et même en regardant comme exceptions les cas que nous venons de citer, ce qui ne nous paraît pas acceptable — entre la première série des devises pontificales et la seconde, il n'y a pas de commune mesure. Aucune des premières légendes ne souffre la moindre difficulté d'explication; aucune des suivantes n'offre une explication claire. Le commentaire de Ciacconius est toujours adéquat à la devise qu'il explique; le commentaire de ceux qui l'ont suivi, jamais.

Il y a là une énigme historique qu'il importe de déchiffrer. L'explication la plus simple ne serait-elle pas que la fameuse prophétie de Malachie est une œuvre apocryphe, contemporaine de Wion qui l'a publiée et de Ciacconius qui l'a commentée? Telle est, du moins, l'opinion de critiques éminents, au premier rang desquels il convient de citer le P. Carrière, religieux conventuel, le P. Papebroeck, bollandiste, le P. Ménestrier, jésuite français, et, dans ces derniers temps, l'historien Adolf Harnack et le P. Herbert Thurston, jésuite anglais.

La première raison qu'on allègue contre l'authenticité de la prophétie est le mystère de son apparition. Ni avant Wion (qui n'indique pas ses sources), ni après lui, personne n'a rencontré un manuscrit qui la contienne. Pendant 450 ans, aucun historien n'en avait soupçonné l'existence; pas même saint Bernard, qui connut par le menu les œuvres de l'archevêque d'Armagh, qui fit son panégyrique et qui écrivit même sa *Vie.* Ne serait-il pas surprenant qu'un biographe de Malachie, si bien informé, eût passé sous silence une prophétie qui aurait déjà reçu trois fois sous ses yeux, à l'époque où il écrivait (1148 sq.), un accomplissement partiel par l'élection de Célestin II (1143-1144) : *Ex Castro Tiberis;* de Lucius II (1144-1145) : *Inimicus expulsus;* et d'Eugène III (1145-1153) : *Ex magnitudine montis*? Que sont les prédictions notées avec tant de soin dans le *Vita Malachiæ*, en comparaison d'une vision où se déroule tout l'avenir de l'Église? *Non prophetia defuit illi, non revelatio,* écrit saint Bernard, c. XXIV. Sûrement l'abbé de Clairvaux, qui croyait la fin du monde toute proche, n'eut jamais vent de la prophétie sur la succession des papes.

La langue du prétendu prophète indique du reste une époque qui ne correspond pas au temps de Malachie. Le *Fructus Jovis juvabit* de Jules II, l'*Esculapii pharmacum* de Pie IV, l'*Hyacinthus medicorum* de Paul III ne portent-ils pas la marque de la Renaissance italienne? Certaines bizarreries de formules ou, comme dit le P. Thurston, du jargon prophétique (*oracular jargon*) sentent aussi singulièrement leur terroir. Nicolas III, par exemple, (1277-1280) porte pour devise : *Rosa composita.* On trouve bien une rose dans ses armoiries. Mais d'où peut bien venir le *composita* que le prophète y joint? C'est tout simple : Panvinio, dans son *Epitome* ou ses *Additions* à l'*Histoire des Papes* de Platina, fait observer que Nicolas III *a morum gravitate* COMPOSITUS *est appellatus.* Voilà la formule toute trouvée; mais elle est bien d'origine italienne, et du XVIe siècle. Il en va de même pour Nicolas V (1447) : *De modicitate Lunæ.* Il était originaire de LUNA, et Panvinio rapporte qu'il était *ortus* MODICIS *parentibus.* Le prophète n'avait pas grand effort à faire pour combiner le *De modicitate Lunæ.* Mais comment s'empêcher de penser qu'il avait quelque teinture de l'ouvrage de Panvinio ?

La place que l'auteur donne aux antipapes — il les met sur un pied d'égalité avec les pontifes légitimes — aboutit à la même conclusion. On en compte huit, soit Victor IV, Calixte III, Pascal III, Nicolas V, Clément VII, Benoît XIII, Clément VIII et Félix V. Est-ce que le prophète — un vrai prophète — aurait authentiqué d'avance, de son autorité privée, ou de par le ciel, l'élection de ces antipapes? Jamais la devise qu'il leur assigne n'est propre à les distinguer

des papes légitimes; jamais, sauf en deux cas : Nicolas V, Pierre de Corbario (1327), est appelé *Corvus schismaticus*, et Clément VIII (chanoine de Barcelone) *Schisma Barchinonum*. Voilà bien deux antipapes authentiques, même au regard du prophète. Mais, chose remarquable, Panvinio les avait signalés comme tels — et ce sont les seuls qu'il ait signalés ainsi — avec l'en-tête ANTIPAPA en grosses majuscules, dans une édition de son ouvrage. Qui ne serait tenté de croire que le prophète avait ouvert le livre de Panvinio et, comme par hasard, en avait pris copie?

Et voilà le grand argument auquel il faut en venir pour faire voir, sans réplique possible, le caractère apocryphe de la prophétie attribuée à saint Malachie : le prophète a copié sans vergogne le texte de Panvinio, y compris les erreurs historiques qu'on y rencontre.

Le célèbre antiquaire romain Onofrio Panvinio, chargé par le pape Paul IV (1555) de réunir tous les documents qui pourraient servir à élucider l'*Histoire des Papes* de Platina, avait compilé les listes des cardinaux créés sous chaque pontificat, dessiné leurs armoiries, et fait un résumé de la vie de ceux qui occupèrent plus tard la chaire de saint Pierre. Son ouvrage eut deux éditions, la même année (Venise, 1557), l'une in-folio avec illustrations, l'autre in-quarto sans gravures, amendée et corrigée. C'est cet ouvrage, sous sa double forme, que l'auteur de la prophétie attribuée à saint Malachie a manifestement pillé.

Il est des cas où on le surprend en flagrant délit de plagiat. Le pseudo-Malachie accepte et fait régulièrement siennes les erreurs historiques commises par Onofrio Panvinio. Celui-ci avait noté, par exemple, que le pape Eugène IV appartenait à l'ordre des Célestins. Le pseudo-Malachie s'empresse de lui appliquer la devise : *Lupa cœlestina*. Or, nous savons qu'Eugène IV n'était pas un célestin, mais un augustinien. Pareillement, Panvinio suppose que Jean XXII était fils d'un cordonnier, du nom d'Ossa. Le pseudo-Malachie en conclut qu'on peut lui donner pour légende : *De sutore Osseo*. Mais le malheur veut que le cordonnier de la famille d'Ossa n'a jamais existé : le nom même des parents de Jean XXII était Duèse ou d'Heuse. Enfin, à propos des papes Alexandre III, Clément IV, Grégoire X et Martin IV, le pseudo-Malachie suit les errements de Panvinio et de son armorial. Qu'il nous suffise d'en relever un. D'après la prophétie, la devise du pape Clément IV (1265-1269) serait « un dragon écrasé », *Draco depressus*. L'édition in-folio de l'ouvrage de Panvinio marque bien, en effet, dans les armoiries du pontife, un « dragon écrasé dans les serres d'un aigle ». Mais, au dire des héraldistes les mieux informés, si la famille de Clément IV portait dans ses armes un « aigle », il ne s'y trouve aucune trace du « dragon ». Comment le prophète s'est-il mépris au point de reproduire l'erreur de Panvinio et de sacrifier l'aigle au profit du dragon?

C'en est assez, ce semble, pour montrer qu'il n'était qu'un vulgaire plagiaire. A qui fera-t-on croire qu'un contemporain de saint Bernard ait pu piller, 400 ans avant son apparition, un ouvrage que seuls les contemporains d'Arnold Wion et de Ciacconius avaient entre les mains?

Si l'on suppose, au contraire, que l'auteur de la prétendue prophétie vivait à la fin du XVI^e^ siècle, tout s'explique. On comprend qu'il ait appliqué aux papes antérieurs à 1590 des devises dont il trouvait les éléments dans l'ouvrage de Panvinio (1557) ou dans la mémoire de ses contemporains (de 1557 à 1590). Et comme, pour les papes de l'avenir, il marchait à tâtons, on comprend qu'il ait laissé sans commentaire les devises qu'il leur consacrait ; on comprend que ces dernières, dues au hasard de l'imagination, n'aient plus correspondu ni à la famille, ni aux armoiries, ni aux antécédents, ni aux gestes des pontifes qu'elles désignaient, et qu'elles soient restées, pour les commentateurs, de véritables logogriphes. Autant les devises du premier cycle étaient claires — d'une clarté aveuglante — autant celles de la seconde série sont obscures, pour ne pas dire indéchiffrables.

L'âge de la prophétie ainsi déterminé approximativement, il resterait à en découvrir l'auteur et à en marquer, si possible, la date exacte.

Il est bien difficile de donner au faussaire un nom propre. On a pensé à Wion lui-même. Cette conjecture n'est guère satisfaisante. Wion a composé son ouvrage *Lignum Vitæ* pour la glorification de l'ordre bénédictin. Or, on ne remarque pas que l'auteur ait jamais attiré l'attention d'une façon spéciale sur les papes sortis de son ordre. De plus, on sait que Wion arrête les commentaires des devises pontificales à Urbain VII, qui mourut en 1590. Pourquoi l'historien, qui ne publie son ouvrage qu'en 1595, ne commente-t-il pas les armoiries des papes qui se sont succédé de 1590 à 1595 : Grégoire XIV, Innocent XI et Clément VIII ? Ces considérations ont porté le P. Ménestrier et Harnack à rattacher l'origine de la prophétie au conclave qui suivit la mort d'Urbain VII (16 septembre-4 décembre 1590). L'un des cardinaux papables aurait été alors Simoncelli, évêque d'Orvieto (*Urbs Vetus*). Voulant recommander cette candidature, le faussaire aurait lancé sa prophétie avec la devise : *De Antiquitate Urbis*, pour désigner le futur pape. Mais la manœuvre échoua. La tiare échut au milanais Nicolas Sfondrate, qui prit le nom de Grégoire XIV. Et, du même coup, la devise *De Antiquitate Urbis*, qui devait s'appliquer à Simoncelli, devint lettre morte. C'est la première qui diffère essentiellement, par son non-sens, des devises précédentes. Le P. Ménestrier et Harnack en concluent qu'elle marque la date d'origine de la prétendue prophétie.

Le P. Thurston est d'un avis un peu différent. D'après les documents qui abondent sur le conclave de 1590, remarque-t-il, le nom de Simoncelli ne figure point parmi les cardinaux papables. On comprend mieux que son nom ait été prononcé plus tôt, par exemple vers 1585, lors de l'avènement de Sixte V, en vue de la vacance future du siège pontifical. Thurston soupçonne Ciacconius — à moins que ce ne soit Wion lui-même — d'avoir forgé alors, avec légendes explicatives, la liste des papes, passés, présents et futurs, et d'avoir lancé au hasard, par manière de conjecture ou de jeu d'esprit, quelqnes pronostics en faveur des prochaines candidatures à la papauté. Des personnages tels que les cardinaux Castagna, Simoncelli, ou même plusieurs autres, étaient tout à fait en vue à la cour pontificale. Le pseudo-Malachie se serait avisé de les désigner à l'attention publique par une devise qui leur convînt : *De Rore Cœli*, pour Castagna; *Ex Antiquitate Urbis*, pour Simoncelli, etc. Castagna, qui devint Urbain VII, était, en effet, archevêque de Rossano en Calabre, où, dit-on, on recueillait la manne : *Episcopus Rossanensis, ubi manna colligitur*, écrit Ciacconius. Sa devise *De Rore Cœli* s'ajustait donc parfaitement à son nom. *Ex Antiquitate Urbis* convenait à Simoncelli. Mais, cette fois, la prophétie ou, si l'on veut, le pronostic fit fausse route.

Sans vouloir prendre parti entre les conjectures de Ménestrier-Harnack ou celles du P. Thurston, on peut assurer en toute sécurité que l'œuvre date de 1590 (vacance du siège pontifical) ou des environs de 1585 (pontificat de Sixte V). Il faut donc abandonner les partisans de l'authenticité de la prophétie de saint Malachie à leurs illusions, pour ne pas dire à leur mystification.

Ménestrier, *Réfutation des prophéties faussement attribuées à saint Malachie*, dans *Recueil de pièces pour servir de supplément à l'histoire des pratiques superstitieuses*, du P. Le Brun, de l'Oratoire, t. IV, p. 183, Paris, 1737; H. Thurston, *The so called, Prophecy of saint Malachie*, dans *The war and the prophets* London, 1915, p. 120-161; E. Vacandard, *La prophétie de Malachie sur la succession des papes*, dans *Études de critique*, 4e série, Paris, 1923, p. 41-63, avec le texte de la prophétie en appendice, p. 249-254.

E. VACANDARD.

MALADIE. — I. Trois instructions de M. Désers. II. Un livre de l'abbé Perreyve.

I. TROIS INSTRUCTIONS DE M. DÉSERS. — Il s'agit des trois instructions sur l'extrême-onction que comprend l'ouvrage : *Les Sacrements*, Paris, 1904, p. 219-244.

1° 21e instruction : *La sanctification de la maladie.* — Comme le sacrement de l'extrême-onction a pour but de venir en aide au chrétien malade, le prédicateur parle d'abord de la sanctification de la maladie. « S'il est une matière pratique, dit-il fort justement, c'est bien celle-là. Nous n'avons pas chance de nous dérober à la maladie. Et c'est quand nous sommes en santé qu'il faut réfléchir aux principes dont nous devons nous inspirer, lorsque la maladie nous privera peut-être de la force d'esprit nécessaire pour les définir. » Ainsi les premiers chrétiens se préparaient-ils au martyre. La règle fondamentale qui doit nous guider ici, c'est celle que Pascal exprime dans sa belle prière « pour demander à Dieu le bon usage des maladies » : « Seigneur..., faites-moi la grâce de n'agir pas en païen dans l'état où votre justice m'a réduit.» Dans la maladie, comme dans tout le reste, nous devons agir en chrétiens.

« Dieu n'exige pas de nous que nous accueillions la maladie avec joie. Saint Paul a pu dire du Christ : *proposito sibi gaudio, sustinuit crucem*, « alors qu'il aurait pu choisir la joie, il a pris la croix. » Cet héroïsme ne nous est pas demandé. Mais ce qui nous est demandé, c'est la résignation, c'est de dire, quand la souffrance nous atteint, le *fiat* résigné du Christ au jardin des Oliviers. » La maladie n'est, certes, pas toujours une punition; elle est plus ordinairement « une épreuve qui dérive des conditions de notre existence terrestre ». « Prions Dieu qu'il nous donne l'esprit de force, qu'il donne au médecin l'esprit de lumière pour nous soigner, et tâchons de profiter de cette épreuve pour devenir plus courageux dans la souffrance et plus compatissants au prochain. »

Après avoir ainsi accueilli la maladie, comment faut-il la supporter? « Nous savons tous qu'il y a ce qu'on appelle de bons malades et de mauvais malades. Mais dans ces deux grandes divisions, nous pourrions encore distinguer. Par exemple, les malades entêtés qui ne veulent pas se soigner, non pas par vaillance, mais par ténacité d'esprit personnel, par esprit de contradiction, par crainte des remèdes à prendre... A côté des malades entêtés, nous pourrions nommer les malades difficiles, ceux qui se plaignent de tout, de la maladie qui est ennuyeuse, du médecin qui ne sait pas son affaire, puisqu'il ne les guérit pas, de leurs proches qui les soignent mal. » Ceux-là oublient « qu'il y a, dans le soin raisonnable, prudent, de la santé, un devoir formel »; et ceux-ci « manquent du sens chrétien, qui serait pour eux l'esprit de mortification. » « Un peu de fer dans la volonté ! » disait autrefois le P. de Ravignan. Oui un peu de fer dans la volonté, ce sera le moyen de supporter nos souffrances en chrétiens, et non pas en païens. »

2° 22e instruction : *Les soins spirituels à donner aux malades.* — « Il y a là... un devoir à remplir, une responsabilité à encourir, peut-être des désastres irréparables à éviter. » Trop souvent, l'égoïsme, la pusillanimité, l'exagération de la sensibilité — trois faiblesses complices — font « que des malades sont entrés dans l'éternité sans préparation chrétienne, ou avec une préparation réduite au minimum. » Or « il arrive très souvent que des malades éprouvent le désir de se rapprocher de Dieu et n'osent pas l'avouer, par respect humain, par embarras, de peur qu'on ne les croie trop effrayés de leur maladie, surtout s'ils sont éloignés depuis longtemps de la pratique religieuse. » Le cerveau n'est pas affaibli; mais la grâce de Dieu travaille les malades.

Les questions qu'ils ne se posaient pas, lorsqu'ils étaient emportés par le besoin de lutter, de briller et de jouir se posent à nouveau. Rien n'arrête plus la sincérité. On n'est plus sur le théâtre à parader; on n'a pas à se faire une physionomie, un personnage; on n'est plus le prisonnier de ses passions ou de ses faux amis. On retrouve son âme d'enfant, droite, sincère; on va à la vérité sans se préoccuper d'autre chose que d'atteindre le but. C'est à quoi nous exhortait Notre-Seigneur quand il disait de ressembler aux enfants, si nous voulions entrer dans le royaume des cieux.

De fait, le malade réfléchit. Il a ses heures de gravité profonde, ses insomnies songeuses, cette inquiétude intérieure parfois si vivace, tout cela n'est pas du ramollissement. C'est au contraire, dans l'affaissement d'un corps qui n'empêche plus l'ascension de l'âme, un coup d'aile donné vers les hauteurs.

Ils voient, ils sentent, ces malades, l'approche de l'au-delà, ils en perçoivent l'aube blanchissante, et combien sont-ils qui nous disent, à nous prêtres, de ces paroles touchantes de confiance, d'amour de Dieu, qu'ils n'osent pas redire à leur famille, de peur de la trop attendrir! Que de fois, nous sentons, en face de ces malades, cette impression pénétrante de respect qu'inspire une âme agrandie, illuminée déjà des lueurs de l'éternité!

Il faut penser à ce travail intérieur qui se fait. Il y en a toujours un. Il aboutira à une négation ou à une conversion. Mais tenez pour certain qu'il existe, ce travail, et par conséquent n'ayons pas cette crainte vaine de faire à nos malades les appels nécessaires.

Que le cœur dirige nos paroles, mais agissons avec droiture : « Les histoires échafaudées qu'on raconte trop souvent aux malades sont aussi puériles que dangereuses. » N'attendons pas au dernier moment : « Dans l'âge adulte, aucun sacrement ne fait effet sans notre volonté. Si donc le malade, qui est sans connaissance, n'a pas eu antérieurement une pensée, un regret, quelque sentiment qui l'ait disposé pour le recevoir efficacement, le sacrement ne produit rien. »

L'instruction se continue et se termine par cette page d'une éloquence sobre et forte :

Croit-on de bonne foi qu'un avis donné avec prudence, avec tact, avec cœur, va causer la mort de nos malades? J'en appelle à mes frères dans le sacerdoce; tous vous diront que cela nous ne l'avons jamais vu, et je ne ferais pas cette affirmation, du haut de la chaire, si je ne croyais pouvoir la faire loyalement.

Je mets les choses au pire — pour entrer dans l'hypothèse de ceux qui prétendent que d'avertir nos malades, ce serait causer leur mort — et je leur dis : « Voyons, avez-vous la foi? Croyez-vous à l'éternité?... Si oui, le salut éternel de ce malade n'est-il pas plus important que l'impression pénible qu'il pourra ressentir? Hésitez-vous, pour sauver sa santé, à le faire déchirer par le bistouri, à le jeter dans des soins douloureux, pénibles, cruels? Pourquoi redoutez-vous donc une émotion, quand il s'agit d'un si grave intérêt? Non, vous ne pouvez penser honnêtement que ce malheureux, dont les heures sont comptées, les aura encore abrégées parce qu'on lui aura dit : *Magister adest et vocat te;* le Maître est là, il t'appelle! »

Mes Frères, je demande à Dieu qu'il nous donne le courage d'être à la hauteur de notre mission, quand nous aurons à préparer une âme chère à entrer dans l'éternité.

Mais je vous demande aussi, dans ce conflit du devoir et de la douleur, de ne pas hésiter à remplir votre devoir avec la confiance que Dieu vous aidera; et aussi avec cette assurance que vous donnez à ce malade aimé la marque la plus sûre d'un amour intelligent et dévoué.

3° 23e instruction : *Les effets de l'extrême-onction ;*

la préparation à la mort. — Après avoir « parlé de la sanctification de la maladie, soit pour nous-mêmes, soit pour ceux qui nous entourent », M. Désers traite « du sacrement de l'extrême-onction, considéré dans la grâce qu'il nous apporte ». Il en dit l'institution divine, les effets, les rites. Puis il insiste sur l'obligation où est le chrétien de se préparer à « mener cette grande affaire de notre mort avec décision et sérieux ». Voir Extrême-Onction, Mort.

II. Un livre de l'abbé Perreyve. — Il s'agit de *La journée des malades*, Paris, 1861. « Ce livre a été écrit, cher malade, dit l'auteur dans sa courte préface, pour vous consoler, vous fortifier et vous distraire dans les longueurs de l'infirmité ou de la convalescence... Il n'est point né d'un effort d'esprit, mais d'une expérience personnelle et prolongée du sujet qu'il traite. Ce dont il parle a été souffert avant d'être écrit. »

Il s'ouvre par cette phrase : « La première grâce de la maladie est d'établir l'homme dans la retraite, et de l'avertir qu'il doit penser à la vie qui est la vraie vie. » Et il se ferme par cette exhortation de Dieu au convalescent : « Mon fils, ce n'est pas pour toi que tu viens de recevoir le don renouvelé de la vie. Mais en retrouvant, après les menaces et les périls de la mort, ce trésor principal, tu as contracté une dette; ne l'oublie jamais. Cette vie qui t'est rendue, tu la dois aux hommes pour ma gloire... Considère-toi donc comme revenu au monde pour le monde, parmi les hommes pour les hommes, par la grâce de Dieu pour Dieu; et rejetant loin de toi, jusqu'à n'y plus penser, la vie personnelle, égoïste et stérile d'où je t'ai tiré par la souffrance, commence à pouvoir dire à l'imitation de mon épître (Rom., xiv, 8) : « Dans la tribulation comme dans la joie, dans le revers comme dans le triomphe, dans la vie comme dans la mort, je suis à Dieu. »

Le petit ouvrage de Perreyve se divise en trois parties : I. *Le matin :* le réveil, les cloches, la messe du malade, à chaque jour suffit sa peine, nous sommes des serviteurs inutiles, courage et travail. — II. *La journée :* aimer sa chambre, inquiétude, faiblesse, le prêtre, le médecin, les remèdes, l'obéissance du malade, patience, la lecture, les visites, les ruines (que laisse la maladie), les souffrances de luxe, la maladie dans l'exil, la maladie dans la pauvreté, le don de consolation. — III. *Le soir :* l'heure de la solitude, la nuit, les délais de Dieu, les miracles, prières pour la convalescence, le retour à la vie, les promesses éternelles.

Cette simple énumération indique déjà combien un pareil livre, « fait spécialement pour les malades, les languissants, les infirmes, pour tous ceux que la souffrance cloue sur un lit ou retient dans une chambre, est une excellente œuvre, une œuvre toute selon le cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, une œuvre vraiment sacerdotale. » C'est que, continue le P. Pététot, supérieur de l'Oratoire, dans l'Introduction, « la visite des malades est une des principales œuvres de miséricorde évangélique et de ministère pastoral » et qu' « un livre qui s'adresse aux malades et qui est fait pour eux, c'est la visite sur une grande échelle et dans les meilleures conditions. » Quand on a lu *La journée des malades*, on n'a pas de peine à admettre que ces paroles du vénérable oratorien sont conformes à la réalité. La lecture sur « le prêtre », il est vrai, ne dit pas au malade tout ce qui est à dire sur ce point. Mais l'abbé Perreyve, dans sa préface, prévient le malade que le chapitre qui manque à son livre, le P. Pététot l'a écrit dans l'Introduction : celui-ci, en effet, recommande fortement au malade, dès qu'il se sent « *sérieusement* malade », de demander de lui-même, bien plus, d'exiger absolument qu'on fasse venir un prêtre. Ainsi, dit-il, vous serez à l'abri d'une surprise et vous assurerez les mérites de vos souffrances; ainsi, vous épargnerez de terribles angoisses à votre famille autant qu'à vous-même; ainsi, enfin, vous épargnerez au prêtre le rôle humiliant qu'on lui fait trop souvent jouer en pareil cas.

Et les instructions de M. Désers, quand ils sont en santé, et les pages de Perreyve, quand ils sont malades, peuvent également apprendre aux chrétiens le grand art de se sanctifier dans la maladie et d'en faire « bon usage. » Elles méritaient, à ce titre, d'être signalées ici avec quelque détail.

J. Bricout.

MALDONAT Jean: — Né en 1534, à Las Casas de la Reina (Andalousie), mort à Rome, le 5 janvier 1583. Il fit ses études à Salamanque, où il eut comme professeurs les célèbres théologiens Dominique Soto et François Tolet. Avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus, en 1562, il enseigna à Salamanque la philosophie, la théologie et la langue grecque. Après son noviciat, il fut envoyé à Paris, où il professa d'abord la philosophie (1564), puis la théologie (1567-1577) : son succès fut immense; il eut de nombreux auditeurs, parmi lesquels saint François de Sales; il convertit plusieurs ministres protestants, au cours de ses controverses répétées avec les calvinistes. La Sorbonne l'accusa de nier que l'Immaculée Conception fût un dogme de foi et de réduire le temps du Purgatoire à dix ans; le Parlement l'impliqua dans une affaire de captation d'héritage : de toutes ces imputations, il réussit à montrer la fausseté. Il se retira ensuite à Bourges, où il se livra à l'étude de l'Écriture sainte. En 1578, il fut nommé visiteur des maisons de son ordre en France, puis se rendit à Rome pour l'élection du nouveau général : le P. Aquaviva le retint près de lui et Grégoire XIII le désigna pour travailler à l'édition grecque des Septante; il mourut peu de temps après.

Maldonat écrivit de nombreux ouvrages, mais n'en publia aucun de son vivant.

Après sa mort, on édita d'abord ses *Commentarii in quatuor Evangelistas*, Pont-à-Mousson, 1596-1597, qui furent souvent réimprimés. Richard Simon, qui n'aimait pourtant point Maldonat, écrit : « De tous les commentateurs dont nous avons parlé jusqu'à présent, il y en a peu qui aient expliqué avec tant de soin et même avec tant de succès le sens littéral des Évangiles que J. Maldonat. » — De Maldonat, on a encore des *Commentarii in prophetas IV, Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielem*, Lyon, 1609, Paris, 1610; des *Opera varia theologica*, ouvrage en trois volumes, Paris, 1677, qui traitent des sacrements, du libre arbitre, de la grâce, du péché originel, de la providence, de la justice et de la justification, c'est-à-dire des questions controversées avec les protestants; et aussi un livre sur les *Cérémonies* et un traité *Des Anges et Démons*, ce dernier ouvrage, édité en français par F. de la Borie, Rouen, 1615.

P. Synave.

MALE Émile, né à Commentry (Allier) en 1862, ancien élève de l'École normale supérieure, professeur d'histoire de l'art du Moyen Age à la Sorbonne, membre de l'Institut depuis 1918, directeur de l'École française de Rome depuis 1923. Il collabora à la grande *Histoire de l'Art*, publiée sous la direction d'André Michel. Et il est l'auteur du superbe ouvrage, magnifiquement illustré, en 3 volumes : *L'art religieux en France*, t. I, *XII^e siècle* (1922); t. II, *XIII^e* siècle (1898); t. III, *Fin du Moyen Age* (1908). M. Mâle a publié aussi d'autres travaux sur l'art allemand et l'art français au Moyen Age, sur la cathédrale de Reims, etc. On a dit de lui qu'il est le chantre savant de nos cathédrales, et l'on ne sait ce qu'il faut admirer davantage en ses œuvres, de sa sûre érudition ou

de sa mise à la portée de tout le public cultivé. E. Bertaux, dans la *Revue des Deux Mondes*, écrivait du premier de ses volumes, *L'art religieux du XIIIe siècle en France :* « Les voyageurs artistes trouveront dans cet ouvrage tout ce qu'il faut savoir pour comprendre jusqu'en son essence l'art le plus riche de pensée qu'il y ait jamais eu. Et ceux qui seront tentés d'évoquer la poésie profonde du XIIIe siècle, pourront feuilleter un ouvrage d'érudition qui est lui-même une œuvre d'art exquise. » M. Émile Mâle n'a pas cessé, dans la suite, de mériter ces éloges.

J. Bricout.

MALEBRANCHE. — I. L'homme et l'écrivain. II. Le philosophe.

I. L'homme et l'écrivain. — 1° Nicolas Malebranche naquit à Paris le 6 août 1638. Son père fut secrétaire du roi, et sa mère, Catherine de Lauzon, femme d'un très haut mérite, eut un frère vice-roi du Canada. D'une constitution délicate, il fit ses humanités dans la maison paternelle. A seize ans, il étudia la philosophie au collège de La Marche; puis, après avoir fait sa théologie à la Sorbonne, il entra à l'Oratoire en 1660 et fut ordonné prêtre quatre ans plus tard. Il s'appliquait sans goût à l'histoire, à l'érudition et aux langues, quand, ayant trouvé par hasard chez un libraire le *Traité de l'homme* de Descartes, il le lit avec une telle émotion que des battements de cœur le forcent d'interrompre plusieurs fois sa lecture. Sa vocation philosophique vient de lui être révélée; il la suit sans délai et la suivra jusqu'à sa mort, sous la conduite de deux grands maîtres : Descartes et saint Augustin, qui semblent tenir une place presque égale dans son admiration. Descartes lui apprend la méthode de raisonner et les principes de la philosophie fondée sur les idées claires et la mécanique. « Ceux qui liront les ouvrages de ce savant homme, dit-il, sentiront une secrète joie d'être nés dans un siècle et dans un pays assez heureux pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passés, parmi les païens, et dans les extrémités de la terre, parmi les barbares ou les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité ou plutôt un moniteur assez fidèle pour nous disposer à en être instruits. » *Recherche de la vérité*, l. VI, IIe partie. Le second de ses maîtres, saint Augustin, lui enseigne la méthode morale et les principes de la philosophie religieuse.

2° Sa vie s'écoule désormais unie et calme, consacrée à la prière, à la méditation et au travail, sans autres événements que la publication de ses ouvrages et les luttes qu'il livre pour la défense de ses idées, luttes qu'il ne recherche point, qui l'importunent même et le fatiguent, mais qu'il soutient avec ardeur quand on l'y entraîne. Il publie en 1674 la *Recherche de la vérité* qui a rapidement plusieurs éditions, et, en 1677, les *Conversations chrétiennes*. En 1680, paraît son *Traité de la nature et de la grâce*, qui attire une réfutation d'Arnauld; Bossuet écrit sur l'exemplaire de cet ouvrage qui lui vient entre les mains : *Pulchra, nova, falsa;* et il fait réfuter par Fénelon l'ouvrage de « l'extravagant oratorien ». Malebranche répond à ses adversaires; mais il leur répond surtout en reprenant l'exposé de ses idées, que l'on persiste, dit-il, à ne point comprendre; il écrit dans ce dessein ses *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, 1684, qui obtiennent un prodigieux succès, et ses *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, 1688, où il déploie toutes les qualités de son brillant génie. On lui doit encore un *Traité de morale*, un *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu*, et des *Réflexions sur la prémotion physique*. Il mourut en 1715.

3° C'était une nature méditative, ennemie du bruit et des vains discours, se détournant de l'agitation du dehors pour s'entretenir avec le Maître intérieur et fixer les regards ravis de sa raison sur les spectacles du monde intelligible. Il déteste l'érudition ; il se soucie médiocrement des opinions d'autrui; les livres l'intéressent peu. « Il y a peu ou point de livres qui me plaisent, écrit-il à un ami. Si l'on faisait tous les ans un petit volume in-12 qui me contenterait, je serais satisfait des savants. Quand je n'avais que vingt-cinq ans, j'entendais ce que je lisais dans les livres; mais à présent, je n'y entends plus rien pour la plupart. » Il est en relations avec les plus grands esprits de son temps; Leibniz lui témoigne une respectueuse admiration ; il suscite des amitiés très fidèles; il a des disciples enthousiastes et on accourt de l'étranger pour le voir, ou, comme dit spirituellement Fontenelle, « pour l'avoir vu ». Il écrit une langue qui porte la meilleure marque du grand siècle, souple, claire, d'une souveraine aisance, toujours éloquente et souvent poétique. « Les prières qui terminent chacune des *Méditations chrétiennes* sont parmi les plus belles pièces d'éloquence et de poésie que nous ayons dans notre langue : je voudrais qu'on en fît un recueil, qui serait de cinquante pages au plus, et qui serait assez bien placé à la fin d'un livre d'heures. Toutes sont belles ; il y en a d'admirables. » Faguet, *Dix-septième siècle*, 31e édit., p. 125.

II. Le philosophe. — Dans un mouvement de cette chaude et doctorale éloquence qu'il aimait, Victor Cousin écrivait : « Malebranche est le Platon du christianisme, l'ange de la philosophie moderne, un penseur sublime, un écrivain d'un naturel exquis et d'une grâce incomparable. » La part faite à l'hyperbole, il reste que Malebranche compte parmi les esprits les plus vigoureux et les plus originaux de la pensée française. Il est disciple de Descartes, nous l'avons dit, mais un disciple devenu maître à son tour, un disciple qui surpasse le maître à certains égards, qui vole avec plus de hardiesse que lui dans le ciel de la métaphysique, avec moins de prudence aussi, et qui, mêlant les lumières de la raison et celles de la foi — ce dont Descartes s'était soigneusement gardé — donne souvent l'impression d'un théologien et d'un philosophe aventureux.

Nous ne pouvons que tracer rapidement ici les grandes lignes de son système.

1° *Dieu.* — Il est le centre de cette philosophie; pour mieux dire, il la remplit tout entière; Malebranche est une âme religieuse qui voit et entend Dieu partout et met toute sa joie à s'unir à lui. « Je me sens porté, écrivait-il, à croire que ma substance est éternelle, que je fais partie de l'être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications particulières de la raison universelle. » Armé de sa foi, il repoussa cette tentation de panthéisme, mais en réduisant à l'excès la part d'activité des créatures.

Descartes avait déduit l'existence de Dieu de la seule idée de son essence. Malebranche abrège encore cette voie qui nous conduit au premier Être. Avec lui, nul raisonnement, si bref soit-il, mais un acte d'intuition; si nous pensons Dieu, c'est qu'il existe. « Surtout prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il n'y a que les créatures, que tels ou tels êtres, qui soient visibles par des idées qui les représentent, avant même qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, sans qu'il y en ait; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne peut se voir qu'en lui-même; car rien de fini ne peut représenter l'infini. » Dieu est l'Être sans restriction, « l'infini tout court »; Malebranche dit même « l'Être indéterminé », mais dans son dernier ouvrage il rejeta cette expression. Dieu est incompréhensible : « Lorsque je vous parle de Dieu, si vous

comprenez ce que je vous dis, c'est que je me trompe. » Il n'est pas corps; mais quand nous affirmons qu'il est esprit, ce terme ne lui convient pas dans le même sens qu'il sied aux créatures raisonnables. « Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits ne sont au-dessus des corps; et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est que pour signifier qu'il n'est pas matériel. » *Rech. de la vér.*, liv. III, part. II, ch. IX.

Il a créé le monde librement et pour sa gloire, et il le conserve et le gouverne, création et conservation n'étant en lui qu'une seule action. L'œuvre de ses mains doit porter la marque de son infinie perfection; sa sagesse l'a déterminé à choisir le monde le meilleur possible. C'est l'*optimisme*. Pourtant il y a de l'imperfection dans l'univers, du désordre, des monstres, du mal, en un mot. Sans doute, répond Malebranche; mais puisque le monde est créé, il ne peut être parfait; en outre, il a été gâté par le péché de l'homme; et surtout les désordres résultent le plus souvent du fonctionnement des lois générales; ils eussent pu être évités, mais seulement par des décrets particuliers; et la beauté du monde, loin de s'en accroître, en eût été diminuée, car elle résulte de ce qu'il est régi par un petit nombre de lois très générales et très simples. A ce principe de la simplicité des voies, sur lequel Malebranche revient sans cesse pour légitimer son optimisme, il ajoute cette considération que le monde ne serait point digne de son Auteur, si Jésus-Christ n'était entré dans le dessein de la création. L'incarnation du Verbe sanctifie l'univers et lui donne un prix infini. On peut donc affirmer que, quand même l'homme n'eût point péché, le Verbe se serait encore uni à l'ouvrage de Dieu d'une manière ou d'une autre.

2° *Théorie de la connaissance : la vision en Dieu.* — Nous connaissons les choses avec certitude par le moyen des idées claires et distinctes. Mais que sont les idées? d'où proviennent-elles? Elles ne sont pas des concepts, c'est-à-dire des formes mentales dues à une opération de notre activité intellectuelle. Elles ne viennent pas non plus des objets mêmes qu'elles représentent et qui nous modifieraient par une action exercée directement sur notre âme. Un tel pouvoir ne convient pas aux choses; modifier ainsi la substance de notre âme ne serait rien de moins que créer; et la vertu créatrice appartient exclusivement à Dieu. C'est donc en Dieu qu'il faut situer les idées; elles sont la substance même de Dieu en tant qu'elle est représentative des créatures et participable par elles. Atteindre la vérité par les idées, c'est entrer en commerce avec Dieu, être illuminé par la substance de Dieu, voir en Dieu; « il est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps; c'est en lui qu'est la raison qui m'éclaire par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes. » Nous ne percevons pas les choses matérielles, nous voyons seulement leurs idées en Dieu; le monde des corps nous est invisible par lui-même; ce n'est que sur la foi de la révélation que nous admettons qu'il existe, car l'Écriture nous dit que Dieu a créé le monde. Quant aux idées éternelles qui représentent les esprits, Dieu nous en a refusé la vue, de sorte que la conscience que nous avons de nos états intérieurs tient plutôt du sentiment que de la connaissance; « encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps et de tous ceux qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de sa nature que de la nature des corps. »

3° *Théorie de l'activité : les causes occasionnelles.* — Si les idées ne sont produites ni par l'action des choses, ni par une opération de notre esprit, c'est que, pour Malebranche, Dieu est la seule cause qui agisse dans l'univers. Ni le corps n'agit sur l'âme, ni l'âme sur le corps; un mouvement ne produit pas une idée, ni une idée un mouvement, non plus, du reste, qu'un mouvement ne peut engendrer un mouvement ou une idée une autre idée. « Il y a contradiction qu'un corps en puisse remuer un autre. Je dis plus : il y a contradiction que vous puissiez remuer votre fauteuil. Ce n'est pas assez : il y a contradiction que tous les anges et les démons joints ensemble puissent ébranler un fétu... Rien n'est plus mobile qu'une sphère sur un plan, mais toutes les puissances imaginables ne pourront l'ébranler si Dieu ne s'en mêle. » Les êtres créés ne sont pas des causes, ou du moins ils ne sont que des causes *occasionnelles;* à l'occasion du choc de la première boule, Dieu meut la seconde; il meut semblablement mon bras à l'occasion de la volonté que j'ai de le mouvoir, et il me fait éprouver certains sentiments à l'occasion des impressions exercées sur mes sens par les choses.

Expression équivoque que celle de « causes occasionnelles ». Si les êtres créés agissent, pourquoi dire qu'ils sont des causes *occasionnelles?* et s'ils n'agissent pas, pourquoi continuer de les appeler des *causes*? En réalité, pour Malebranche, c'est cette dernière hypothèse qui est la vraie; Dieu fait tout; et l'occasion dans laquelle il agit, c'est encore lui qui la pose. Doctrine bien périlleuse; car l'être qui n'agit pas n'est pas; causalité et substance ne sont que deux aspects d'une même notion; en sorte que si Dieu est l'unique cause, il doit logiquement être aussi l'unique substance.

4° *La morale.* — Malebranche repousse naturellement ces conséquences. Il attribue à l'homme le libre arbitre, peu compatible pourtant avec l'ensemble de son système, et il écrit un *Traité de morale* qui renferme de fort belles choses. Il existe entre les êtres des rapports de perfection, selon lesquels, par exemple, la bête est supérieure à la pierre et l'homme à la bête. Ces rapports sont l'ordre immuable que Dieu consulte quand il agit, ordre qui doit aussi régler l'estime et l'amour de toutes les intelligences. La vertu est « un amour habituel, libre et dominant de l'ordre immuable ». Aimer l'ordre, c'est aimer les êtres et les choses en raison de leur perfection; c'est donc aimer d'abord et par-dessus tout Dieu, qui est la perfection infinie, puis n'aimer les créatures que selon leur rapport à Dieu et dans la mesure de la perfection qui existe en elles. Tous nos devoirs ont leur principe dans l'amour d'union que nous portons à Dieu, et les formes diverses que prend cette vertu fondent la diversité des devoirs.

L. Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870; Henri Joly, *Malebranche*, Paris, 1901; J.-M. Goanach, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, Brest, 1908; J. Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, 1923.

Les ouvrages suivants de Malebranche ont été condamnés par l'Index :

1° Décret du 21 novembre 1689 : *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité contre l'accusation de M. de La Ville; Lettres à un de ses amis dans lesquelles il répond aux réflexions philosophiques et théologiques de M. Arnauld, sur le Traité de la nature et de la grâce; Lettres touchant celles de M. Arnauld; Traité de la nature et de la grâce;*

2° Décret du 17 janvier 1707 : *De la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences;*

3° Décret du 12 janvier 1712 : *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion;*

4° Décret du 19 septembre 1712 : *Traité de morale.*

Eug. Lenoble.

MALLARMÉ Stéphane est né à Paris en 1842 et mort à Valvins en 1898. Après ses études classiques, il alla apprendre l'anglais en Angleterre même, puis revint l'enseigner dans l'Université. En même temps, il cultiva la poésie. D'abord disciple des Parnassiens, il fut séduit ensuite par Baudelaire et fonda le « symbo-

lisme ». Ses œuvres — *L'Après-midi d'un Faune* (1876), des traductions d'Edgar Poë, et des poèmes parus en diverses revues — n'étaient connues que de quelques lettrés, quand, en 1884, Huysmans les célébra dans *A rebours* comme des modèles de pure beauté. C'en fut assez pour décider les « jeunes » d'alors à le prendre pour maître. Il eut sur l'orientation de leur génie poétique une influence considérable, moins par son œuvre que par le charme de ses entretions. Ses *Poésies complètes* ont été publiées à Bruxelles en 1899. Deux choses frappent d'abord quand on les étudie : l'exquise harmonie des vers, l'obscurité inextricable de la phrase. Mallarmé est bien le plus obscur des obscurs « symbolistes ». C'est qu'il charge son vers de plusieurs sens superposés. « Chacun de ses vers, dit M. Teodor de Wyzewa, dans son intention, devait être à la fois une image plastique, l'expression d'une pensée, l'énoncé d'un sentiment et un symbole philosophique; il devait encore être une mélodie et aussi un fragment de la mélodie totale du poème. » C'est beaucoup de choses pour un seul vers. De plus, Mallarmé répudie la logique banale et bouleverse syntaxe et dictionnaire. Les mots ne valent que par leur sonorité, la phrase que par sa ligne mélodique et le poème que par son orchestration. Il rêve d'une poésie qui serait essentiellement musicale et tirerait de là tout son pouvoir de suggestion. Ce rêve esthétique est aux antipodes de l'art classique en ce qu'il dissocie la raison et la sensibilité. Il aboutit à la production d'œuvres littéraires inintelligibles et, comme Brunetière, J. Lemaître, P. Bourget et Huysmans l'ont dit, chacun avec un sentiment différent, il conduit à la « décadence ». Si raffinée qu'elle soit, j'estime qu'aucune décadence n'est ni belle, ni saine.

Léon Jules.

MALO ou **MACLOU** (*Maclovius*, ou *Machutus*). — Originaire du pays de Galles, il fut, selon toute vraisemblance, élevé à Llancarvan, où il reçut la prêtrise. Il passa ensuite dans la Bretagne-Armorique, se fixa dans la presqu'île d'Aleth et y fonda un évêché. En butte aux persécutions, il alla chercher un refuge auprès de Léonce, évêque de Saintes. Dans la suite, ses diocésains le rappelèrent; puis il se démit de sa charge en faveur de Gudwal. Il mourut à Alchembray, vers 640. Ses reliques furent rapportées à Aleth, qui devint la ville de Saint-Malo.

J. Baudot.

MALOT Hector naquit à La Bouille (Seine-Inférieure) en 1830. Il fut clerc de notaire, puis critique littéraire et romancier. Il a publié une soixantaine de volumes. *Victimes d'amour* (1859-1866); *Romain Kalbris* (1869); *La belle Madame Dionis* (1873); *Sans famille* (1878), qui eut un succès retentissant et prolongé; *Les Millions honteux* (1882); *Zyte* (1884); *Le lieutenant Bonnet* (1885); *Mariage riche* (1889); *Annie* (1891); *Complices* (1892); *En famille* (1893) sont ordinairement cités comme les meilleurs. Il faut ajouter que leur mérite est relatif. Quoi qu'en ait dit Taine qui « saluait un talent précoce, original et solide » dans l'auteur des *Victimes d'amour*, aucun critique ne s'avise de le placer parmi les maîtres du roman. Il a sans doute des qualités d'observation, d'analyse, de sentiment, une certaine habileté de composition; mais — et Taine en convient — il « manque d'art », son style est terne, son dessin vigoureux mais d'une sobriété extrême; il s'abandonne trop à sa facilité naturelle, et puis il se livre à d'inadmissibles hardiesses dans la peinture des passions. « Ses œuvres ne sont guère plus morales que celles de Balzac », dit M. l'abbé Bethleem, qui excepte pourtant : *En famille*, *Romain Kalbris*, *Sans famille* et *Pages choisies*. M. Hector Malot mourut à Fontenay-sous-Bois en 1897.

Léon Jules.

MALTHUS Thomas Robert (1766-1834), pasteur anglican d'Ailesbury et économiste. C'est pour répondre à un certain William Godwin, disciple de d'Holbach, d'Helvétius et de J.-J. Rousseau qu'il publia, en 1798, sans nom d'auteur et en un petit volume in-8°, l'*Essai sur le principe de population*. Une nouvelle édition, notablement augmentée et portant son nom, paraissait en 1803. En 1805, tout en restant pasteur, Malthus devenait professeur d'histoire et d'économie politique. Il ne se maria, conformément à sa théorie, qu'à l'âge de trente-huit ans, et il eut trois enfants.

Deux idées résument la doctrine de Malthus : la loi de population et la nécessité de la contrainte morale pour préserver l'humanité des redoutables conséquences que cette loi annonce.

D'après lui, lorsque la population n'est arrêtée par aucun obstacle, elle va doublant tous les vingt-cinq ans et croît de période en période suivant une progression géométrique. Au contraire, en partant de l'état actuel de la terre habitée, on peut dire que les moyens de subsistance, dans les circonstances les plus favorables à l'industrie, ne peuvent jamais augmenter plus rapidement que selon une progression arithmétique.

Prog. de la popul. : 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128...

Prog. des subsist. : 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8...

Le genre humain serait, en vertu de cette disproportion, voué au grand mal de la pauvreté. Un ensemble de causes naturelles ou accidentelles (obstacle *répressif*), qui se ramènent à ces deux termes : vice et misère, font périr un certain nombre d'hommes, il est vrai; mais nous n'avons pas le droit d'y recourir et nous devons opposer au mal l'obstacle *préventif*, c'est-à-dire la réduction du nombre des naissances parmi les pauvres. Tout individu de l'espèce humaine ne doit songer au mariage que lorsqu'il a de quoi subvenir aux besoins de sa progéniture : c'est l'obligation du célibat ou la contrainte morale. « L'abstinence du mariage, jointe à la chasteté, est, dit Malthus, ce que j'appelle la contrainte morale. » Au surplus, les institutions et les mesures légales qui favorisent aveuglément, surtout chez les nécessiteux, l'accroissement de la population, doivent être abolies.

D'ordinaire — de nos jours surtout, car, il y a moins d'un siècle, Lacordaire, voir t. II, col. 63, n'était pas seul à redouter l'accroissement excessif de la population — les catholiques (par exemple, M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, 3e conférence; Ch. Antoine et H. du Passage, *Cours d'économie sociale*, Paris, 1921, p. 643-649, etc.) combattent la loi de population comme fausse et le remède de la contrainte morale (par lequel ils entendent la continence conjugale aussi bien qu'un réel célibat) comme généralement impraticable. De graves économistes libéraux, entre autres Paul Leroy-Beaulieu, leur donnent raison sur le premier point, et les néo-malthusiens s'accordent partiellement avec eux sur le second. On sait que les néo-malthusiens, devenus si nombreux dans toutes les classes de la société, substituent à la contrainte morale la fraude sexuelle (avant ou pendant le mariage), que Malthus n'a cessé de condamner et de flétrir.

Il est cependant de sérieux penseurs catholiques qui admirent fort l'ouvrage et les parties *essentielles* de la doctrine de Malthus. Après avoir exercé sur la science économique une si profonde influence pendant trois quarts de siècle, l'*Essai sur le principe de population*, écrit Paul Bureau, *L'indiscipline des mœurs*, Paris, 1920, p. 433, verra sa réputation « grandir encore incommensurablement le jour où nos sociétés modernes, dégoûtées de leur débauche ruineuse ou de leur optimisme, voudront enfin étreindre les troublants... problèmes de la vie sexuelle et reconstituer une mo-

rale sexuelle cohérente. » P. 438 : « En ce qui concerne la loi de population, si l'on renonce au plaisir facile de démontrer que les deux progressions de Malthus ne répondent pas exactement à la réalité des faits, on doit reconnaître que le principe est incontestable, à savoir que la progression de la population tend naturellement à être beaucoup plus rapide que la progression des subsistances. » Assurément, la théorie de Malthus est incomplète : il a eu le tort de ne pas dégager parallèlement à sa loi de population, cette autre vérité, que, p. 416, « c'est aussi la fécondité de la race humaine qui fut toujours dans le passé, et sera sans doute toujours dans l'avenir, le collaborateur le plus actif, le moteur le plus puissant de tous les progrès matériels ou moraux. » Assurément encore, p. 437, « Malthus peut être considéré à juste titre comme le précurseur et l'initiateur » des fatales doctrines néo-malthusiennes récentes; mais « on devrait savoir que là comme partout, c'est en partant des vérités contenues dans la théorie, et non en lui opposant des critiques enfantines, qu'on parviendra à en extirper le venin et à en corriger la malfaisance. »

Et Paul Bureau continue, p. 437, 438, en reproduisant ces lignes très remarquées de M. Édouard Jordan : « Une idée dangereuse n'est pas fausse pour autant; et le malthusianisme est vrai. Il est très vrai que, dans une société où la procréation serait réglée par le seul instinct, sans aucune intervention de la volonté, le surpeuplement tendrait vite à devenir un fléau, auquel on n'aurait de remède que dans d'autres fléaux : la famine, la peste ou la guerre. Et si l'on écartait cette hypothèse comme purement théorique en ce qui concerne *la société*, il resterait vrai en tout cas et d'une vérité de tous les jours que *chaque ménage*, sauf le cas de stérilité physiologique, se trouve très vite placé dans une situation qui n'admet que trois solutions : ou l'acceptation de charges excessives et insupportables, ou les fraudes conjugales, ou la continence, c'est-à-dire le malthusianisme pur, le *moral restraint*. » Seule, conclut Paul Bureau, p. 477, la règle de la continence conjugale peut préserver les sociétés du terrible fléau de l'hypernatalité (natalité excessive) et du non moins terrible fléau de l'hyponatalité (natalité insuffisante).

On n'avait sans doute pas attendu Malthus pour s'en apercevoir; mais on peut lui savoir gré d'avoir reconnu la nécessité bienfaisante d'une loi morale et chrétienne si souvent violée.

J. Bricout.

MAMERT (*Mamertus*). — On ignore quelles furent les premières années de sa vie. Élevé sur le siège de Vienne en Gaule, vers le milieu du v^e^ siècle, il fut témoin des calamités publiques qui affligeaient notre pays, par suite des irruptions des Huns et des Goths, et spécialement des malheurs particuliers qui menaçaient sa ville épiscopale. Pour les conjurer, il prescrivit des prières et des jeûnes pendant les trois jours qui précèdent l'Ascension. Telle fut l'origine des Rogations : la pratique fut adoptée par toutes les Églises de France, et, au ix^e^ siècle, Léon III la prescrivait à l'Église de Rome. Mamert, qui mourut en 475, fut inhumé dans sa cathédrale. Au siècle suivant, son corps fut transféré à Orléans, et brûlé par les protestants au xvi^e^ siècle.

J. Baudot.

MANDÉ (*Mandetus*). — Mandé ou Mandez, originaire d'Irlande, passa en Bretagne-Armorique alors qu'il était déjà prêtre. Tugdual, de Tréguier, lui fit bon accueil et l'autorisa à prêcher dans la région. Après plusieurs années d'apostolat, Mandé vécut en ermite et mourut dans une solitude qui plus tard fut désignée sous son nom (vii^e^ siècle). A l'époque des invasions normandes, son corps fut transféré à Bourges. Des religieux bretons, prenant quelques-unes de ses reliques, les portèrent près de Vincennes, où ils construisirent une chapelle pour les y déposer. La chapelle, transformée plus tard en prieuré, a donné naissance au bourg de Saint-Mandé.

J. Baudot.

MANDONNET **François-Félix-Pierre**, né en 1858 à Beaumont près Clermont-Ferrand, entre en 1882 chez les dominicains, est ordonné prêtre en 1887, enseigne l'histoire ecclésiastique à l'Université de Fribourg (Suisse) de 1891 à 1918. Il faut mentionner parmi ses ouvrages : *Les dominicains et la découverte de l'Amérique* (1893); *Siger de Brabant et l'averroïsme au* xiii^e^ *siècle* (1899; 2^e^ édit., 1908-1911), étude de haute valeur et des plus appréciées; *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* (1910); *Le décret d'Innocent XI contre le probabilisme*... Le savant religieux prépare *Saint Thomas d'Aquin* pour la coll. *Les Saints*. Il collabore à la *Revue thomiste*, à la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, à la *Revue néo-scolastique*, à la *Revue des Jeunes*, au *Dictionnaire de théologie catholique*, etc.

J. Bricout.

MANES ET MANISME. — I. Les mânes. II. Le culte des morts. III. Le manisme.

I. Les Manes. — La croyance à la survie de l'âme après la mort est générale chez les peuples sauvages ou primitifs. Ils ne font pas difficulté d'admettre un tel dédoublement, car, de leur vivant même, ils sont portés à se concevoir comme composés de deux éléments. Tylor a pu écrire avec raison : « Si l'on considère l'ensemble des idées religieuses des races inférieures, nous voyons que la doctrine de l'existence future de l'âme constitue un des éléments principaux et les plus généraux de ces idées religieuses. » *Civilisation primitive*, Paris, 1878, t. ii, p. 28.

Mais comment se représentent-ils cette vie future? On peut en relever chez eux quatre grandes conceptions distinctes. 1° Le plus souvent, ils imaginent l'autre vie comme une continuation de celle-ci, dans des conditions analogues. Cette croyance se manifeste de bien des manières, depuis le dépôt d'armes et d'aliments près du mort jusqu'au sacrifice des êtres qui lui étaient chers, et dont on veut ainsi lui épargner la séparation. 2° Généralement aussi la pensée d'une sanction, rétribution ou châtiment, se présente en même temps à leur esprit. Mais, rebelles à toute abstraction, ils ne suivent les destinées de l'âme des morts qu'autant qu'ils y sont directement intéressés, qu'autant qu'ils ont à les redouter ou à les amadouer; cette question de la rétribution reste pour eux au dernier plan, imprécise et nébuleuse. L'idée que la vie future est semblable à la vie actuelle semble tout d'abord suggérer que les mêmes causes qui produisent ici-bas la prospérité, contribueront alors au bonheur : la bravoure, le rang social, l'accomplissement des devoirs religieux. 3° Il n'est guère moins naturel de supposer que les âmes désincarnées cherchent à reprendre vie, soit dans des corps animaux, soit dans des enfants de leur descendance. Aussi la croyance à des réincarnations et transmigrations est-elle très répandue. Les vers que l'on aperçoit dans les cadavres paraissent être des preuves tangibles. Cette conception n'exclut pas d'ailleurs les deux précédentes; les réincarnations peuvent devenir récompense ou châtiment. 4° Enfin, les morts peuvent être plus ou moins assimilés à des divinités, et ceci nous conduit à étudier le culte des morts.

II. Le culte des morts. — Pour éviter toute équivoque, distinguons d'abord entre culte proprement dit, hommage d'adoration rendu à un être divin, et culte au sens large, ensemble de témoignages d'honneur et de sollicitude qui n'emportent nullement avec

eux l'idée d'hommage suprême ni de divinité; distinguons également entre culte des ancêtres (et spécialement du premier ancêtre) et culte des morts en général.

Un culte des morts au sens large se rencontre chaque fois, et le fait n'est pas rare chez les primitifs, que l'on recourt à certains rites pour se préserver des maux que peuvent faire encourir aux vivants les âmes désincarnées (en les poursuivant par vengeance, ressentiment, mécontentement), et pour se les rendre favorables (en raison des pouvoirs considérables ou de la situation qu'on leur attribue).

C'est dans le culte des ancêtres que le culte des morts atteint toute son intensité et revêt ses formes les plus caractéristiques. Le simple souci de donner la sépulture, les honneurs funèbres quel qu'en soit le mode, le deuil et ses manifestations, les offrandes funéraires, les réunions et repas de famille auxquels le mort est censé participer, sont les manifestations les plus communes par lesquelles on honore les ancêtres; on peut dire même qu'elles sont à peu près universelles. Elles répondent en général à un double sentiment : sympathie pour le ou les défunts, qui, pense-t-on, souffriraient de leur omission; intérêt des vivants, en faveur de qui les morts ont la faculté d'intervenir ou contre qui ils peuvent exercer des représailles. Mais ces honneurs sont fort loin de comporter avec eux la divinisation du mort. Comme le dit très justement Edw. Meyer, « les tâches de la vie terrestre reviennent sans cesse refouler le soin qu'on prend des morts : ce n'est qu'à des fêtes isolées que les proches s'assemblent autour d'eux, les font participer à la solennité et au repas : par là on croit en avoir fait assez pour eux... Après deux ou trois générations au plus tard, ils disparaissent complètement de la mémoire. Ils passent alors dans la masse indistincte des ancêtres, des pères, où toute existence personnelle s'efface. » *Histoire de l'Antiquité*, Paris, 1914, I, p. 127. Le culte des mânes, loin de remplacer celui des divinités, s'ajoute au contraire à lui la plupart du temps. C'est seulement par exception que l'on voit diviniser quelques morts illustres, et toujours en raison de qualités extraordinaires qui les signalaient déjà de leur vivant. C'est tout spécialement le cas du premier ancêtre, dont l'éloignement donne à l'imagination mythique tout le champ désirable et dont la divinisation semble, pour les primitifs, apporter une solution au problème universellement posé des origines.

III. Le manisme. — On voit déjà combien peu soutenable est l'opinion de ceux qui, après Spencer et Allen, font du culte des morts la source de toute religion; ou qui, après Tylor et Frobenius, y voient une étape nécessaire de l'évolution; ou enfin, comme Fustel de Coulanges, le regardent comme la source principale des institutions et du culte chez les indo-européens. « Cette religion des morts paraît être la plus ancienne qu'il y ait eu dans cette race d'hommes, dit Fustel, *Cité antique*, p. 20. Avant de concevoir et d'adorer Indra ou Zeus, l'homme adora les morts; il eut peur d'eux; il leur adressa des prières. Il semble que le sentiment religieux ait commencé par là... La mort fut le premier mystère; elle mit l'homme sur la voie des autres mystères. Elle éleva sa pensée du visible à l'invisible, du passager à l'éternel, de l'humain au divin. »

Mais conclure de la ressemblance des rites à l'identité du culte des morts et du culte des dieux « serait, comme le dit Robertson Smith, dépasser les prémisses; on peut conclure seulement que les mêmes moyens reconnus efficaces pour maintenir une alliance durable entre le vivant et le mort étaient employés dans le but religieux de resserrer l'union entre l'adorateur et le dieu. » *Religion of the Semites*, 1888-1889, p. 326. Dürkheim, de son côté, a fait remarquer que, si le système tylorien était vrai, plus les sociétés humaines seraient d'un type inférieur, plus le culte des morts y tiendrait de place. Or, c'est le contraire qui se produit : il ne prend des développements et des formes caractérisées que dans les sociétés avancées, comme en Chine, en Égypte, dans les sociétés grecque et latine. Dürkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 87. Le baron Descamps, à son tour, insiste sur ce fait que la mort, par elle-même, ne peut prendre l'aspect de divinisation; bien loin de là : « L'idée d'une situation plutôt fâcheuse des morts dans l'au-delà, la dépendance où ils sont des vivants à de multiples points de vue, la possibilité même d'un nouveau changement de situation, qui ne paraît nullement exclue de la conception que se font les primitifs de la condition des défunts, sont autant d'éléments qui vont à l'encontre de la déification universelle des morts. » *Génie des religions*, Paris-Bruxelles, 1923, p. 256. Edw. Meyer est donc dans le vrai, quand il montre combien absurde et inconsidérée se révèle l'opinion qui fait dériver des mânes tout culte religieux. « Les ancêtres ou pères sont séparés des dieux par un fossé profond, infranchissable. » Et l'on peut donner une portée générale à ces constatations, sur lesquelles nous conclurons : « Précisément, dans un pays comme l'Égypte, où la préoccupation de la vie future s'est développée plus que nulle part ailleurs, l'idée que les morts sont des esprits puissants fait complètement défaut... L'adoration des morts comme divinités ne s'est développée que dans des cas isolés, à une époque récente et toujours en raison de circonstances spéciales. »

Baron Descamps, *Le génie des religions*, Paris-Bruxelles, 1923; Mgr Le Roy, *Religion des Primitifs*, Paris. 1911; A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, 1908.

P. Fournier.

MANGENOT Eugène, né en 1856 à Gémonville (Meurthe), mort en 1922. Professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Nancy, puis à l'Institut catholique de Paris. Consulteur de la Commission biblique. Il a collaboré à plusieurs revues, entre autres à la *Revue du Clergé français*, et au *Dictionnaire de la Bible*. C'est lui qui, après Vacant, dirigea le *Dictionnaire de théologie catholique*, auquel il donna de nombreux et savants articles. Parmi ses ouvrages d'histoire locale, on doit citer : *Mgr Jacquemin, évêque de Saint-Dié; Les ecclésiastiques de la Meurthe, martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution française; Sion, son sanctuaire, son pèlerinage*. Et parmi ses ouvrages de science biblique : *L'authenticité mosaïque du Pentateuque* (1907); *La résurrection de Jésus-Christ* (1909); *Les Évangiles synoptiques* (1911).

J. Bricout.

MANICHÉISME. — C'est improprement que le manichéisme a été traité assez souvent par les écrivains comme une hérésie chrétienne. S'il en a dans la suite contracté presque tous les caractères, primitivement il s'est donné au monde comme une religion nouvelle, au même titre que celles de Bouddha, de Zoroastre ou de Mahomet.

I. Sources de son histoire. — Nombreux sont les auteurs postérieurs, grecs et latins, qui ont parlé du manichéisme; l'on en trouvera l'indication et le résumé dans dom Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, éd. Vivès, Tables. Mais presque tous ne font que reproduire des renseignements puisés dans les *Actes d'Archélaüs*, dialogue fictif composé vers 320, en syriaque, par un clerc d'Édesse. Les écrits antimanichéens de saint Augustin, *Contra Faustum, Contra Adimantum, De moribus manichæorum, Confessiones*, ont une valeur spéciale, car, de 19 à 28 ans, il professa le manichéisme, en qualité de simple « auditeur » il est

vrai. Sur les origines et les doctrines, les véritables sources sont arabes et syriaques : d'abord le *Fihrist* d'Aboulfaradji (988), éd. Flügel, Leipzig, 1871, puis l'*Eskolion* de Théodore Bar-Choni (IXe siècle), dans Pognon, *Inscriptions mandaïtes*, Paris, 1899; Aphraate (*Homél.*, II) ; saint Éphrem (*passim*). Sur le manichéisme en Asie Centrale, voir Pelliot et Chavannes, *Journal asiatique*, 1913 (et tirage à part).

II. Mani. — C'est en Mésopotamie, alors sous la domination parthe, non loin de Ctésiphon, que naquit (215-216) Mani (Μάνη, *Manichæus*). Son père, Fâtak-Bâbak (Πατέκιος), était originaire d'Ecbatane (Hamadan), et sa mère appartenait à la famille royale des Arsacides. Fâtak, adepte fervent des moghtasilas, secte baptiste semi-chrétienne, apparentée aux mandaïtes, qui fusionnaient les vieilles légendes babyloniennes et les données bibliques, s'établit au milieu d'eux avec son fils. Dès l'âge de douze ans, celui-ci aurait eu, comme Mahomet, une vision où un ange lui aurait communiqué des révélations particulières et d'où il tira sa doctrine. Il ne commença cependant à la prêcher qu'à vingt-cinq ans. C'est au palais royal, aux fêtes du couronnement de Sapor Ier, qu'il se présenta d'abord comme l'envoyé de Dieu, chargé d'une mission spéciale auprès des hommes.

Combattu par le clergé (les mages), qui voyait la religion mazdéenne menacée, et par Sapor lui-même, Mani dut s'exiler. Néanmoins, il avait fait de nombreux disciples en Perse même; soit par leur intermédiaire, soit par lui-même, il propagea dès lors avec succès sa doctrine dans le Khorassan, le Turkestan, la Chine et l'Inde. Après un exil de trente années, Mani put rentrer à Ctésiphon. Il sut alors gagner le frère de Sapor et obtenir de celui-ci l'assurance de sa protection. Les mages redoublèrent d'activité et parvinrent à faire emprisonner Mani. Sorti de prison à la mort de Sapor (272), il put continuer ses prédications sous le règne très court d'Hormizd, mais le nouveau roi de Perse, Bahram Ier, sous la poussée du clergé, le fit saisir et crucifier à Gundesapour près de Suse en 276-277. Son corps fut écorché et sa peau, remplie de paille, fut exposée à l'une des portes de la ville, longtemps appelée depuis Porte de Mani.

Les Livres de Mani sont perdus. Ils ont été supprimés par les autorités publiques aussi bien que religieuses, en Orient comme en Occident. Il en avait laissé sept principaux : les *Secrets*, les *Géants*, les *Préceptes aux auditeurs*, le *Schapoura-Kân*, le *Vivifiant*, la *Pragmateia*, l'*Évangile*, les six premiers en arménien, le dernier en pehlvi (persan). En outre, on avait de lui un grand nombre de *Lettres*. Les quelques fragments que nous possédons de ces ouvrages sont les citations des apologistes chrétiens. L'*Évangile* n'avait rien de commun avec les livres inspirés du même nom.

III. Les manichéens. — Ni les persécutions ni les supplices n'arrêtèrent, loin de là, la religion nouvelle. Elle gagna l'Orient rapidement. A la fin du VIIe siècle, elle était officiellement adoptée par les Turcs Ouïgours et, dans le Turkestan chinois, s'amalgamait volontiers au bouddhisme. Dans l'empire romain, elle gagna beaucoup de terrain au cours du IIIe siècle et commença à s'agréger des éléments chrétiens qui lui feront faire dans la suite de plus en plus figure d'hérésie. Contre les manichéens, les empereurs employèrent les peines les plus rigoureuses, bannissement, spoliation, supplices les plus atroces. L'impératrice Théodora, par exemple, fit mettre à mort plus de 100 000 des plus obstinés d'entre eux. Mais de leur sang elle vit bientôt sortir une puissance redoutable pour Constantinople. Groupés et installés dans de solides places fortes, alliés par ailleurs aux Arabes, les manichéens firent longtemps trembler Constantinople grâce à leur nombre et à leur haine des chrétiens. Plus d'une fois, ils taillèrent en pièces les armées impériales, avant d'être défaits à leur tour et dispersés.

A partir du IXe siècle, des thèses manichéennes reparurent en Italie, en France, en Allemagne et en Angleterre. Albigeois, vaudois, pétrobrussiens, henriciens, cathares, furent regardés comme issus du manichéisme et les textes conciliaires les qualifièrent fréquemment ainsi; mais, en réalité, il n'y avait pas de lien direct entre eux et ces hérétiques ne possédaient plus les anciennes « Écritures » qui avaient tenu une si grande place dans le manichéisme ancien.

Chez les Turcs, en dépit des persécutions, le manichéisme conserva ses adeptes. Le chef suprême siégea plusieurs centaines d'années à Babylone. Vers l'an 1000, la masse des habitants de Samarkande professait le manichéisme. Au XIIe siècle, on trouve des manichéens chinois, faisant de Mani un cinquième Bouddha, constitués en hérétiques du bouddhisme en dépit des édits de persécution qui se succédaient depuis le IXe siècle.

IV. Le manichéisme. — Religion nouvelle, mais non religion nationale, puisqu'il combattait le zoroastrisme ou mazdéisme, le manichéisme se proposait comme une religion universaliste.

Visiblement sorti d'une pensée hantée par le problème métaphysique du mal, il témoigne en plus, tout comme l'islamisme, d'une grande complexité de sources. Des éléments mazdéens issus de la religion officielle de la Perse s'y mêlent à des légendes babyloniennes, à des souvenirs du judaïsme, à des idées chrétiennes empruntées par l'entremise des gnostiques sabéens, à des infiltrations bouddhiques. Par contre, Mani ne semble pas avoir connu le christianisme orthodoxe.

1° *Doctrine.* — Le fondement du manichéisme est le dualisme. Il y a de toute éternité deux principes opposés, conçus sous la forme de deux royaumes, celui de la Lumière et celui des Ténèbres. La Lumière représente le bien physique et moral; les Ténèbres, le mal. Sur le royaume de Lumière, qui comprend un ciel lumineux et une terre lumineuse, règne Dieu, assisté des dix ou douze éons lumineux (Vertus) émanés de lui : Amour, Foi, Sagesse, Bonté, etc. Au-dessous s'étend le royaume des Ténèbres, dépourvu de ciel, mais avec une terre ténébreuse; c'est le domaine de Satan, près de qui les démons jouent le rôle tout à l'heure dévolu aux éons. Or, les deux royaumes sont juxtaposés par leur partie inférieure et c'est par là qu'ils entrent en lutte. Sorti du royaume des Ténèbres, Satan parvient un jour à envahir la terre lumineuse. Alors apparaît un être nouveau, l'Homme primitif, engendré de Dieu et de sa syzygie, l'Esprit de sa droite. Dieu lance l'Homme primitif contre Satan; celui-ci commence par triompher, fait prisonnier l'Homme primitif et lui dérobe des parcelles de lumière. Alors Dieu se porte avec ses anges au secours de l'Homme primitif, le délivre et met en fuite Satan. Cependant l'Homme primitif, depuis son contact avec Satan, mêlé de lumière et de ténèbres, devient le théâtre d'une lutte acharnée entre les forces du bien et celles du mal; il commence à propager, par la génération, sa race, en qui se perpétuera cette lutte impitoyable.

2° *Cosmologie.* — Le monde actuel est également un mélange de bien et de mal. Il comprend une série de ciels gouvernés par des éons lumineux. Le soleil et la lune en sont les êtres où l'élément ténébreux tient le moins de place. Aussi est-ce dans le soleil qu'habite l'Homme primitif, et dans la lune, sa syzygie, la Mère de Lumière.

Au cours de la lutte qui se livre dans l'humanité, les éléments lumineux se désagrègent petit à petit. Ils se rendent aux fins de purification dans la lune, puis dans le soleil, et de là gagnent le royaume lumineux.

Mais l'âme et le corps des réfractaires resteront dans le royaume des Ténèbres. Quand seront enfin dégagées toutes les parcelles lumineuses, ce sera la fin du monde.

3° *Anthropologie.* — L'homme est la créature de Satan. Celui-ci cependant a déposé en Adam et en Ève, en faible proportion chez celle-ci, tout ce qu'il avait pu dérober de particules de lumière. Ève sera donc la tentatrice. Elle se donne à Satan; de ce commerce infernal naissent Caïn et Abel. Seth est le vrai fils d'Adam. Ève, Caïn, Abel, se liguent avec l'enfer contre Seth, qui cependant finit par l'emporter et se voit, après sa mort, transporté, avec Adam, au royaume de Lumière. La lumière captive, qui se dégage de la race de Seth, au cours de la lutte intestine, est appelée le *Jesus patibilis*. Les démons cherchent à la retenir, par l'erreur, les passions, les fausses religions, tout spécialement par le judaïsme; les éons aident à son émancipation en répandant la vérité et spécialement la croyance manichéenne. C'est dans ce but que, avant Mani, ont été envoyés de Dieu Noé, Abraham, Zoroastre, Bouddha, Jésus, mais non pas le Jésus historique, faux messie juif venu de Satan, le Jésus-éon nommé *Jesus impatibilis*.

4° *Morale.* — Comment la lumière triomphera-t-elle? Par un ascétisme rigoureux qui facilitera le dégagement des éléments lumineux et annihilera les autres. Les *élus* ou parfaits doivent garder la continence et respecter la vie universelle, y compris celle des végétaux. La viande et le vin leur sont interdits; les herbes et fruits, dont ils vivent, doivent avoir été cueillis par d'autres. Les *auditeurs*, au contraire, vivaient comme tout le monde, mais étaient chargés de l'entretien des élus. C'est donc un peu l'organisation bouddhique.

5° *Le culte*, très simple, ne comportait guère que des prières et des hymnes. La prière avait lieu quatre fois par jour, en se tournant vers le soleil, la lune ou l'étoile polaire. Une fois par an, en mars, les fidèles venaient se prosterner devant un trône richement paré, mais vide (Fête du Bêma).

6° *Hiérarchie.* — Les *auditeurs* formaient la masse; au-dessus d'eux, les *élus*, représentaient les moines et les saints; plus haut, les *prêtres*, puis 72 *évêques;* plus haut encore, 12 *docteurs*, dont l'un, chef suprême et « pape » des manichéens, résidait à Babylone.

Cet exposé donne plutôt les doctrines théoriques, à l'usage des intellectuels. Elles se compliquaient en réalité d'une mythologie embrouillée et nébuleuse, rappelant fréquemment la mythologie babylonienne, et d'une masse d'interprétations et de superstitions populaires fortement extravagantes, variant au gré de sectes très nombreuses. Celle dont fit partie saint Augustin professait, par exemple, qu'un élu, en mangeant, délivrait les parcelles divines attachées à la matière des aliments, et que, de son estomac, elles s'en allaient dans le ciel, pour se réunir à leur source. C'était donc une œuvre de piété que de manger avec excès, puisqu'on pouvait par là se dire le sauveur, non d'un homme, mais de Dieu. Quelques-uns attribuaient aux plantes la même sensibilité qu'aux animaux, prétendaient qu'elles voient, entendent, jouissent et souffrent. Tailler un arbre, arracher une mauvaise herbe, devenaient donc des procédés de torture, de véritables meurtres; aussi condamnaient-ils l'agriculture comme un crime. Les manichéens de l'empire, pour s'abriter des persécutions, imaginèrent souvent de tenir un langage apparemment chrétien, affectant d'user des expressions de l'Écriture, parlant, dans les mêmes termes que les chrétiens, de Jésus-Christ, de son baptême, de sa mort, de sa résurrection, de son corps et de son sang; mais ce n'était là qu'un langage symbolique recouvrant de tout autres sens.

Flügel, *Mani*, Leipzig, 1862 ; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 4e éd., 1908, Paris, t. I, p. 555 sq; P. Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, Paris, 1918 (rectifications et compléments par Fr. Cumont, *Revue d'Histoire des Religions*, 1920, t. LXXXI, p. 37-46); C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge, 1925, montre la nécessité d'admettre des éléments chrétiens dans le manichéisme dès l'origine.

P. Fournier.

MANN Horace (1796-1859). — Né de parents pauvres, à Franklin (Massachussetts), Horace Mann était parvenu à la suprême magistrature de son pays. Mais au rôle de gouverneur de l'État il préféra celui, plus modeste, de directeur d'un collège à organiser. Parmi ses œuvres pédagogiques, il faut noter principalement douze *Rapports* publiés de 1837 à 1849. « Quelques-uns, écrit L. Riboulet, *Manuel d'histoire de la pédagogie*, Paris, 1925, p. 421, firent sensation. Il s'attaque à toutes les questions qui peuvent rendre les écoles plus efficientes et plus solides. On les consultera toujours avec fruit », non seulement aux États-Unis, mais aussi bien en Europe. Malheureusement, l'éducation morale, à laquelle Mann attachait avec raison une importance majeure, n'est fondée, chez lui, que sur la religion mutilée du protestantisme.

J. Bricout.

MANNING Henry Edward. — Manning naquit en 1807, à Londres, six ans après Newman. Comme celui-ci, il était fils d'un banquier de la Cité. En 1827, au sortir de l'école d'Harrow, il entra au Balliol College d'Oxford. Il y arrivait, résolu à percer; sa devise était : *Aut Cæsar aut nihil*. La carrière ecclésiastique vers laquelle, par convenance purement mondaine, ses parents l'eussent volontiers dirigé, n'éveillait en lui que des répugnances. L'objet unique de son ambition était la vie politique, où il rêvait d'un premier rôle de *debater* et d'homme d'État; en attendant et pour s'y préparer, il se mêlait avec ardeur aux débats de l'*Union*, sorte de parlote où les étudiants jouaient au Parlement. Ses études s'achevèrent avec succès (1830), et il semblait qu'un bel avenir s'ouvrît devant lui. Mais, dès le commencement de 1831, la fortune de son père s'écroula, et force lui fut de renoncer à la vie politique. Un mariage manqué le jeta dans le découragement, dont il ne se releva que par l'influence d'une amie, fervente *evangelical*, miss Bevan, qui éveilla en lui la vie religieuse et lui inspira le goût des questions théologiques. Ces pensées nouvelles le ramenèrent vers l'état ecclésiastique qu'il avait jusqu'alors vivement repoussé, et, après une courte préparation, il reçut les ordres, le 23 décembre 1832.

En janvier 1833, Manning fut nommé *curate* de la paroisse de Lavington, dont le recteur, et en même temps le châtelain, était John Sorgent, l'un des membres les plus considérés du clergé *evangelical*. Dès le mois de mai suivant, M. Sorgent succombait à une maladie imprévue et le jeune *curate* fut appelé à lui succéder. Du même coup, il obtenait la main de l'une de ses filles, qu'il perdit, après quatre ans d'une union sans nuage, le 24 juillet 1837.

Alors commençait à se développer ce qu'on a appelé « le mouvement d'Oxford », c'est-à-dire le mouvement, vers le catholicisme, d'un certain nombre de maîtres d'Oxford qui avaient à leur tête Newman. Au moyen de tracts, ils semaient leur doctrine dans toute l'Angleterre. Manning ne pouvait rester indifférent à ces manifestations religieuses et se laissa gagner par les idées tractariennes. Longtemps encore cependant, il resta ancré dans sa foi anglicane et ses préventions antipapistes. Il continuait de glorifier la Réforme, « ouvrage de la main purifiante de Dieu ». La conversion de Newman, en octobre 1845, lui parut un « péché » ou une « chute », comme il disait encore.

Il affirmait à un intime « que rien au monde ne pouvait ébranler sa foi en la présence du Christ dans l'Église anglicane et dans ses sacrements. » Et il ajoutait : « Je me sens incapable d'en douter. Depuis trois cents ans, les saints mûrissent pour le ciel, autour de nos autels. Je ne puis pas ne pas me sentir en sûreté. » La lumière devait pourtant se faire bientôt dans sa conscience avertie et sincère. En mars 1851, il disait son premier *Ave Maria* dans une église catholique. Et le 6 avril suivant, dimanche de la Passion, il faisait son abjuration, avec son ami Hope, aux mains d'un Père jésuite. De là, les deux convertis vont à l'église Saint-Georges, où ils sont reçus par le cardinal Wiseman.

Le plus dur sacrifice que Manning ait fait à sa foi catholique fut de reconnaître la nullité des ordinations anglicanes et, par conséquent, la nullité de son ordination sacerdotale. Mais Wiseman, archevêque de Westminster (voir art. Wiseman), le releva bientôt à ses propres yeux, en l'admettant aux ordres sacrés : trois semaines seulement après son abjuration, le 29 avril, il lui conférait la tonsure; le 30, les quatre ordres mineurs; le 25 mai, le sous-diaconat; le 15 juin, la prêtrise. A l'automne de 1851, Manning partit pour Rome, afin d'y compléter ses études théologiques. C'était, à quarante-quatre ans, revenir, comme il disait, au « biberon » et aux « lisières » du séminariste. Pie IX l'entoura de soins et le prit en grande affection. En 1854, il revint s'installer définitivement à Londres. Wiseman, qui rêvait de fonder une communauté de missionnaires diocésains, pour l'évangélisation de Londres, jeta les yeux sur Manning. Les règles que saint Charles Borromée avaient écrites pour les Oblats lui servirent de modèle; et Manning devint supérieur des Oblats de Saint-Charles. Vers le même temps, Pie IX, qui ne le perdait pas de vue, le nomma d'autorité prévôt du chapitre de Westminster. Ce n'était encore qu'une étape de sa carrière sacerdotale. Les services qu'il rendit à Wiseman le mettaient de plus en plus en vedette à Londres et dans toute l'Angleterre. Et lorsque le cardinal mourut, le 15 février 1865, Pie IX lui donna, spontanément, Manning pour successeur. Le 30 avril 1865, l'ancien archidiacre anglican de Lavington devenait, à cinquante-sept ans, archevêque catholique de Westminster.

Il s'y montra tout de suite, nous dit un historien, *the right man in the right place*. S'il avait des supérieurs, comme écrivain, comme orateur, comme penseur — par exemple Newman (voir art. Newman) — du moins comme homme d'action et de gouvernement, il était de premier rang, presque incomparable. Nous ne pouvons énumérer toutes ses œuvres d'apostolat chrétien. Notons seulement sa sollicitude à l'égard des pauvres et le soin qu'il prit de multiplier les églises et les écoles dans son diocèse.

Arrive la nouvelle de la convocation d'un concile œcuménique au Vatican. Et bientôt s'agite dans la presse la question de l'infaillibilité du pape. A ce sujet, les esprits étaient partagés en Angleterre, aussi bien qu'en France et en Allemagne. Manning n'hésita pas à se ranger dans le parti de la majorité du concile. Il s'emploie, avec une énergie passionnée et une habileté supérieure, à faire triompher la doctrine de l'infaillibilité du pape. S'il ne prend la parole que deux fois dans les délibérations plénières, ses discours, notamment celui où il réfute l'objection d'après laquelle la définition indisposerait l'opinion en Angleterre et entraverait les conversions, exercent une grande action. Forcément, son vote était acquis au dogme qui fut proclamé le 18 juillet 1870.

En mars 1875, Manning fut appelé à Rome pour recevoir le chapeau de cardinal; Pie IX et après lui Léon XIII appréciaient hautement les éminentes qualités de l'archevêque de Westminster. On remarque son empressement à concourir, avec les non-catholiques, aux œuvres sociales et philanthropiques. Il fonde une Ligue contre l'ivrognerie et se pose en porte-drapeau du catholicisme social. Il saisit toutes les occasions d'agir en faveur de la classe ouvrière. On connaît son intervention dans la fameuse grève des dockers, en 1889; après onze jours de pourparlers avec les grévistes, il parvint à établir un accord et à conclure une paix que la reconnaissance publique appela « la paix du cardinal ». Certains critiques, même catholiques, lui reprochèrent ses avances vers le peuple. « Prenez garde, Éminence, lui disait-on un jour, c'est du socialisme que vous faites là! — Je ne sais pas, répondait-il, si pour vous c'est du soclalisme, mais pour moi, c'est du pur christianisme. »

Avant de mourir, il rédigea des notes autobiographiques. La plus importante de ces notes est celle sur les « Obstacles à l'expansion de l'Église catholique en Angleterre ». La plupart de ses écrits sont des ouvrages de circonstance. Il mourut le 14 janvier 1892, dix-huit mois après Newman, dont il avait prononcé l'oraison funèbre.

Purcell, *Life of cardinal Manning*, 2 vol., Londres Hemmer, *Vie du cardinal Manning*, Paris, 1898; Paul Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, t. II et III, Paris, 1903 et 1906.

E. Vacandard.

1. MANSART François (1598-1666) était fils d'un maître charpentier et beau-frère de l'architecte Germano Gaultier, qui lui donna ses premières leçons. En 1632, il construisait l'église de la Visitation, rue Saint-Antoine, à Paris; en 1635, l'hôtel de La Vrillère; de 1642 à 1650, le château de Maisons (dit aujourd'hui de Maisons-Laffitte), qui est un des types les plus remarquables des habitations seigneuriales de cette époque et montre la pureté de lignes habituelle à cet artiste. François Mansart est aussi l'auteur des plans de l'église du Val-de-Grâce, mais il ne put en achever l'exécution. Il édifia l'hôtel de Conti, l'hôtel de Bouillon, l'hôtel d'Aumont, les châteaux de Bercy et de Choisy-le-Roi.

Son style souvent pompeux, entièrement dominé par l'influence de l'antiquité, plaisait à Louis XIV, qui lui accorda les titres de Conseiller du roi, d'Architecte et ingénieur des bâtiments de Sa Majesté.

Carletta Dubac.

2. MANSART Hardouin (1646-1708), petit-neveu de François Mansart et fils du peintre Jules Hardouin, naquit à Paris. Il reçut les leçons de son oncle, prit son nom, profita de sa faveur auprès du roi et connut une fortune plus brillante encore que la sienne.

En 1674, il commençait le château de Clagny pour Louis XIV; l'année suivante, il devenait académicien et architecte en titre du roi. A partir de 1676, où il passa aux travaux de Versailles, son influence ne fit que grandir. On lui doit, à Versailles, la nouvelle Orangerie, la Chapelle, la Colonnade du parc, les Écuries, le Grand Trianon; à Paris, la place des Victoires, la place Louis-le-Grand, l'Église royale des Invalides qui est son chef-d'œuvre; il éleva aussi la Maison royale de Saint-Cyr et le château de Marly. Ces travaux, célèbres à des titres divers, disent assez la variété de ses conceptions et la sûreté de sa science architecturale.

Artiste génial, il fut aussi un courtisan et un spéculateur adroit. Il sut garder jusqu'à sa mort l'autorité sur la pléiade d'artistes qui l'entouraient. Louis XIV l'avait anobli en 1683, nommé Premier architecte en 1685, Inspecteur général des bâtiments en 1691, puis chevalier de l'Ordre de Saint-Michel; enfin, en 1699, successeur de Colbert et de Louvois à la surintendance des bâtiments.

Carletta Dubac.

MANSUET ou **MANSUY** (*Mansuetus*). — Ce Mansuet, que certains hagiographes disent avoir été Écossais d'origine, gouverna l'Église de Toul en Lorraine, à l'époque de l'empereur Constantin. Les nombreuses conversions qu'il opéra le firent regarder comme l'apôtre de la région. L'église de Saint-Pierre, dans laquelle il fut inhumé, reçut ensuite son nom.

J. Baudot.

MANTEGNA Andrea naquit en 1431 à Padoue selon les uns, à Vicence selon les autres; et il donna de bonne heure les signes d'un très beau génie. Élève de Francesco Squarcione, il se distingua bientôt de telle sorte dans l'atelier, que le maître le prit en affection et l'adopta. Cela explique l'adjonction qu'il fit à son nom du nom de Squarcione. A dix ans, il était déjà peintre assez habile pour entrer dans la corporation de Padoue; mais surtout il étudiait avec passion les dessins et les moulages d'antiques rapportés de voyages par son père adoptif. Ce fut là le trésor où il puisa cet amour des formes élégantes, et des souples et nobles draperies renouvelées des Grecs dont toute son œuvre est empreinte.

A dix-sept ans, Mantegna peignait le tableau du maître-autel de Sainte-Sophie de Padoue; quelque temps après, en collaboration avec Niccolo Pizzolo, il entreprit la chapelle de Saint-Christophe aux Eremitani de Sant'Agostino de Padoue. C'est lui qui fit presque toute la décoration de la chapelle; ses fresques de la *Légende de saint Jacques* sont d'une manière encore sèche, mais d'un style sévère où se retrouve l'influence directe de l'antiquité. Le Vénitien Jacopo Bellini qui les vit alors en fut émerveillé, entra en relations avec le jeune homme, et lui donna sa fille Nicolosia. Ce mariage brouillait Mantegna avec Squarcione, rival des Bellini; mais les critiques acerbes qu'il en reçut contribuèrent du moins à lui montrer les défauts de son art. Sans abandonner ses chères formes antiques, il étudia la nature de plus près et fit de grands efforts pour arriver au naturel. Cette double tendance est évidente dans les ouvrages exécutés en 1453, pour le monastère de Sainte-Justine à Padoue, encore un peu durs mais d'une correction de lignes et d'une élévation de style magistrales.

En 1461, Mantegna peignit la belle *Madone* aujourd'hui conservée à la Galerie Melzi de Milan, où la richesse des tons s'unit au grand style et, cette fois, à une grâce pleine de souplesse.

A Vérone, où il resta trois ans, il décora de fresques nombre de façades de palais et de maisons, fit le tableau d'autel de Saint-Zénon, vigoureux, expressif, éclatant, et dont le *Calvaire* (Louvre) est un fragment. On y peut admirer le contraste et en même temps l'harmonie établie entre le sentiment touchant des personnages chrétiens et le caractère de beauté païenne des soldats d'Hérode et du jeune et hautain proconsul.

En 1466, à Florence, Mantegna peignit une *Madone avec des anges* pour la Badia de Fiesole, et un magnifique portrait du *Cardinal Mezzaroa*.

Cependant, le marquis Louis de Gonzague désirait depuis longtemps sa présence à Mantoue; il s'y rendit en 1465 et ne cessa dès lors de travailler pour ce prince, dont l'active protection ne lui fit pas défaut. Il décora la plupart de ses résidences, et le fameux triptyque des Offices, qui réunit l'*Adoration des Mages*, la *Circoncision* et l'*Ascension*, est certainement celui qu'il exécuta pour la chapelle de Castello Vecchio, aujourd'hui palais du Té. La composition savante, le dessin précis comme d'un Florentin, le coloris chaud et brillant comme d'un Vénitien, le travail minutieux d'un miniaturiste qui n'exclut pas la grandeur du style en font un chef-d'œuvre. L'admirable *Mort de la Vierge*, du musée de Madrid, appartint à la même chapelle.

En 1474, Mantegna représentait, dans la chambre des époux du Castello di Corte, le *Marquis Ludovic Gonzague et sa famille* et la *Rencontre de Ludovic et de Francesco de Gonzague;* au palais San Sebastiano, le *Triomphe de Jules César*, aujourd'hui à Hampton-Court en Angleterre, un des plus magnifiques monuments de la peinture, composé de neuf toiles à la détrempe, dont le total n'a pas moins de vingt-sept mètres de longueur et où s'agite tout le peuple romain.

La réputation de Mantegna fut portée à son comble quand on connut ce chef-d'œuvre. Le marquis Ludovic était mort avant de le voir achevé; mais son fils Francesco sut ajouter à ses libéralités passées et de plus anoblit le peintre, qu'il nomma Chevalier de la milice dorée. Sur la demande du pape Innocent VIII, il l'envoya même à Rome pour y peindre une chapelle, aujourd'hui détruite, au Belvédère. C'est aussi à Rome qu'il peignit la belle *Madone* des Offices de Florence; il s'y familiarisa avec l'art de la gravure au burin où il devait se montrer aussi grand qu'en peinture dans sa mâle décision et sa force d'expression.

La fameuse *Vierge de la Victoire* (Louvre), exécutée pour l'église du même nom sur la commande de François de Gonzague, devait en principe célébrer la victoire des Italiens sur les Français à Fornoue; on sait que ce ne furent pas les Italiens qui gagnèrent la bataille... Il faut admirer la belle ordonnance du tableau, la préciosité du détail, les grandes figures de saint Georges et de saint Michel, la douce Vierge trônant sous les arceaux de feuillages, et surtout les personnages agenouillés du premier plan, François de Gonzague et son épouse, magnifiques morceaux de peinture où le style s'allie au plus précis réalisme.

C'est pour Isabelle d'Este, qui lui confia la décoration de son palais, que Mantegna exécuta les deux célèbres toiles du Louvre : le *Parnasse* et la *Sagesse victorieuse des vices*. On y trouve toutes ses qualités habituelles avec plus encore, peut-être, de souplesse et de brio.

L'œuvre par excellence sur laquelle on peut en France juger Mantegna, c'est le *Saint-Sébastien* du Louvre. L'ensemble est d'un coloris doux et atténué; toute la pureté antique des formes, la mâle beauté, la noblesse y éclatent dans leur grave splendeur, mises encore en valeur par le réalisme aigu de deux figures de bourreaux.

Mantegna mourut à Mantoue, au mois de septembre 1506. Il avait été comblé d'honneurs par les Gonzague, qui voulurent continuer leur protection à ses fils. Il est un des plus savants et des plus grands parmi ces peintres du xv^e^ siècle qui firent accomplir à l'art italien des progrès immenses et changèrent ses destinées.

Carletta Dubac.

MANZONI Alexandre naquit à Milan en 1785. Sa mère était fille du trop fameux César Beccaria. Elle lui inculqua peut-être ses idées philosophiques, en tout cas il s'en imprégna pendant le séjour qu'il fit à Paris, en 1805, où il fréquenta « la société d'Auteuil » : Mme de Condorcet, Destutt de Tracy, Volney, Garat, Cabanis, etc. Bientôt, pourtant, il se sentit attiré vers la religion. Il épousa la fille d'un banquier genevois qui se convertit au catholicisme et dont il imita la conversion. En 1810, il publia des *Hymnes sacrés* qui témoignaient avec éclat de ses convictions nouvelles. Ils témoignaient aussi de son patriotisme. Dès ce moment et jusqu'à la fin de sa vie, Manzoni rêva de l'unité italienne : il la chanta, il l'espéra, il l'appela avec la même ardeur et du même élan qu'il proclamait sa foi catholique. Revenu en Italie, il publia deux tragédies, *Carmagnola* et *Adelchi*, qui mirent le sceau à sa réputation. Ces pièces n'ont rien de scénique à la vérité; ce sont des faits historiques découpés en

tableaux et dialogués. Quand on a essayé de les produire au théâtre, elles ont régulièrement échoué ; mais elles sont finement écrites, elles s'inspirent d'un amour profond de la patrie italienne et, pour cela, elles furent très goûtées des lettrés et des patriotes. Manzoni publia encore quelques poésies, surtout des odes, dont les plus belles sont : *Marzo 1821* et *Il cinque Maggio* (1821); puis des œuvres en prose : *Discours sur l'histoire de la Lombardie* (1822), *Observations sur la morale catholique* (1834), *Histoire de la colonne infâme* (1842); et un roman, *Les fiancés* (1827), qui rendit son nom populaire, non seulement en Italie mais dans le monde entier. *Les fiancés* appartiennent au genre historique; ils relatent les aventures d'un jeune filateur, Laurent Tramaglino, et de sa fiancée, Lucie Mondella. Les amours de ces jeunes gens sont entravés par un célèbre bandit, don Rodrigo, et des juges peu scrupuleux. La peste qui éclate à Milan enlève don Rodrigo et met Lucie en danger. Elle est sauvée pourtant et épouse son Laurent. L'intrigue est mouvementée, bien conduite, quoique avec un peu de lenteur, intéressante, captivante même; le style à la fois lyrique et simple, les sentiments d'une délicatesse exquise, et quelques-unes des descriptions, par exemple celle de la peste à Milan en 1630, comptent parmi les mieux réussies de la littérature romanesque.

Manzoni mourut à Milan en 1873. On lui fit des funérailles magnifiques. Son œuvre eut une grande et salutaire influence sur l'orientation de la jeune littérature italienne. On la cite encore et on la lit avec plaisir, principalement ses immortels *Fiancés*.

Léon Jules.

MARBOT (Baron **de**), naquit à La Rivière, dans la Corrèze, en 1782. Fils d'un général, il embrassa lui-même la carrière militaire. En 1799, il s'engagea et combattit en Italie. Puis il prit part à presque toutes les guerres de l'Empire. En 1815, le gouvernement de la Restauration le bannit. Louis-Philippe le créa maréchal de camp en 1830, puis lieutenant général en 1836 et pair de France en 1845. Il mourut en 1854. Il a laissé des *Mémoires* qui ont été publiés en 1891. Ces *Mémoires* se distinguent de la masse des souvenirs, mémoires ou confessions relatifs au début du siècle, par l'évidente sincérité de l'auteur, son absence de pose, son grand bon sens, sa loyauté et ses dons de conteur tour à tour spirituel et émouvant.

Léon Jules.

MARC. — Dans l'histoire de la primitive Église, saint Marc apparaît plutôt comme un personnage de second plan. Toutefois, pour être moins personnelle et moins brillante, son œuvre apostolique excite à tous égards le plus grand intérêt. C'est un disciple aimé et un collaborateur apprécié de saint Pierre et de saint Paul; c'est un vrai missionnaire, propagateur de la Bonne Nouvelle en de nombreuses Églises; c'est un évangéliste, interprète fidèle de la catéchèse du Prince des apôtres. I. Sa vie. II. Son évangile. III. Conclusions.

I. Sa vie. — Juif de naissance, il reçut à la circoncision le nom de Jean. Plus tard, suivant un usage fréquent à l'époque et peut-être à l'exemple de saint Paul, il prit, comme nom courant, un prénom latin grécisé : Marc. Aussi est-il appelé dans le Nouveau Testament tantôt Jean, tantôt Marc, tantôt Jean surnommé Marc. L'Écriture et la tradition nous fournissent sur sa vie de rares, mais précieux renseignements. Pour les détails géographiques et chronologiques, voir Paul.

1° *Dans les Actes des apôtres.* — 1. Il était fils de Marie, chrétienne qui devait occuper un certain rang dans la première communauté de Jérusalem, puisque sa demeure servait de lieu de réunion pour les « frères ». C'est là que saint Pierre, à sa sortie miraculeuse de prison, se rendit d'abord, xii, 12. — 2. Vers le même temps, Paul et Barnabé, venus à Jérusalem, ramenèrent Marc avec eux à Antioche, xii, 25. Ils le prirent bientôt pour auxiliaire dans leur premier voyage apostolique et c'est ainsi qu'ils parcoururent ensemble l'île de Chypre, xiii, 5. Mais, après avoir passé sur la côte d'Asie Mineure, arrivé à Perge de Pamphylie, saint Marc quitta les deux apôtres et revint à Jérusalem, xiii, 13. On ignore le motif de cette séparation. — 3. Toujours est-il qu'au début du deuxième voyage missionnaire, Marc, présent à Antioche, fut l'objet d'un désaccord entre Paul et Barnabé. Celui-ci voulait l'accepter de nouveau pour compagnon. Paul refusa. Barnabé s'embarqua alors avec Marc pour l'île de Chypre. Paul choisit Silas et prit la route de Cilicie, xv, 35-41.

2° *Dans les épîtres apostoliques.* — 1. On ne retrouve saint Marc qu'une dizaine d'années après. Il est à Rome, au début de la première captivité de l'Apôtre. Entre eux, il n'y a plus trace de dissentiment. Paul appelle Marc son collaborateur, Phile., 24, sa consolation, car il travaille avec lui pour le royaume de Dieu, Col., iv, 11. Nous apprenons, en outre, deux petits détails : Marc est le cousin de Barnabé et il s'est proposé, peut-être même se propose-t-il encore, de visiter l'Église de Colosses, Col., iv, 10. — 2. Nous ne savons rien de plus au sujet de ce voyage. Une chose sûre, c'est que Marc se trouve encore à Rome quand saint Pierre écrit sa première épître aux Églises du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie, I Pet., v, 13. Le chef des apôtres l'appelle son fils : marque particulière d'affection qui pourrait bien désigner tout ensemble et la filiation spirituelle par le baptême et la douce intimité de leurs relations. Il envoie à ses correspondants les salutations de son disciple : menu fait qui tendrait du moins à prouver que Marc a déjà exercé quelque temps, dans ces Églises éloignées, son activité apostolique. — 3. Il a dû, d'ailleurs, y retourner, car il paraît être de nouveau en Orient, vraisemblablement en Asie Mineure, pendant la seconde captivité de saint Paul à Rome. L'Apôtre supplie Timothée, alors à Éphèse, de venir le voir et lui recommande de ramener en même temps saint Marc toujours « utile pour le ministère », II Tim., iv, 11. C'est là le dernier témoignage de saint Paul; dans sa simplicité, ce n'est pas le moins élogieux.

3° *Dans la tradition.* — 1. Au témoignage de Papias, saint Marc « n'a pas entendu lui-même le Seigneur et n'a pas été son disciple », Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix, 15. Il a pu cependant le voir d'une manière fortuite : c'est le sentiment de nombreux exégètes qui reconnaissent l'évangéliste dans le jeune homme inconnu de Gethsémani, Marc., xiv, 51-52. — 2. Suivant une tradition qui paraît remonter assez haut, saint Marc aurait fondé l'Église d'Alexandrie, mais il est impossible de préciser l'époque et les circonstances de ce fait. — 3. L'Église latine l'honore comme martyr le 25 avril et Venise, où ses reliques auraient été transportées, le regarde comme son patron. Dans le symbolisme de l'art chrétien, il est représenté par le lion, emblème de la puissance et de la royauté, parce que les premiers mots de son évangile, au dire de saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, xi, 8, font ressortir à merveille les grandeurs de Jésus.

II. Son évangile. — Les Pères de l'Église ne l'ont guère commenté : ils le retrouvaient presque en entier dans les autres synoptiques. Au contraire, de la part des critiques modernes, il est l'objet d'une faveur marquée. Notre but sera précisément de montrer en raccourci ce qu'il a de commun avec les autres évangiles et ce qui constitue son originalité.

I. Analyse. — Une analyse détaillée reproduirait avec trop peu de variantes le tableau de la vie du Sauveur retracé à Jésus-Christ. Mieux vaut se limiter

au plan général de l'ouvrage et à l'indication des passages propres à l'auteur, en réservant à SYNOPTIQUES la question des rapports avec les autres évangiles.

1° *Plan général.* — En dehors de l'introduction, I, 1-13, on peut distinguer dans ce livre quatre parties principales : 1. Le ministère en Galilée et dans les pays limitrophes, I, 14-IX, 50. — 2. Le voyage vers la Judée et à travers la Pérée, X, 1-52. — 3. Le ministère à Jérusalem, XI, 1-XIII, 37. — 4. Les récits de la passion, de la résurrection et de l'ascension de Jésus, XIV, 1-XVI, 20.

2° *Parties originales.* — Saint Marc n'a en propre qu'un très petit nombre de passages. Notons, entre autres : l'introduction, I, 1; l'opinion des parents de Jésus, III, 20-21; la parabole de la semence, IV, 26-29; la notule sur les usages des juifs, VII, 2-4; la guérison d'un sourd-bègue, VII, 32-37, et de l'aveugle de Bethsaïde, VIII, 22-26; la mention du jeune homme de Gethsémani, XIV, 51-52; la question de Pilate au centurion, XV, 44.

II. AUTHENTICITÉ. — Le second évangile a pour auteur saint Marc, juif palestinien, disciple et interprète de saint Pierre.

1° *L'autorité de la tradition.* — 1. *Dès la fin du IIe siècle,* la tradition ecclésiastique est unanime à reconnaître dans le second évangile l'œuvre de saint Marc, rapportant par écrit la prédication de saint Pierre : en Égypte, Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, II, XV, 2; VI, XIV, 5-7; à Carthage, Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 2, 5; dans les Gaules, saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, I, 1; III, X, 6, témoin aussi pour les Églises d'Asie Mineure; à Rome, le *Canon* de Muratori dont le début mutilé doit s'entendre de saint Marc, auditeur de saint Pierre. — 2. *Déjà, vers le milieu du IIe siècle,* saint Justin, *Dial. c. Tryp.*, CVI, 3, atteste cette étroite relation entre la catéchèse du chef des apôtres et le second évangile, en attribuant aux « Mémoires de Pierre » un trait propre à saint Marc, III, 17. On sait, du reste, qu'il parle souvent des « Mémoires des apôtres, qu'on appelle évangiles », *I Ap.*, LXVI, 3, « composés par les apôtres et leurs disciples », *Dial. c. Tryp.*, CIII, 8. — 3. *A la même époque* doit remonter le titre « selon Marc » de certains manuscrits ou versions. Or, une telle indication, pour désigner l'auteur de l'évangile, mérite toute créance. Les faussaires, en ce temps-là, avaient soin de mettre leurs œuvres sous le nom de personnages illustres. En l'espèce, le nom de saint Pierre était tout indiqué, puisque l'ouvrage passait pour contenir les souvenirs personnels de l'apôtre. L'attribution à un disciple obscur, au lieu du maître connu, ne peut s'expliquer que si elle correspond à la réalité de l'histoire. — 4. *Plus haut encore dans le IIe siècle,* Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 15, affirme que, suivant le presbytre Jean, « Marc, ayant été interprète de Pierre, écrivit exactement, mais non de façon ordonnée, tout ce qu'il se rappelait des paroles ou des actions du Seigneur. » Formulé sans la moindre hésitation, ce témoignage est capital. Que ce presbytre soit l'apôtre Jean ou simplement un disciple des apôtres, il n'en reste pas moins que la tradition consignée par Papias remonte à la génération des contemporains de saint Marc et représente ainsi la pure tradition apostolique.

2° *Les données de la critique interne confirment les témoignages traditionnels.* — 1. *L'auteur doit être un juif palestinien.* — *a*) Ses hébraïsmes, il est vrai, sont relativement peu nombreux et s'expliquent suffisamment par la connaissance qu'il a des Septante. N'empêche que son grec possède un caractère sémitique très prononcé (emploi du parallélisme, construction rudimentaire des phrases, etc.). A tel point que des juges très compétents estiment que l'auteur, juif d'origine, « reproduit d'assez près des conversations ou des récits en langue sémitique, et spécialement en langue araméenne. » (Lagrange.) L'évangéliste aime, d'ailleurs, à citer en araméen les paroles du Sauveur, III, 17; V, 41; VII, 11, 34; XIV, 36; XV, 34. — *b*) Il est bien au courant des usages, des mœurs et de la géographie de la Palestine, et plusieurs observations de détail dénotent sa connaissance précise des lieux, de Jérusalem en particulier, VII, 3-4; XI, 16, 27; XII, 41; XIII, 3; XIV, 12, 66. Tout révèle un juif de race qui a vécu dans le pays. — 2. *L'auteur doit être un disciple de saint Pierre et un disciple soucieux de reproduire la prédication de son maître.* — *a*) C'est dans le second évangile que la personnalité du chef des apôtres se détache avec le plus de relief. Tout d'abord, il est désigné parfois nommément, alors que les autres synoptiques se contentent de mentionner les apôtres en général, I, 36; XI, 21; XIII, 3; XVI, 7. Ensuite, dans les passages communs aux trois premiers évangiles, il y a souvent, dans le deuxième, une note plus précise sur le rôle de saint Pierre, XIV, 30, 66. Enfin, on peut même dire que le second évangéliste rapporte de préférence les événements auxquels fut mêlé le chef des apôtres, si bien que, dès le début de la prédication du Sauveur jusqu'au matin de Pâques, Pierre est presque toujours en scène, souvent même dans sa ville et jusque dans sa propre maison. — *b*) Son portrait n'est pas pour autant idéalisé. Aucun de ses défauts n'est passé sous silence et rien n'est omis des incidents qui semblent le moins à son honneur, VIII, 32-33; XIV, 29, 66 sq. Chose plus curieuse encore, c'est seulement dans les autres évangiles que se rencontrent les passages les plus honorables pour lui : la marche sur les eaux, Matth., XIV, 28-31, son privilège de la primauté, Matth., XVI, 16-19, sans oublier d'autres menus traits, Luc., V, 3-9; Joa., I 40-42; XXI, 2 sq. Pourquoi cette tendance à mettre en lumière ses défauts et à glisser, au contraire, sur les faits les plus à sa louange? La meilleure explication n'est autre que l'accord essentiel entre le second évangile et la prédication personnelle de saint Pierre. Le chef du collège apostolique, par humilité, devait ainsi raconter sa vie et notre évangéliste apparaît manifestement en la circonstance comme l'interprète fidèle de l'enseignement de son maître. — *c*) On a trouvé aussi de frappantes analogies entre le programme catéchétique de saint Pierre, Act., X, 34-43, et la méthode d'exposition employée dans le second évangile : même façon de commencer l'histoire du Sauveur au baptême, même insistance sur les miracles de Jésus, même souci de mettre en relief sa passion et sa résurrection glorieuse. On est allé jusqu'à reconnaître dans le style de l'évangéliste le tempérament de saint Pierre « frustre et exubérant, simple et passionné ». Quoi qu'il en soit, il semble bien qu'en plusieurs passages, I, 29; III, 13-17; IX, 14, suivant la remarque ingénieuse de certains critiques, l'auteur a simplement remplacé le *nous* de la prédication de saint Pierre par le *ils* du récit historique, à telles enseignes que, le changement inverse effectué, le style devient plus clair et la phrase plus coulante. Indice sérieux de l'exactitude de la transcription et de la conscience de son auteur. — 3. *L'auteur doit être saint Marc.* Juif palestinien, et même juif de Jérusalem, compagnon et disciple de saint Pierre, autant de titres propres à saint Marc et qui permettent de revendiquer en sa faveur la composition du second évangile. A dire le vrai, ces arguments intrinsèques ne sont pas absolument démonstratifs. Mais il ne faut pas demander à la critique interne plus qu'elle ne peut donner. En l'occurrence, les résultats qu'elle obtient concordent du moins parfaitement avec les données de la tradition. De surcroît, nous aurons l'occasion de montrer plus loin que notre évangéliste doit avoir écrit pour des

Romains, qu'il n'est pas sans avoir vécu dans le commerce de saint Paul et que sa « touche graphique » dénote la vision aiguë du témoin oculaire, voire du témoin qui tient du peuple. Or, ces nouveaux traits conviennent à merveille au personnage de saint Marc dont les relations à Rome avec saint Pierre et saint Paul furent si intimes. Les témoignages traditionnels en faveur de notre thèse seront donc par la suite encore plus amplement confirmés.

III. Intégrité. — L'authenticité du second évangile s'étend à toutes les parties de l'ouvrage, notamment à la finale deutérocanonique, xvi, 9-20. — 1° *Au point de vue dogmatique* : Il est de foi que ce passage est canonique, car le concile de Trente, sess. iv, *De canon. Scripturis*, et celui du Vatican, sess. iii, *De revelatione*, ont défini que les livres de la Bible sont inspirés *tout entiers et dans toutes leurs parties*. — 2° *Au point de vue critique* : Il est certain que les raisons invoquées contre l'authenticité de ce fragment ne sont pas démonstratives. — 1. *Les manuscrits et les versions*. La finale canonique du second évangile est omise dans deux excellents manuscrits du ive siècle, le *Vaticanus* et le *Sinaïticus*, dans quelques minuscules, dans la syriaque sinaïtique et dans plusieurs manuscrits arméniens. Elle se lit avec une addition importante (finale longue) dans le manuscrit *Freer* du vie siècle. Elle est remplacée, dans le *Codex Bobiensis*, par une finale courte qui se retrouve aussi, mais à côté de la finale canonique, dans quatre manuscrits onciaux, du viie siècle. Tels sont les cas exceptionnels. En revanche, la finale actuelle se rencontre dans la très grande majorité des manuscrits onciaux ou minuscules, dans tous les évangéliaires ou synaxaires grecs, dans tous les manuscrits de la Vulgate et dans presque toutes les versions. Elle a donc en sa faveur de très fortes autorités, sans compter que, de l'avis unanime des critiques, les finales longue et courte ne peuvent représenter une tradition authentique. — 2. *Les Pères de l'Église*. Les témoignages positifs de la tradition ecclésiastique sont encore plus favorables à la finale canonique, surtout à cause de leur ancienneté. Il suffit de citer Justin, Tatien, Irénée, Hippolyte. Le silence d'un grand nombre de Pères ne prouve rien, sinon que l'évangile de saint Marc a été beaucoup moins commenté que les autres. Les doutes d'Eusèbe ne vont pas jusqu'à lui faire rejeter la finale en question; il atteste seulement qu'elle manquait de son temps dans plusieurs exemplaires soignés. — 3. *Les données de la critique interne*. On fait valoir contre l'authenticité de ce fragment deux raisons principales. Il y aurait solution de continuité entre le verset 8 et le verset 9; là commencerait une sorte de compilation qui, dans l'ensemble, ne cadrerait pas avec le récit précédent. De plus, le style moins original et le vocabulaire en partie nouveau trahiraient un auteur différent. On peut répondre : l'évangile de saint Marc finit trop brusquement au verset 8 pour qu'il n'y ait pas eu une autre conclusion. Or, précisément, la finale contestée contient de nombreux traits dans la manière de l'évangéliste, en particulier son insistance sur les miracles, xvi, 16-18, 20, sur les expulsions de démons, xvi, 9, 17, sur l'incrédulité des apôtres, xvi, 11, 13, 14. Les différences de style et de vocabulaire ne sont pas non plus concluantes : elles ont été exagérées et tiennent en partie au sujet spécial traité par l'écrivain. — 4. *Conclusion*. La finale canonique de saint Marc semble donc bien authentique. Pour expliquer son omission dans quelques manuscrits, ainsi que le silence de plusieurs Pères, on peut supposer que l'auteur a terminé son travail après l'avoir interrompu et quand certains exemplaires incomplets étaient déjà en circulation. Il est encore permis de penser, soit à une suppression intentionnelle de la part d'un ancien copiste soucieux de résoudre une difficulté exégétique ou théologique, soit à la perte accidentelle d'un feuillet dans quelque vieux manuscrit.

IV. Date et lieu de composition, — 1° *Date*. Il y a quelque difficulté à concilier les témoignages traditionnels sur ce point. Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, ii, xv, 2, est très net : saint Marc a composé son livre du vivant de saint Pierre. Au contraire, suivant saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, i, 1, il semble que l'évangéliste a écrit seulement après la mort de Pierre et de Paul. Toutefois, il convient de ne pas prendre en toute rigueur ce dernier témoignage. L'évêque de Lyon entend montrer contre les valentiniens que le second évangile dérive directement de la prédication de saint Pierre; il ne paraît pas vouloir fixer la date précise de sa composition. Toujours est-il que la tradition alexandrine trouve un très ferme appui dans la critique du troisième évangile. Si saint Luc a écrit vers 60-62, voir Luc, et après saint Marc, voir Synoptiques, le second évangile doit remonter avant l'an 60. Il n'est pas possible de préciser davantage. — 2° *Lieu*. A ce sujet, l'ancienne tradition est unanime : c'est à Rome que Marc aurait composé et publié son œuvre. Il y a certainement séjourné : la chose est donc possible. Ses destinataires, comme nous allons voir, sont des Romains : dès lors, la chose est, de plus, très vraisemblable.

V. But et destinataires. — D'après les témoignages traditionnels (Clément d'Alexandrie, Jérôme), saint Marc a écrit son évangile à la demande de la communauté romaine pour conserver le souvenir de la prédication de saint Pierre. Sur tous ces points la critique interne confirme l'autorité de la tradition. — 1° *Saint Marc s'adresse aux chrétiens de Rome*. Il semble bien tout d'abord viser des gentils : il passe à peu près sous silence l'Ancien Testament, il donne sur la langue et les coutumes de la Palestine des explications inutiles à des lecteurs de race juive, iii, 17; v, 41; vii, 3-4; xv, 6, 42. D'autre part, suivant de sérieux indices, il doit avoir en vue des Latins et même des Romains : il emploie fréquemment, et d'une manière toute naturelle, des expressions latines grécisées, vi, 37; xv, 15, 39, 44; il évalue les pièces grecques en monnaie romaine, xii, 42; il suppose que ses lecteurs connaissent un personnage nommé Rufus, xv, 21, probablement un chrétien de Rome, Rom., xvi, 13. — 2° *Le but de saint Marc est avant tout catéchétique et historique*. Il montre en Jésus le Messie et le Fils de Dieu. Dès la première ligne de l'évangile, la filiation divine du Sauveur se détache en haut relief, i, 1. Dans la suite, tous les témoignages en faveur de sa messianité et de sa divinité sont relevés avec le plus grand soin : la voix du Père céleste au baptême, i, 11, et à la transfiguration, ix, 6; le pouvoir souverain de Jésus sur les éléments, iv, 39, sur les corps, iii, 5, sur les âmes, ii, 5, sur les démons, v, 8; ses prédictions relatives à lui-même, viii, 31, et aux autres, x, 39; xiv, 27; la célèbre « confession » de saint Pierre, viii, 29; la profession de foi du centurion, xv, 39; l'affirmation solennelle du Christ devant le sanhédrin, xiv, 62 Nonobstant, l'auteur ne démontre pas une thèse. Sans cela, il eût résolument écarté tous les faits inutiles à son but. Or, s'il représente Jésus comme investi d'une autorité divine, il n'hésite pas, en de nombreux passages, à marquer très expressément sa nature humaine : ses actes physiques, iv, 38; ses sentiments, iii, 5; vi, 34; x. 14; sa volonté, xiv, 36; sa connaissance, v, 30; ix 33 sq. S'il fait de l'apologétique, elle n'est donc point intentionnelle, encore moins tendancieuse. Son dessein immédiat n'est pas de prouver sa foi en Jésus, Fils de Dieu. Mais, de celui qu'il reconnaît comme Messie et Fils de Dieu, il veut simplement raconter l'histoire, telle qu'elle était prêchée par saint

Pierre, l'un des principaux témoins de la vie publique du Sauveur. Conclusion qui apparaîtra encore avec plus de netteté après un examen, même rapide, de la valeur historique du second évangile.

VI. Valeur historique. — L'évangile de saint Marc est une peinture fidèle de la réalité historique et mérite pleine créance. La question générale de la véracité des trois premiers évangélistes sera traitée à Synoptiques. Qu'il nous suffise de noter ici quelques traits particuliers au témoignage de saint Marc.

1° *En principe, l'auteur du second évangile ne pouvait manquer de fournir des renseignements exacts.* — 1. Saint Marc, nous l'avons vu, n'est pas un témoin oculaire des faits qu'il rapporte, à l'exception peut-être des événements de la passion, XIV, 51-52. En revanche, il a vécu assez longtemps avec des apôtres ou d'autres témoins de l'histoire de Jésus. Il est entré, sur la fin de sa vie, en relations étroites avec saint Paul, spécialement bien informé au sujet du Sauveur, soit par des révélations particulières, soit par ses entretiens avec les chefs de l'Église. Il est surtout resté en commerce intime avec saint Pierre dont il a entendu la prédication et dont il ne fait que reproduire la catéchèse romaine. Dès lors, *a priori*, on ne peut contester l'autorité de ses informations. — 2. Saint Marc ne peut pas davantage avoir dénaturé les éléments de l'histoire, après les avoir ainsi puisés aux meilleures sources. Il a, en effet, conservé dans son récit tel ou tel trait que les rationalistes allèguent précisément contre le caractère divin de Jésus, III, 21; VI, 3, 5 sq.; VIII, 12; X, 18; XIII, 32. A la vérité, aucun de ces détails n'est concluant et les lecteurs de l'évangile n'ont pas eu de peine à les concilier avec leur foi. Encore est-il qu'un écrivain d'une probité intellectuelle moins éprouvée n'eût pas maintenu de tels passages d'une interprétation assez délicate. Il est donc permis de les regarder, avec le P. Lagrange, « comme les points cardinaux de la crédibilité doctrinale de Marc ». Et ainsi, avant même tout examen de la cause, son témoignage paraît mériter une entière confiance.

2° *En fait, l'auteur du second évangile se montre exactement renseigné.* — 1. *Chez lui, aucun parti pris, aucune vue systématique.* On l'a bien accusé de paulinisme. Il ne s'agit que de s'entendre. S'il est vrai que saint Marc et saint Paul ont en commun certaines idées dogmatiques, comme la divinité de Jésus, sa mort rédemptrice, le caractère universel de sa religion, ce n'est pas là pour autant du paulinisme, puisque le point de départ de cet enseignement est dans la doctrine même du Sauveur. Si, de plus, saint Marc insiste sur l'inintelligence des apôtres, IV, 13; VI, 52; VII, 18; VIII, 14, 21, et sur les précautions sévères prises par le Christ pour une manifestation lente et progressive de sa personnalité, I, 34, 43; V, 43; VII, 36; VIII, 26, 30; IX, 8, c'est à la façon de l'historien respectueux des droits de la vérité, ce n'est pas du tout à la manière du partisan soucieux de rabaisser les Douze au profit de Paul et d'argumenter, en vue des lecteurs païens, sur l'endurcissement du peuple juif. La preuve en est non seulement dans le ton du récit et la vraisemblance des faits, mais encore dans la présence de traits semblables, quoique originaux, chez les autres synoptiques, Matth., IX, 27-31; Luc., IX, 55. D'ailleurs, on peut faire la contre-épreuve. Aucune des théories spécifiquement pauliniennes : la justification par la foi, l'admission des gentils dans l'Église sans les observances légales, etc., ne se retrouve explicitement dans saint Marc. Quant à la dépendance littéraire de l'évangéliste, elle se réduit à très peu de chose, à quelques expressions communes qui s'expliquent suffisamment par les relations du disciple avec le maître. — 2. *Chez lui, aucune erreur, aucune invraisemblance.* L'exégèse rationaliste est plutôt sobre sur le chapitre des erreurs de saint Marc. Elle préfère s'attarder sur l'imprécision, ou parfois l'absence, des données chronologiques et géographiques. Argument qu'il convient de manier avec précaution, car il est à deux tranchants. On peut tout aussi bien, et même beaucoup mieux, interpréter ces quelques ombres à droiture chez l'écrivain. Dans tous les cas, s'il lui arrive de ne pas s'astreindre, dans le groupement des paroles ou des récits, à un ordre chronologique très strict, ce fait, déjà noté par Papias, n'est pas une raison de révoquer en doute la valeur historique de l'évangile. On y est même d'autant moins autorisé que toute cette histoire du Sauveur, au rebours des écrits apocryphes, est en parfait accord avec les diverses coutumes du pays, II, 4; XI, 16; XII, 41, et dénote, en particulier dans le procès de Jésus, une connaissance très exacte de la vie palestinienne sous l'administration romaine, XIV, 66; XV, 8, 15, 16. Au surplus, toute l'ordonnance de l'ouvrage est frappante de naturel. Il y a dans les rapports du Christ avec ses apôtres et avec ses ennemis une sorte de « marche ascendante » dans l'amour et dans la haine, qui est absolûment dans la logique des choses. L'attitude de la populace, pour changeante qu'elle soit, reste néanmoins conforme à ce que nous savons de la psychologie des foules. Et ainsi, c'est dans le cadre le plus vraisemblable que l'évangéliste semble marquer les étapes du développement progressif de la manifestation du Sauveur. — 3. *Chez lui, rien de conventionnel ni d'apprêté, mais un tableau naïf de la réalité vécue.* Tout le monde convient que, des trois synoptiques, saint Marc est, à l'ordinaire, le plus riche en détails, le plus fécond en traits pittoresques et vivants. Il n'y a, pour s'en convaincre, qu'à relire, dans les récits parallèles, la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 22-43; Matth., IX, 18-26; ; Luc., VIII, 41-56, ou la guérison du paralytique, Marc., II, 1-12; Matth., IX, 1-8; Luc., V, 17-26. Partout de menus faits, de petits incidents, une parole, un geste, un rien, animent la narration, donnent à la scène un jour favorable et nous aident à pénétrer les sentiments des personnages, I, 19, 20, 29, 33, 41; III, 5, 9, 20, 32, 34; IV, 1, 38; V, 3, 20, 25, 28, 31, 33, 34, 39, 40, 48, etc. On croirait assister à l'action, tant il y a de fraîcheur, d'à-propos et de charme dans cette manière de conter. Chose d'autant plus remarquable que saint Marc n'a pas dessein de faire œuvre littéraire. Témoin les descriptions coulées en des moules uniformes, VI, 32-44 et VIII, 1-10; les explications données, comme dans la conversation des gens du peuple, sous forme de reprises ou de redites, V, 32; X, 22; XVI, 4; un certain manque d'imagination, un vocabulaire et une syntaxe très peu variés. Il y a donc un contraste frappant entre la couleur et la vie du récit d'une part, la simplicité et la sobriété de l'art littéraire de l'autre, contraste que le P. Huby a mis très heureusement en valeur :

> Comment se fait-il que l'évangéliste, malgré cette indigence de procédés artistiques, ait réussi à nous donner l'impression si vive de la réalité? On ne peut faire appel au génie de l'invention créatrice. Marc n'était pas un génie et, l'eût-il été, il aurait été impuissant à imaginer le Christ que son évangile nous présente, un Christ à la fois si prodigieusement riche et si merveilleusement un, conciliant en lui dans une harmonie inexprimable l'humilité et la grandeur, la faiblesse et la puissance, l'humanité idéale et la réelle divinité. Il n'y a qu'une explication valable de cette réussite : c'est celle que nous fournit la tradition. Marc, qui n'a pas été disciple immédiat du Seigneur, nous a transmis les souvenirs d'un témoin oculaire, la catéchèse de Pierre, telle qu'il l'a recueillie des lèvres de l'apôtre, dans sa spontanéité et son jaillissement originels, avant que le temps ne l'ait décolorée et refroidie. Comme il arrive fréquemment aux pêcheurs, habitués à épier les moindres signes de la présence du poisson..., Pierre était un visuel.

De son métier, il avait gardé une particulière aptitude à observer et à retenir les contours précis d'un tableau, les détails plastiques d'une scène. En racontant l'histoire du Christ, il la revivait. Il entendait parler le Seigneur, il le voyait se mouvoir et agir. Spontanément, parce qu'ils étaient restés accrochés à sa mémoire, il retrouvait ces traits pittoresques, ces menues particularités qui, sans être nécessaires à l'intelligibilité du récit ou à la leçon morale, faisaient des personnages de l'évangile des êtres de chair et de sang.

En somme, ces brèves considérations sur la valeur historique du second évangile rejoignent et confirment la démonstration de son authenticité. Saint Marc nous apparaît comme un témoin irréprochable et digne de foi, précisément parce qu'il est le disciple et l'interprète fidèle du prince des apôtres.

III. Conclusions. — 1° *L'exégète catholique*, dans ses études et dans son enseignement, devra se conformer aux décisions de la Commission biblique (26 juin 1912) relatives à l'authenticité (art. 1), à l'intégrité (art. 2), à la date (art. 5 et 6), à la valeur historique (art. 8 et 9) du second évangile. Pour la traduction, voir Luc.

2° *L'apologiste et l'historien des origines chrétiennes* auront soin de déterminer les véritables motifs de ce que l'on a appelé « le secret messianique » dans saint Marc, c'est-à-dire l'attitude plus ou moins effacée prise par le Sauveur dans la révélation de sa personne. Bien loin d'y voir une thèse paulinienne, défendue par un disciple, ils en démontreront le caractère strictement historique.

3° *Le théologien* ne manquera pas d'interpréter, suivant les données de la tradition et en harmonie avec la doctrine révélée sur l'incarnation, les rares textes du second évangile qui pourraient présenter quelque difficulté : l'ignorance du jour du jugement, xiii, 32, la bonté attribuée exclusivement à Dieu, x, 18, l'opinion des parents de Jésus, iii, 21.

4° *Enfin les prêtres et les fidèles*, pour mieux comprendre l'évangile de saint Marc, aimeront à le relire, en se figurant assister aux prédications de saint Pierre. Ils y trouveront ainsi un intérêt nouveau. Toutes ces scènes vécues que le Prince des apôtres évoquait autrefois dans sa catéchèse populaire prendront alors pour eux un aspect plus saisissant et un sens plus profond.

Parmi les nombreux articles de revues et de dictionnaires, il convient de signaler : *Marc* (*saint*) et *Marc* (*Évangile de saint*) par Mangenot, dans le *Dict. de la Bible*; *Évangiles canoniques*, nos 41, 71-96, 187-225, par Lepin, dans le *Dict. apolog. de la foi cath.* Parmi les travaux ou commentaires récents d'auteurs catholiques, on pourra consulter : Fillion, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1883 ; Knabenbauer, *Commentarius in evangelium secundum Marcum*, 2e édit., Paris, 1907; Rose, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1904; Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911 (dont il existe une petite édition, Paris, 1922); Huby, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1924.

Léon Vaganay.

MARCEL de Paris (*Marcellus*). — Né à Paris, vers le milieu du ive siècle, Marcel fut ordonné lecteur, puis prêtre par l'évêque Prudence, auquel il succéda dans la suite. Son zèle, sa vigilance, sa charité lui concilièrent l'affection de tous ses diocésains; ses miracles le firent vénérer comme un saint. Il mourut le 1er novembre 436. Au temps de Charlemagne, on construisit sur le lieu de sa sépulture une belle église qui fut la collégiale de Saint-Clément. Cette église prit ensuite le nom de Saint-Marcel (ou Marceau), comme aussi tout le faubourg. Le fameux Pierre Lombard, évêque de Paris, désigné sous le nom de Maître des Sentences, voulut y être inhumé. Quant aux reliques de saint Marcel, elles furent, dit l'abbé Lebeuf, *Histoire de Paris*, I, p. 13, transférées à Notre-Dame avant le xie siècle. Actuellement une église de Paris est dédiée à ce saint.

J. Baudot.

MARCELLE (*Marcella*). — D'une illustre famille de Rome au ive siècle, Marcelle perdit son époux après sept mois de mariage, et, refusant tout autre parti, consacra à Dieu son veuvage. Par ses jeûnes, ses prières, son application à la lecture des saints Livres, la visite au tombeau de saints martyrs, elle édifia la ville de Rome. Elle eut beaucoup à souffrir lorsque Alaric, roi des Goths, se fut emparé de la cité; elle survécut néanmoins aux mauvais traitements qu'elle avait endurés et s'endormit dans le Seigneur vers 410. Saint Jérôme, aux lumières duquel elle avait eu souvent recours pour l'intelligence de la sainte Écriture, a fait de Marcelle le plus bel éloge.

J. Baudot.

MARCELLIN et PIERRE. — Marcellin, prêtre de Rome, fut emprisonné pour la foi sous Dioclétien, avec l'exorciste Pierre. Le juge Sérène, informé des conversions que tous deux opéraient dans la prison, les fit décapiter à trois milles de Rome en un lieu désigné sous le nom de Forêt noire et qui, pour honorer leur mémoire, fut appelé ensuite la Forêt blanche. Leurs corps furent ensevelis aux catacombes. Une des plus anciennes églises stationales leur fut dédiée et leurs noms furent inscrits au canon de la messe. Leur mémoire est marquée aussi au martyrologe romain, le 2 juin.

J. Baudot.

MARCELLINE (*Marcellina*). — Fille du préfet des Gaules et sœur de saint Ambroise, Marcelline, après la mort de son père, était rentrée à Rome et s'était occupée d'instruire ses deux frères Ambroise et Satire, plus jeunes qu'elle. Dans la suite, elle se consacra à Dieu et reçut du pape Libère le voile des vierges (353). Elle vécut dans la prière et la pratique d'une perpétuelle abstinence. A la fin de sa vie, elle dut modérer ses austérités sur l'avis de son frère Ambroise. On ignore l'année où elle mourut (peut-être vers 398), à Rome ou à Milan. C'est dans cette dernière ville que se trouve son tombeau et qu'on en fait mémoire le 17 juillet d'après le martyrologe romain.

J. Baudot.

MARCIEN (*Marcianus*). — D'une famille romaine, Marcien naquit à Constantinople. Il était apparenté à l'empereur Théodose et, dès sa jeunesse, il se fit remarquer par sa compassion pour les malheureux et son attrait pour la vie de pénitence. Devenu prêtre de l'église de Constantinople, il fut accusé de rigorisme, garda son calme et n'opposa que le silence à de telles imputations. Chargé de la construction et de l'ornementation des édifices sacrés, il transforma en une grande basilique la chapelle dite de l'*Anastasis* ou de la Résurrection. Sa mort arriva vers 489.

J. Baudot.

MARCION, dont le père était évêque, et qui d'abord s'enrichit dans la navigation, naquit à Sinope dans le Pont, mais il passa la plus grande partie de sa vie à Rome, où il s'était fait recevoir dans l'Église vers l'an 135-140 et où il mourut vers l'an 170. La secte importante, l'Église qu'il fonda, est à rattacher aux écoles gnostiques, bien qu'il se soit signalé « par son horreur pour la spéculation philosophique, une certaine modération, un sentiment ecclésiastique, qui lui font une place à part et plus honorable ». M.-J. Lagrange, *Revue biblique*, 1921, t. xxx, p. 603.

« La doctrine fondamentale de Marcion, écrit J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 76, était l'opposition de la Loi, œuvre du Dieu juste, et de l'Évangile, œuvre du Dieu bon. Pour appuyer cette doctrine, il publia des *Antithèses*, collection de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui paraissent

se contredire, et donna à ses disciples un Nouveau Testament de son cru. Ce recueil comprenait l'unique évangile de saint Luc écourté et altéré, et dix épîtres seulement de saint Paul. Tertullien lui attribue également une lettre dans laquelle il faisait l'apologie de sa désertion. » Ajoutons qu'à son « paulinisme extravagant » (L.Duchesne), à son dualisme du Dieu d'Israël et du Dieu de l'Évangile, Marcion joignait une morale rigoriste.

Adolf von Harnack, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, 2e édit. 1924, témoigne d'une grande sympathie pour Marcion, en qui il voit comme le précurseur du protestantisme et une sorte de Luther.

J. Bricout.

MARCOU (*Marculfus*). — Marcou (Marcoul ou Marculphe) naquit à Bayeux vers la fin du Ve siècle, fonda au diocèse de Coutances l'abbaye de Nanteuil qu'il gouverna le premier en qualité d'abbé. Il permit à quelques-uns de ses disciples d'aller vivre en ermites dans l'île de Jersey : lui-même passait chaque année le carême dans la solitude la plus complète. Il mourut le 1er mai 558. Trois siècles et demi plus tard, ses reliques étaient tranférées à Corbény, diocèse de Laon (actuellement de Soissons), où fut fondé un important prieuré. C'est là que se rendaient les rois de France, après leur sacre : ils y faisaient une neuvaine d'action de grâces pour le don de guérir les *Scrofuleux*, qu'ils avaient exercé le jour de leur sacre, en les touchant et prononçant ces mots : *Le roi te touche, Dieu te guérisse*. Pieuse coutume que Charles X observa une dernière fois en 1825. De là vient la désignation de *Morbus regius*, maladie guérie par le roi, donnée aux écrouelles, scrofules, humeurs froides, contre lesquelles on invoquait aussi saint Marcou. Le privilège remontait à Robert le Pieux d'après l'abbé Corblet, à Charles le Simple selon d'autres, accordé par le saint en reconnaissance des bienfaits royaux en faveur de Corbény.

J. Baudot.

MARET Henri-Louis-Charles (1805-1884), né à Meyrueis (Lozère), mort à Paris, fut un sectateur passionné de l'*Avenir* et, plus tard, en 1848, contribua, avec Lacordaire, Ozanam et quelques autres catholiques, à la fondation de l'*Ère nouvelle*. En 1839, il avait publié *Essai sur le panthéisme;* en 1844, *Théodicée chrétienne*. Nommé doyen de la Faculté de théologie de la Sorbonne et évêque *in partibus* de Sura. C'est en septembre 1869 que Mgr Maret publia son fameux ouvrage : *Du concile général et de la paix religieuse*, 2 vol. in-8°. Il y combattait l'infaillibilité *personnelle* et *séparée*. « Le pape, écrivait-il, t. I, p. XVIII, XXVI, est, de droit divin, le chef suprême de l'Église; les évêques, de droit divin, participent, sous son autorité, au gouvernement de la société religieuse. La souveraineté spirituelle est donc composée de deux éléments essentiels : l'un principal, la papauté, l'autre subordonné, l'épiscopat. L'infaillibilité, qui forme le plus haut attribut de la souveraineté spirituelle, est nécessairement aussi composée des éléments essentiels de la souveraineté... Cette doctrine me paraît facilement conciliable avec les doctrines les plus modérées de l'école qui porte le nom d'ultramontaine. L'infaillibilité n'y est pas niée, mais ramenée à sa vraie nature. » Le livre fut vivement critiqué, non seulement par Louis Veuillot, mais par plusieurs évêques, Pie, Plantier, Donnet, Manning, etc. Bientôt, le concile du Vatican condamnait la théorie gallicane et Mgr Maret ne tardait pas à se soumettre. En février 1884, l'évêque de Sura publiait un autre ouvrage, qu'il avait écrit avec les vifs encouragements de Léon XIII : *La vérité catholique et la paix religieuse*. Après y avoir étudié les plus hautes doctrines dogmatiques, il abordait les questions d'actualité et se prononçait nettement pour le maintien du concordat comme pour la lutte sur le terrain constitutionnel.

G. Bazin, *Vie de Mgr Maret*, 2 vol., Paris, 1891.

J. Bricout.

1. MARGUERITE de Cortone. — Marguerite vint au monde en 1247 à Laviano (ou Alviano) en Toscane, non loin de la ville de Cortone qui devait être témoin de sa pénitence. A dix-huit ans, elle se laissa séduire par un gentilhomme de Montepulciano, et en eut un fils qui devait plus tard entrer dans l'ordre des Frères mineurs. Cette vie désordonnée se prolongea pendant neuf ans, non toutefois sans lui inspirer quelques dégoûts et quelques remords. Se sentant misérable, Marguerite avait, d'ailleurs, pour les pauvres et les affligés une compassion singulière. Un jour que son séducteur était sorti pour visiter ses terres, il fut tué en chemin. Elle ne songe plus, dès lors, qu'aux terribles jugements de Dieu. Bientôt, elle part pour Cortone, et va demander aux religieux de Saint-François ce qu'elle doit faire pour l'expiation de ses péchés. Après une confession générale et trois années d'épreuves, elle obtint d'être admise dans le tiers ordre, se fixa dans un pauvre réduit près de l'église des religieux, passant les nuits presque sans sommeil dans la prière et la contemplation, meurtrissant son corps par de sanglantes disciplines, luttant contre le démon qui veut ébranler sa constance, et s'exerçant à l'humilité.

Dieu cependant récompensa cette humble créature par d'insignes faveurs, au nombre desquelles il faut compter des révélations admirables, des visions extraordinaires. L'exemple de sa vie convertit un bon nombre de personnes, les âmes du purgatoire furent délivrées de leurs peines par ses pieux suffrages. Si les exemples de cette sainte pénitente, que l'on a surnommée la Madeleine de l'ordre séraphique, ne sont pas tous imitables, il n'en reste pas moins qu'elle a été un des plus rares prodiges de la grâce de Jésus-Christ. Après avoir vécu vingt-trois ans dans la pratique des austérités, elle apprit par révélation que sa dernière heure était proche, et qu'elle serait assistée dans son agonie par toutes les âmes qu'elle avait tirées des flammes du purgatoire. Elle expira avec un doux sourire sur les lèvres le 22 février 1297. Benoît XIII l'a canonisée en 1728; le corps demeuré sans corruption est exposé chaque année à la vénération des fidèles dans l'église érigée à Cortone sous le vocable de Sainte-Marguerite.

Léopold de Chérancé, *Sainte Marguerite de Cortone*, 4e édit., Paris, 1910.

J. Baudot.

2. MARGUERITE d'Écosse naquit vers 1045. Elle était fille d'Édouard d'Outremer (ou l'exilé) et d'Agathe, parente de Gisèle, reine de Hongrie. Au moment où le danois Canut occupait le trône d'Angleterre, Édouard s'était réfugié en Hongrie, où le roi saint Étienne lui avait donné asile. Lorsque Édouard le Confesseur parvint au trône, il invita Édouard d'Outremer (son neveu) à venir prendre rang parmi les héritiers de la couronne. Celui-ci rentra donc à Londres avec Agathe, son épouse, et ses trois enfants, Edgar, Marguerite et Christine; mais il mourut avant Édouard le Confesseur, et quand survinrent les événements de la conquête normande, Agathe jugea prudent d'aller chercher un sûr asile sur le continent. Le navire qui les portait, elle et ses enfants, fut jeté par la tempête sur les côtes d'Écosse. Malcolm III, qui régnait sur ce pays, les recueillit, les prit sous sa protection et épousa Marguerite. Devenue reine, celle-ci pratiqua les vertus chrétiennes qui lui gagnèrent l'amour et l'admiration de son peuple; elle eut une heureuse influence sur son mari, au point d'en faire

l'émule de ses vertus et de ses bonnes œuvres, et l'excita à opérer de précieuses réformes pour la célébration des fêtes de l'Église, la pratique du jeûne, l'observance des lois canoniques concernant le mariage. Elle observait deux carêmes par an, pratiquait l'abstinence presque toute l'année et avait pour la Bible un religieux respect. Son évangéliaire manuscrit était richement orné : l'un de ses serviteurs l'ayant laissé tomber dans l'eau, le livre en fut tiré miraculeusement préservé de toute tache : ce précieux volume existe encore et est conservé à la Bodléienne d'Oxford. Ayant obtenu une relique de la vraie croix, elle fit bâtir l'église de la Sainte-Trinité à Dunfermline pour y déposer ce précieux trésor. Marguerite mourut le 16 novembre 1093, et elle fut canonisée en 1251 par Innocent IV. A cette occasion, il y eut une translation de son corps le 19 juin 1259 et sa fête fut fixée au 10 juin. A l'époque de la profanation des églises au XVI^e siècle, les restes de Marguerite et de Malcolm furent sauvés par les catholiques, et le roi Philippe II d'Espagne les fit placer dans la chapelle de son palais à l'Escurial. Sous Pie IX, l'évêque catholique d'Edinburg demanda qu'ils fussent rendus à l'Écosse, mais on ne put les retrouver.

Les trois fils qui lui survécurent furent successivement rois d'Écosse. David le plus jeune est honoré comme un saint. De ses deux filles, l'une, la bonne reine Maude, épousa Henri I^er d'Angleterre, l'autre épousa Eustache, comte de Boulogne.

J. Baudot.

3. MARGUERITE de Lorraine naquit en 1463 au château de Vaudémont, en Lorraine : elle était la fille de Ferri de Vaudémont et d'Yolande d'Anjou. Orpheline, elle fut élevée à Aix-en-Provence par les soins de son grand-père, le roi René d'Anjou. Celui-ci étant mort en 1480, Marguerite revint en Lorraine près de son frère, qui la donna en mariage au duc d'Alençon en 1488. Quatre ans plus tard, elle devenait veuve et dut s'occuper de l'administration de son duché, puis de l'éducation de ses enfants. Après s'être acquittée de ce double devoir, elle se retira à Mortagne, près de religieuses qui suivaient la règle de sainte Élisabeth. Avec quelques-unes d'entre elles, elle fonda le couvent d'Argentan et obtint du pape qu'on y suivrait la règle de sainte Claire, modifiée par les franciscaines de l'Observance. Elle y fit profession le 11 octobre 1520 et mourut l'année suivante. La cause de sa béatification, commencée sous Urbain VIII, abandonnée au milieu d'agitations politiques, a été reprise en ces dernières années.

Laurent, *Histoire de Marguerite de Lorraine*, duchesse d'Alençon, fondatrice et religieuse du monastère de Sainte-Claire d'Argentan, Paris, 1854.

J. Baudot.

4. MARGUERITE de Louvain, née à Louvain, fut mise au service d'un de ses pieux parents qui logeait par charité les pauvres pèlerins. Heureuse de servir Notre-Seigneur en leur personne, elle s'adonnait à la piété et songeait même à entrer en religion quand, un soir, des malfaiteurs se présentèrent déguisés en pèlerins, assassinèrent les maîtres de la maison et voulurent faire violence à Marguerite. Celle-ci préféra la mort plutôt que d'y consentir : ils la poignardèrent et jetèrent son corps dans la Dyle (2 septembre 1225). Une lumière éclatante attira l'attention des habitants qui recueillirent le corps et l'exposèrent dans une chapelle à la vénération des fidèles. En 1905, Pie X a confirmé le culte rendu à cette martyre de la chasteté.

J. Baudot.

5. MARGUERITE de Savoie, née à Pignerol en 1382, était l'unique fille de Louis de Savoie, prince d'Achaïe. On la donna en mariage à Théodore, marquis de Montferrat, un descendant des empereurs grecs, de la famille des Paléologue. Sa tendre piété s'accrut quand elle eut entendu à Montferrat les prédications de saint Vincent Ferrier. Aussi, devenue veuve en 1418, elle n'eut plus qu'une pensée, celle d'entrer dans le tiers ordre de Saint-Dominique. Le duc de Milan voulut la faire dispenser de ses vœux pour l'épouser et fit intervenir le pape : Marguerite opposa un refus formel, puis fonda à Albe un monastère où elle redoubla ses austérités et fit de rapides progrès dans les voies de la perfection jusqu'à sa mort (23 novembre 1464). Clément IX a confirmé son culte en 1669.

J. Baudot.

6. MARGUERITE DE VALOIS ou D'ANGOULÊME naquit à Angoulême en 1492. Elle épousa le duc d'Alençon en 1509. Veuve en 1525, elle se remaria en 1527 au roi de Navarre, Henri d'Albret. Elle mourut en 1549.

Son influence à la cour de France devint prépondérante, quand son frère bien-aimé François I^er ceignit la couronne royale (1515). Cette influence ne fut pas heureuse. Marguerite de Valois, que l'on appelait la « Marguerite des Marguerites », pour son bel esprit, son érudition, son élégance et sa bonté, détestait les « scolastiques » et protégeait tous ceux qui devaient troubler si profondément la paix religieuse et civile, les protestants, les libertins, les novateurs, tels que Marot, Des Périers, Farel, Le Fèvre d'Étaples, Calvin, Berquin, Jean Michel, etc. Adhéra-t-elle à l'hérésie protestante? Cela n'est pas très sûr; en tout cas, son orthodoxie est moins certaine encore. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire le recueil de ses *Lettres*, publié en 1841-1842; *Les Marguerites de la Marguerite des princesses*, publié en 1547, poèmes un peu obscurs, mais où l'on discerne plus d'un trait doctrinal et moral de puritanisme avant la lettre; enfin, et surtout, son *Heptaméron*, publié en 1558 et 1559. L'*Heptaméron* est un recueil de contes à la manière de Boccace. Il est divisé en sept journées comprenant chacune dix contes, plus deux autres contes. La plupart d'entre eux roulent sur des aventures galantes, et les héros en sont des prêtres, des moines ou des gentilshommes. « Cette mixture de dévotion, de gaillardise et de morale nous surprend », dit M. Lanson, qui pourtant admire « l'impudeur hardie de l'*Heptaméron* » et la défend contre le reproche mérité d'immoralité. Le style est coulant, facile mais lâche, et émaillé de grossièretés. C'est là un de ces livres trop vantés que le souci d'une information exacte oblige de lire, mais qu'on a hâte de fermer et qu'on ne rouvre jamais.

Léon Jules.

7. MARGUERITE-MARIE. — Sainte Marguerite-Marie est née, le 22 juillet 1647, à Lautecour, hameau de la commune de Vérosvres, dans le Charolais, au diocèse d'Autun. Ses parents, Claude Alacoque et Philiberte Lamyn, sans être nobles ni précisément riches, étaient dans l'aisance et avaient même des armoiries; leur maison subsiste encore en partie; la chambre où est née l'enfant, la cinquième sur sept qui composèrent la famille, est convertie en chapelle. Toute l'histoire de la sainte tient dans la mission qu'elle reçut de développer le culte du Sacré-Cœur.

I. Préparation a la mission. — Elle raconte elle-même que, dès l'âge le plus tendre, la moindre souillure lui était un tourment insupportable; sans comprendre encore ce que signifiait le mot vœu, non plus que celui de chasteté, elle fait le vœu de chasteté qu'elle renouvelle consciemment plus tard; souvent, dans un bois de chênes proche de la maison, elle passe seule des heures en tête à tête avec Dieu qui l'instruit

« du point principal de la vie intérieure en lui donnant l'esprit d'oraison ». Son plus grand péché est de s'être, à cinq ans, déguisée par vaine complaisance avec d'autres filles. Chez sa marraine, Mme de Fautrières, à Corcheval, elle s'éloigne instinctivement d'une des femmes de chambre pourtant très aimable pour elle, parce qu'elle sait d'inspiration sa mauvaise conduite. Après la mort de son père, confiée aux Urbanistes de Charolles (rameau des Clarisses mitigé par Urbain IV), on la voit tour à tour impétueuse quand elle obéit à sa nature ardente, mais très réservée quand s'exerce l'action de Dieu. Paralysée quatre ans par une sorte de rhumatisme, elle promet à Marie, si elle guérit, d'être « une de ses filles ». Les Visitandines s'appelaient alors *Filles de Sainte-Marie.* Sa mère veuve, persécutée par la famille de son mari, ayant perdu (1663 et 1665) ses deux fils aînés, la presse de se marier pour la faire échapper elle-même à la contrainte qui pèse sur elle. Alors, dit la sainte, « je commençai à voir le monde et à me parer pour lui plaire ». Mais Jésus lui répond : « Ne te suffis-je pas, que crains-tu? » Pour expier, dit-elle dans le *Mémoire* qu'elle écrivit en 1685 sur la demande du P. Rolin et d'où sera tiré le récit des apparitions, « je liais ce misérable corps criminel de cordes avec des nœuds..., elles étaient tout enfoncées dans la chair..., je couchais sur un ais, sur des bâtons avec des nœuds pointus. » Notre-Seigneur n'est-il pas « le plus beau, le plus riche, le plus puissant, le plus accompli des amants »? Elle cause de sa vocation avec sa cousine religieuse ursuline : « Je ne te veux pas là, dit Jésus, mais à *Sainte-Marie.* Il lui semble qu'un portrait de saint François de Sales l'appelle *ma fille;* quand on nomme Paray devant elle, son cœur se dilate. Elle part le 20 juin 1671 « dans les transports d'une captive qui sort de son esclavage pour entrer dans la maison de son époux ». (Languet, p. 34.) Elle a pour supérieure Mère Hersant, pour maîtresse des novices Mère Thouvent qui lui dit : « Allez-vous mettre devant Dieu comme une toile d'attente devant son peintre. » Elle prend l'habit le 25 août 1671. Mais son air absorbé, son visage enflammé qui trahissait visiblement le feu intérieur qui brûlait dans son âme n'étaient guère conformes aux habitudes de la Visitation, où l'on fait profession, selon le P. de Ravignan, de « n'être extraordinaire qu'à force d'être ordinaire » : elle ne fut pas admise à la profession le 25 août 1672.

II. La mission. — « Vous serez la cause que l'on me renverra », dit-elle à Notre-Seigneur, qui lui répond : « Dis à ta supérieure que je réponds pour toi... Je te rendrai plus utile à la religion..., mais d'une manière qui n'est encore connue que de moi... Je saurai bien trouver le moyen de faire réussir mes desseins. » Puis, un peu plus tard : « Je cherche une victime pour mon cœur, laquelle se veuille sacrifier comme une hostie d'immolation à l'accomplissement de ses desseins. » Ce sont là, pour ainsi dire, les *préludes.* La Mère de Saumaise remplace Mère Hersant, la novice fait profession le 6 novembre 1672.

Le grand moment approche : « Voici, lui dit Jésus, la place de mon Côté pour y faire ta demeure actuelle et perpétuelle..., il faut vivre comme ne vivant plus, afin que je vive parfaitement en toi. » Elle trace ces lignes avec son sang : « Moi, chétif et misérable néant, proteste à mon Dieu me soumettre et sacrifier à tout ce qu'il demande de moi... Tout de Dieu, et rien de moi; tout à Dieu, et rien à moi : tout pour Dieu, et rien pour moi. » Elle se plaint de n'avoir pas à souffrir; une croix couverte de fleurs lui est montrée : « Ces fleurs tomberont, il ne te restera que les épines qu'elles cachent à cause de ta faiblesse... tu auras besoin de toute la force de ton amour pour en supporter la douleur. » Notre-Seigneur lui montre « son beau Cœur plus éclatant que le soleil et d'une infinie grandeur ». Il se présente à son âme tout couvert de plaies, lui disant de regarder l'ouverture de son sacré Côté qui était un abîme sans fond, creusé par une flèche sans mesure, celle de l'amour. Jusqu'ici les visions n'ont été que pour elle, pour son instruction, sa consolation; celles qui suivront intéresseront l'Église et l'humanité : il y aura quatre révélations principales.

1° En la fête de saint Jean l'Évangéliste, 27 décembre 1673, elle avait quitté l'infirmerie pour se rendre à la chapelle et s'était mise à genoux près de la grille du chœur. Notre-Seigneur lui apparaît, elle se sent « toute investie de cette divine présence ». Il l'invite à prendre la place que saint Jean avait occupée à la Cène : « Mon divin Cœur, lui dit-il, est si passionné d'amour pour les hommes... que, ne pouvant plus contenir en lui-même les flammes de son ardente charité, il faut qu'il les répande... Je t'ai choisie comme un abîme d'indignité et d'ignorance pour l'accomplissement de ce grand dessein, afin que tout soit fait par moi. » La mission est formelle; comme la sainte a besoin d'un surcroît de lumières et de grâces, Jésus lui découvre « les merveilles de son amour et les secrets inexplicables de son Sacré Cœur, qu'il lui avait toujours cachés jusque-là ».

2° Après plusieurs autres apparitions moins importantes, où Notre-Seigneur ajoutait quelque trait, il y eut une nouvelle grande manifestation dans les commencements de l'année 1674, probablement un vendredi, on ne peut préciser davantage. Le divin Cœur, présenté dans un trône de flammes, plus rayonnant qu'un soleil et transparent comme le cristal, « était environné d'une couronne d'épines qui signifiait les piqûres que nos péchés lui faisaient, et une croix au-dessus qui signifiait que, dès les premiers instants de son Incarnation, c'est-à-dire que dès lors que ce Sacré Cœur fut formé, la croix y fut plantée et il fut rempli dès les premiers instants de toutes les amertumes. » Le divin Maître fait un pas de plus : par le souvenir de la Passion attaché à cette dévotion, il montre qu'elle devra être conçue en esprit de réparation; l'image du cœur devra être sur le modèle de celui qui apparut à la voyante.

3° Un vendredi où le Saint-Sacrement était exposéc peut-être le lendemain de la Fête-Dieu 1674, Jésue se présente à la sainte « tout éclatant de gloire, avee ses cinq plaies, brillantes comme cinq soleils, et de cette sacrée humanité sortaient des flammes de toutes parts, mais surtout de son admirable poitrine qui ressemblait à une fournaise; et, s'étant ouverte, me découvrit son tout aimant et tout aimable Cœur, qui était la vive source de ces flammes. » Il se plaint de l'ingratitude des hommes : « Ils n'ont que des froideurs et du rebut pour tous mes empressements à leur faire du bien. » Il lui demande d'y suppléer; de ce cœur sort une flamme ardente dont elle pense être consumée : « Tu me recevras, ajoute-t-il, dans le Saint-Sacrement autant de fois que l'obéissance te le voudra permettre. » Il lui demande de communier les premiers vendredis du mois, de se prosterner la face contre terre de onze heures à minuit, la nuit du jeudi au vendredi. Les deux principales dévotions sont indiquées : la communion du premier vendredi du mois et l'Heure sainte.

4° Entre le 13 et le 20 juin 1675, pendant l'octave de la Fête-Dieu, probablement le dimanche 16, eut lieu la révélation la plus éclatante, la plus décisive. Notre-Seigneur se dit de nouveau touché des irrévérences des fidèles et des sacrilèges des impies, mais il ajoute : « Ce qui m'est encore plus sensible est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. » Il demande alors que le vendredi après l'octave du Saint-Sacrement soit dédié à une fête parti-

culière pour honorer son Cœur, en communiant, en faisant amende honorable pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant qu'il était exposé sur les autels. « Adresse-toi à mon serviteur (le P. de La Colombière, supérieur de la maison des jésuites de Paray) et dis-lui de ma part de faire son possible pour établir cette dévotion et donner ce plaisir à mon divin Cœur. »

C'est le récit fait par ce Père et publié avec le journal de ses retraites spirituelles qui livra au public le secret des apparitions. Il y a progrès de l'une à l'autre : *a*) Jésus choisit la sainte pour propager le culte du Sacré-Cœur; *b*) qui sera un culte de réparation; *c*) par la communion du premier vendredi et l'Heure sainte; *d*) par une fête spéciale.

III. Réalisation de la mission. — « Je t'ai choisie comme un abîme d'indignité et d'ignorance pour l'accomplissement de ce grand dessein, afin que tout soit fait par moi. » Cette parole de Notre-Seigneur devait se vérifier complètement; les difficultés venaient :

1° De Marguerite-Marie elle-même : au sortir des révélations, elle se sentait anéantie, incapable de se livrer à aucune action extérieure, de prononcer une parole. Quand, après la troisième révélation, elle est obligée de demander la permission de communier, de se lever la nuit, elle est si impressionnée qu'il faut la porter chez la supérieure, qui ne lui accorde rien d'abord. Elle tombe malade et Mère de Saumaise lui dit : « Si vous guérissez, je reconnaîtrai à cette marque que tout ce qui se passe en vous vient de Lui. » Elle lui permet de communier et de se lever, la nuit du jeudi au vendredi.

2° De la communauté. Le culte du Sacré-Cœur qui existait déjà dans quelques autres monastères était inconnu à Paray; deux camps se forment bientôt dans le couvent : d'un côté, quelques mères avec les jeunes sœurs du petit habit que dirige la sainte, qui ont beaucoup de sympathie, de vénération pour leur maîtresse; la plupart des sœurs la tiennent en suspicion à cause des singularités de sa piété, elle n'a guère qu'un an de profession, etc. Pour l'encourager, Notre-Seigneur lui apparaît tous les premiers vendredis du mois « comme un soleil brillant d'une éclatante lumière ». Dans une cour appelée depuis la Cour des Séraphins, les anges s'associent avec elle pour rendre au Sacré-Cœur un continuel hommage d'amour, d'adoration, de louange. Mais des théologiens consultés ne virent dans son cas que singularité et ils « ordonnèrent qu'on fît manger de la soupe à cette fille ». Elle se croit abandonnée; elle doit faire publiquement « réparation pour les torts de la communauté tout entière ». Quand, le soir du 20 novembre 1677, elle essaie d'accomplir ce sacrifice, il y a grande effervescence dans la communauté. En 1678, Mère Greyfié la prive de son heure d'oraison la nuit, le démon la tente de désespoir, etc.

3° De l'état de la France. Après les traités de Nimègue (1678-1679), la gloire de la France semblait éclipser toutes les autres, mais l'immoralité régnait en maîtresse. La sainte est chargée d'expier les désordres du roi; en 1688, elle reçoit le message pour le roi : le Sacré-Cœur veut régner dans son palais, être peint dans ses armes, gravé dans ses étendards. On ne sait s'il fut communiqué à Louis XIV, il n'éveilla en tout cas aucun écho à Versailles.

Le triomphe se prépare cependant : Mère Mélin favorise Marguerite-Marie; elle-même s'affranchit de sa timidité. Le P. de La Colombière lui est envoyé de Dieu pour la diriger; en 1685, on lut au réfectoire sa *Retraite spirituelle*, où il est question « de la dévotion que Dieu a suggérée à une personne à qui il se communique fort confidemment. » On comprit, on reconnut celle qui avait été un sujet de raillerie, de blâme et presque de scandale. Cette année-là, les novices célèbrent avec leur maîtresse la fête qu'elle faisait seule jusque-là; le 20 juillet, elles érigent dans la chapelle du noviciat un autel sur lequel elles placent le dessin fait par elle; le 21 juin 1686, la fête est inaugurée dans tout le monastère. (Pour l'histoire de cette fête, voir Cœur de Jésus, Eudes.) Suivent quatre années de consolation et de grâces; elle est à deux reprises assistante de la maison; en 1690, on veut la nommer supérieure : « Je ne vivrai plus guère, dit-elle, car je ne souffre rien. » Parvenue au sommet de la sainteté, elle connaît les secrets des cœurs, dit à quel moment précis plusieurs de ses sœurs entrent au ciel. Quand, en 1682, le P. de La Colombière est malade, elle lui fait dire de la part de Dieu : « Il veut le sacrifice de votre vie ici. » Sa mort étant survenue à cinq heures du matin, elle dit : « Priez et faites prier. » Vers dix heures, elle ajoute : « Invoquez-le. » Elle-même s'alite le 8 octobre 1690 : « Je n'ai plus besoin que de Dieu seul, » déclare-t-elle, et elle s'éteint le 17. Le médecin affirma que c'était « le seul amour de Dieu qui l'avait fait mourir ». Béatifiée par Pie IX le 19 août 1864, elle a été canonisée par Benoît XV le 16 mai 1920.

Mgr Gauthey, *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, 3 vol. in-8°, Paris, 1915; Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, p. 6 sq., Paris, 1921, donne la bibliographie des écrits. Les biographies sont nombreuses : Croiset, Lyon, 1691, Montreuil-sur-Mer, 1895; Languet, 1729; Bougaud, Paris, 1875; Hamon, Paris, 1907; *Vie de la bienheureuse Marguerite-Marie*, publiée par le monastère de Paray, Paris, 1909; Demimuid, *La bienheureuse Marguerite-Marie*, Paris, 1912.

A. Molien.

8. MARGUERITE POLE. — Marguerite Plantagenet, fille de Georges, duc de Clarence, naquit, au château de Farley, près de Bath, en août 1473. Mariée par Henri VII à Sir Richard Pole, elle en eut cinq enfants dont elle eut la garde, en 1505, à la mort de son époux. Henri VIII, qui l'estimait la plus sainte femme de l'Angleterre, lui donna en 1513 le titre de comtesse de Salisbury, la choisit en 1516 pour présenter au baptême sa fille, la princesse Marie, et pour lui servir de gouvernante. Écartée de la cour, au moment de l'élévation d'Anne Boleyn, Marguerite y rentra en 1536, après la disgrâce de cette reine. Elle adressa à son fils Reginald, devenu cardinal, une lettre de blâme parce qu'il avait envoyé à Henri VIII son livre *De unitate Ecclesiæ*. Mais, en 1538, le roi apostat résolut de détruire toute la famille des Pole; le 13 novembre, la comtesse de Salisbury fut odieusement traitée à Cowdray, d'où on la tirait, en juin 1539, pour l'enfermer à la Tour de Londres. Une sentence de mort venait d'être prononcée contre elle, mais la comtesse dut attendre de longs mois avant l'exécution (27 juillet 1541). Son cruel martyre souleva une répulsion universelle. Le 9 décembre 1886, Léon XIII a béatifié la comtesse Marguerite, morte pour son attachement à la foi catholique.

Dom R. Biron, *La bienheureuse Marguerite, comtesse de Salisbury*, Bordeaux, 1915.

J. Baudot.

MARGUERITTE Paul naquit à Laghouat (Algérie) en 1860. Il était fils du général Margueritte qui s'illustra par sa belle marche stratégique à travers l'Argonne et sa charge héroïque au plateau d'Illy, où il fut mortellement blessé. Après avoir fait ses études au Prytanée militaire de La Flèche, M. Paul Margueritte entra dans l'administration, puis il fit de la littérature. *Mon père* (1884) fut son premier volume, c'était une biographie. Puis vinrent des romans : *Tous quatre* (1885); *Pascal Géfosse* (1887); *La Force des choses* (1891); *Ma grande* (1893); *La Tourmente* (1894), etc. En 1896, son frère Victor

donna sa démission d'officier de cavalerie et collabora avec lui. Parmi les ouvrages signés P. et V. Margueritte, on remarque les récits militaires groupés sous le titre d'*Une époque* : *Le Désastre* (1898), *Les Tronçons du glaive* (1901), *Les Braves gens* (1902), *La Commune* (1904); puis des romans, *Poum* (1897), *Zette* (1903), qui eurent un grand succès, *Le carnaval de Venise* (1897), *Le Poste des neiges* (1899), *Deux vies* (1902), *Le Prisme* (1905), etc. Vers 1908, les deux frères cessèrent leur collaboration. M. Paul Margueritte publia sous son seul nom des *Souvenirs de jeunesse : Les Pas sur le sable* (1906), *Les jours s'allongent* (1908); des romans: *La flamme* (1909), *La Faiblesse humaine* (1910), *La Maison brûle* (1913), *Les sources vives* (1913), *L'Embusqué* (1916), *Jouir* (1918), etc. Il mourut à Hosségor, dans les Landes, le 30 décembre 1918.

Son frère **Victor** Margueritte est né à Blidah (Algérie) en 1867. Engagé aux spahis en 1886, il passa par l'école de Saumur et devint lieutenant de dragons. Il donna, comme nous l'avons vu, sa démission en 1896, collabora avec son frère jusque vers 1908 et, à partir de cette date, il a publié sous son seul nom : *Le Talion* (1909), *Prostituée*, *L'Or*, *Le soleil dans la geôle*, *La Garçonne*, qui lui a valu d'être radié de la Légion d'honneur (1923), *Le Compagnon*, *Le Couple*, etc. A vrai dire, ces romans n'appartiennent pas à la littérature, c'est de la pornographie.

Les œuvres signées P. et V. Margueritte ou P. Margueritte ont tout de même une autre valeur, je ne dis pas au point de vue commercial — c'est, hélas! le contraire qui est vrai, puisque *la Garçonne* a remporté un succès de librairie aussi éclatant que scandaleux — je dis au point de vue de l'art. M. Paul Margueritte avait tout d'abord accepté les disciplines de l'école naturaliste, mais les outrances et les grossièretés de Zola le rebutèrent. Il fut un des Cinq qui signèrent le manifeste du 18 août 1887 contre *La Terre* et se séparèrent ouvertement du Maître de Médan. Au fait, M. Paul Margueritte s'apparentait plutôt aux Goncourt et aux symbolistes qu'à Zola. Il a comme eux le goût des détails précis et minutieux, le sens de la couleur, la curiosité toujours en éveil de l'amateur de choses rares, la passion des analyses psychologiques soulignées de traits brefs et vifs plutôt que logiquement déduites. Cela donne à son style, d'ailleurs ferme et vibrant, quelque chose de heurté et à ses tableaux un aspect déconcertant d'inachevé. On voit tant de détails et de si près que l'ensemble échappe. Cela tient aussi à l'absence ou à la faiblesse et à la fausseté de ses idées générales. M. Paul Margueritte n'a aucune idée religieuse : il ignore aussi profondément le christianisme qu'un païen de la Rome impériale ou d'Alexandrie. Dès lors, sa philosophie morale n'a guère plus de consistance que celle des rhéteurs sceptiques, des épicuriens ou des stoïciens dont il semble avoir amalgamé tant bien que mal les idées. Il est pessimiste, et, en même temps, il réclame et il proclame le droit au bonheur : c'est pourquoi, les scènes de libertinage, les peintures lascives et les propos salés abondent dans ses romans; c'est pourquoi il prône le divorce et même l'union libre, en particulier dans *Les deux vies*, *Le Prisme*, *Le Carnaval de Venise*, *La Maison brûle*, *Les Fabrecé* et sa tétralogie militaire, *Une époque*. En somme, si l'on excepte *Ma grande*, *Le Poste des neiges* et *Le Jardin du roi*, qui sont honnêtes, peut-être même *Le Cuirassier blanc*, *Poum*, *Zette* et l'*Avril*, où plus d'une page cependant appelle des réserves, l'œuvre romanesque de M. Paul Margueritte offre peu d'intérêt pour des lecteurs catholiques et lettrés. Quant aux romans de M. Victor Margueritte, j'ai dit suffisamment ce qu'ils valaient. Leur caractère spécial m'interdit d'insister. Aussi bien, pour quiconque a le sens de la beauté, ces romans-là ne comptent pas.

Léon Jules.

1. MARIAGE (Dogmatique et droit canonique). — Une distinction domine toute la matière matrimoniale. Le mariage est un *état* résultant d'un lien de droit permanent entre mari et femme. C'est aussi l'*acte* essentiellement contractuel et naturellement religieux par lequel les époux se lient l'un à l'autre. Les théologiens s'intéressent surtout au mariage considéré dans son premier sens (*in facto esse*) et les canonistes aux prescriptions d'ordre positif qui régissent l'acte par lequel on entre dans cet état (*matrimonium in fieri*). P. Fourneret, *Le mariage chrétien*, 1921, p. 1.

Considéré comme *état*, le mariage peut se définir : *Une union perpétuelle et exclusive, conclue par contrat, entre un homme et une femme, dans le but principal d'avoir et d'élever des enfants, et dans le but secondaire de se prêter un mutuel appui.* Cette définition indique : les *fins* du mariage (fin primaire : la procréation et l'éducation des enfants; fin secondaire : l'aide mutuelle et l'apaisement de la concupiscence); et les *propriétés essentielles* du mariage : l'unité (union exclusive) et l'indissolubilité (union perpétuelle).

Considéré comme *contrat*, le mariage peut se définir : *Une convention par laquelle un homme et une femme se donnent l'un à l'autre le droit exclusif et perpétuel aux actes nécessaires à la procréation des enfants, et aux secours de la vie commune.*

C'est par cette convention bilatérale, ce concours de deux volontés, cet échange des consentements, que les époux se constituent en état de mariage. C'est le consentement des parties, dit le canon 1081, qui fait le mariage : et aucune puissance humaine ne peut suppléer ce consentement. Ce n'est pas cependant n'importe quel consentement qui fait le mariage, mais le consentement échangé *entre personnes juridiquement aptes* à contracter mariage, et *exprimé dans les formes prescrites par la loi.* Can. 1081.

Ce contrat matrimonial, lorsqu'il est conclu entre baptisés, ayant été élevé par Notre-Seigneur à la dignité de sacrement, il s'ensuit qu'il ne peut pas exister entre baptisés de contrat matrimonial valide qui ne soit en même temps un sacrement. Can. 1012, § 2. Il s'ensuit aussi que ce n'est pas à l'État, mais à l'Église, qu'il appartient de régler les conditions du mariage des baptisés. Chacune de ces idées sera précisée et prouvée au cours de cet article, où nous étudierons successivement : 1° les fins du mariage; 2° ses propriétés essentielles; 3° le consentement matrimonial; 4° le sacrement de mariage; 5° le droit de réglementer le contrat conjugal; 6° la législation ecclésiastique du mariage chrétien.

I. Les fins du mariage. — Le mariage a une double fin : une fin primaire, la procréation et l'éducation des enfants; une fin secondaire : l'aide mutuelle des époux, et l'apaisement de la concupiscence. Can. 1013, § 1.

1° *Fin primaire : la procréation et l'éducation des enfants.* — Que ce soit là la fin primaire du mariage, c'est ce qu'affirment nettement la sainte Écriture, la tradition et la raison. « Croissez et multipliez-vous, » c'est l'ordre donné par Dieu à Adam et à Ève, Gen., I, 27-28, et renouvelé après le déluge, Gen., IX, 1. Quand le psalmiste décrit les bénédictions du juste, il parle de l'épouse féconde et de ses nombreux enfants, Ps. CVIII, CXXVII; la stérilité est un malheur et une malédiction, Gen., XI, 30; XXV, 21; I Reg., I, 2-8; Ps., IX, 11-14; Is. IV, 1. Ce n'est pas pour satisfaire leur passion que les époux doivent s'unir dans le mariage, mais « dans le seul désir de laisser des enfants qui bénissent le nom de Dieu dans tous les siècles ». Tob., VI, 17, 22; VIII, 9. « C'est en engendrant des

enfants que la femme sera sauvée, » dit saint Paul, I Tim., II, 15. L'Église fait écho à cet enseignement. Il n'y a pour s'en convaincre qu'à relire la messe de mariage (*pro sponso et sponsa*), et à se rappeler avec quelle netteté elle condamne dans le mariage les pratiques anticonceptionnelles. Voir Époux (Devoirs des), t. II, col. 1263. Cette thèse est confirmée du reste par le sens commun et par la différence même de sexe entre les conjoints.

De cette thèse, il suit : 1. que les personnes physiquement inaptes à l'acte sexuel ne peuvent pas contracter mariage; 2. que le mariage dans lequel on écarterait expressément par une stipulation positive le droit à l'acte sexuel normal ne serait pas un mariage valide. Il faut cependant remarquer que la seule volonté de ne pas avoir d'enfants ne rendrait pas nécessairement le mariage nul, si on pouvait l'interpréter comme une volonté *de ne pas tenir* les obligations contractées, et non comme une volonté *de ne pas les contracter*.

Notons aussi qu'il « n'est point nécessaire à la moralité des relations conjugales de leur donner comme terme de ses *intentions* la génération. Il n'est pas nécessaire que celle-ci suive *en fait*, ni même qu'elle *puisse* en tout état de choses *se produire*. La poursuite des fins secondaires du mariage suffit à en légitimer l'usage. Toutefois, on ne peut licitement entourer cet usage de précautions qui tendent directement à rendre la conception impossible. Rechercher les fins secondaires du mariage, même bonnes, mais exclure positivement, par ses manœuvres, la fin primaire, est un renversement pratique de la hiérarchie des fins et, par conséquent, de l'ordre naturel voulu par le Créateur. » P. Castillon, *Trois problèmes moraux*, p. 40. Rappelons-nous aussi que, du point de vue surnaturel, mettre au monde des enfants, ce n'est pas seulement propager l'espèce humaine, mais préparer à Dieu des adorateurs. La famille n'est pas seulement un chantier de vies humaines, mais un vestibule du ciel et une pourvoyeuse d'éternité.

Mais il ne suffit pas de mettre les enfants au monde; la société conjugale doit mener à bien l'œuvre de leur *éducation* physique, intellectuelle et morale. Or, cette éducation ne se peut faire normalement que *dans la famille;* elle doit être l'œuvre commune du père et de la mère; et c'est à constituer ce milieu favorable à l'éducation des enfants qu'est principalement destiné le mariage. Le mariage est *d'abord* pour les enfants (c'est sa fin primaire); il n'est qu'*ensuite* pour les parents (c'est sa fin secondaire), et c'est ce qui explique pourquoi la doctrine chrétienne insiste tant sur l'unité et l'indissolubilité du mariage, seules capables de créer ce milieu familial nécessaire à la bonne éducation des enfants, et sans lequel le mariage n'atteindrait pas sa fin principale, et pourquoi elle exige des parents qu'ils sacrifient tout à cette fin primaire de leur union.

2° *Fin secondaire : l'aide mutuelle des époux et l'apaisement de la concupiscence.* — L'homme et la femme se complètent l'un l'autre non seulement quand ils s'associent et s'unissent en un principe commun de génération et d'éducation des enfants, mais encore à tout autre point de vue. Aussi le mariage a-t-il pour but le perfectionnement réciproque des époux. Il n'est pas bon que l'homme soit seul; faisons-lui *une aide semblable à lui*. Gen., II, 18. L'homme est la tête de la femme, comme le Christ est la tête de l'Église. Eph., V, 22. Celle-ci est l'os de mes os, la chair de ma chair. Gen., II, 24. Se rendre heureux l'un l'autre, du vrai bonheur d'ici-bas, dans l'aide mutuelle qu'ils se donnent pour mieux servir Dieu, et jouir ensemble de lui dans l'éternité, telle est donc la fin secondaire du mariage.

Ajoutons-y avec l'Église l'apaisement de la concupiscence. La passion pour les plaisirs de la chair est si violente, surtout dans l'état de nature déchue, que le mariage peut être considéré, par la satisfaction légitime de ces tendances dont il permet et réglemente les actes, comme un remède utile. « Pour éviter toute impudicité, dit saint Paul, que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari. » Ce n'est pas là sans doute un précepte formel: « A ceux qui ne sont pas mariés et aux veuves, je dis qu'il leur est bon de rester comme moi-même; mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : il vaut mieux se marier que de brûler. » I Cor., VII, 2-7.

II. Propriétés essentielles du mariage. — Les deux propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité. Ces deux propriétés essentielles de tout mariage, même entre infidèles, sont rendues plus fermes encore dans le mariage chrétien par le fait que ce mariage est un sacrement. Can. 1013, § 2.

1° *Unité.* — L'unité du mariage suppose un seul époux, une seule épouse. Elle exclut donc la polygamie simultanée sous ses deux formes : polyandrie (une seule femme pour plusieurs hommes), et polygynie (un seul homme pour plusieurs femmes). A plus forte raison exclut-elle le communisme complet des hommes et des femmes.

a) *Polyandrie.* — Les théologiens sont unanimes à dire qu'elle est contraire au droit naturel *primaire*, L'impossibilité de déterminer le père de l'enfant rend impossible une éducation conforme aux vœux de la nature. C'est du reste une institution très rare, tant elle répugne aux instincts les plus profonds de la nature humaine.

b) *Polygynie.* — La polygynie (ou plus souvent polygamie) est plus fréquente, surtout en pays musulmans. Contraire à l'institution primitive du mariage, Gen., II, 24, elle fut cependant permise après le déluge et sous la loi mosaïque aux juifs et aussi aux païens, comme le supposent tant de textes de la sainte Écriture. La monogamie restait cependant l'idéal souvent rappelé par les livres sapientiaux, v. g., Prov., V, 18; Eccli. XXV, XXVI, et le type des rapports de Iahveh avec son peuple. Notre-Seigneur ramena le mariage à son unité primitive, Matth., XIX, 3 sq., et l'Église n'a jamais cessé de faire écho à sa voix, surtout en luttant contre le concubinat romain, et en frappant d'anathème au Concile de Trente, sess. XXIV, les doctrines de Luther sur la polygamie. Des instructions aux missionnaires dans les pays où la polygamie est en usage montrent clairement que, dans la pensée de l'Église, la monogamie, rétablie par le Christ, oblige même les infidèles. Sans doute, la polygamie ne détruit pas l'économie essentielle du mariage, mais elle rend presque impossible la création de ce milieu familial nécessaire à l'éducation des enfants, et, par la situation où elle place nécessairement la femme, elle la prive de cette aide mutuelle et de cet apaisement de la concupiscence qu'elle a droit de trouver dans le mariage.

N. B. — L'unité du mariage n'exclut pas la *polygamie successive*. La pensée de l'Église sur les secondes noces est clairement exprimée dans le Code. « Bien qu'un chaste veuvage soit plus honorable, les secondes noces, et même les noces subséquentes sont valides et licites, du moins après la constatation légitime et certaine de la dissolution du premier mariage. » Can. 1142.

2° *Indissolubilité.* — L'humanité doit se perpétuer; elle ne peut se perpétuer que par l'union des sexes. Mais, d'après la nature et la volonté de Dieu, il ne suffit pas qu'il y ait entre l'homme et la femme union transitoire et libre par l'acte générateur. Cette union

doit être stable et même indissoluble. Tout ce qui concerne l'indissolubilité du mariage a été traité au mot Divorce, t. II, col. 883-898. Voir aussi Époux (Devoirs des), t. II, col. 1261, 1262.

III. Le consentement, élément constitutif du contrat de mariage. — 1° C'est le consentement mutuel et actuel des deux parties au lien conjugal qui fait le mariage. Ce consentement est requis de telle sorte qu'aucune puissance humaine ne peut le suppléer. Can. 1081, § 1. Sa nécessité est absolue. Ce consentement doit être conscient et libre; il ne doit être vicié ni par l'ignorance ou l'erreur, ni par la violence et la crainte; il doit être donné par des personnes juridiquement aptes à contracter mariage, et s'exprimer de la manière requise par les lois (nous expliquerons tous ces points), mais lorsqu'il existe, revêtu de toutes les conditions susdites, *c'est lui et lui seul qui fait le mariage.*

Cette doctrine, aujourd'hui certaine, a été l'objet d'ardentes controverses. Tandis qu'Hincmar de Reims (IXe siècle), Réginon de Prüm (Xe siècle), Alger de Liége, et après eux Gratien (XIIe siècle) et toute l'école de Bologne soutenaient que l'acte sexuel était nécessaire pour *parfaire* le mariage, que jusqu'à la *copula* les époux n'étaient encore que des fiancés, des promis, dont l'union n'était pas indissoluble, Pierre Damien, Guillaume de Champeaux, Hugues de Saint-Victor, et surtout Pierre Lombard et toute l'école de Paris soutinrent — en s'appuyant sur des textes très clairs des Pères, des Pénitentiels, des souverains pontifes — que le commerce charnel n'était pas requis pour qu'il y eût un vrai mariage. C'est leur doctrine, admise par saint Thomas, que reprirent le Décret aux Arméniens, le concile de Trente et tous les théologiens postérieurs; aujourdh'ui, il est certain que c'est le consentement, et lui seul, à l'exclusion de l'acte sexuel, qui fait le mariage. Il y a cependant lieu de distinguer, au point de vue de l'indissolubilité, le mariage qui a été consommé (*consummatum*) et celui qui ne l'a jamais été (*ratum tantum*). Le premier, du moins s'il s'agit de mariage entre chrétiens, ne peut être dissous que par la mort; le second peut être dissous, même entre chrétiens, par dispense du souverain pontife, et par la profession religieuse solennelle. Voir Divorce, t. II, col. 886-887.

2° Le consentement matrimonial est défini par le Code : l'acte de volonté par lequel les deux parties se livrent mutuellement et acceptent l'une de l'autre le droit perpétuel et exclusif sur leur corps, en ce qui concerne les actes aptes de leur nature à la propagation de l'espèce. Can. 1081, § 2. Pour que ce consentement matrimonial puisse exister, il est nécessaire au moins que les contractants n'ignorent pas que le mariage est une société permanente entre un homme et une femme en vue d'avoir des enfants. Après la puberté, on ne présume pas cette ignorance. Can. 1082.

3° Ce consentement doit être *intérieur*, émanant vraiment de la volonté : si le consentement était purement extérieur et fictif, la mariage n'existerait pas. Au for externe, on présume toujours que le consentement interne est conforme aux paroles ou aux signes employés dans la célébration du mariage. Mais si vraiment l'une des deux parties (ou toutes les deux), par un acte positif de volonté, avait refusé de consentir au mariage, ou de donner à son conjoint le droit à l'acte sexuel, ou avait exclu une des propriétés essentielles du mariage (unité, indissolubilité), le mariage serait nul. Can. 1086.

4° Ce consentement doit être donné avec pleine advertance et parfait consentement; il ne doit être vicié ni par l'erreur, ni par la violence ou la crainte.

a) *L'erreur de fait* sur l'identité de la personne rendrait le mariage nul. Au contraire, l'erreur qui ne porte que sur les *qualités* de la personne (on la croit riche, bien portante... alors qu'elle est pauvre, malade) n'invalide pas le mariage, même si cette erreur est la cause déterminante du contrat. Le Code reconnaît cependant deux exceptions : l'erreur sur la qualité de la personne rend le mariage nul : 1. si cette erreur est assimilable à une erreur sur l'identité de la personne, c'est-à-dire si cette qualité est de telle importance aux yeux de celui qui contracte, qu'elle passe avant l'identité de la personne (v. g. un prince veut épouser la *fille aînée* d'un roi, héritière du royaume); 2. si une personne libre contracte mariage avec une esclave qu'elle croit être une personne libre. — *L'erreur de droit*, lorsqu'elle porte non pas sur la nature du mariage mais sur une de ses propriétés essentielles (unité ou indissolubilité) ou sur son caractère de sacrement, ne rend pas invalide le consentement matrimonial, même si cette erreur est la cause déterminante du contrat. Ceci doit s'entendre de l'erreur *simple*, n'affectant que la connaissance; car si à cette erreur s'ajoutait un acte positif de volonté excluant une des propriétés essentielles du mariage, le contrat serait nul. Voir plus haut, 3°.

Ajoutons enfin que le vrai consentement matrimonial peut à la rigueur coexister avec la certitude (vraie ou fausse) de la nullité du mariage qu'on contracte. Can. 1083-1085. Cette remarque est importante : car s'il y a eu vraiment consentement, alors même que le mariage serait invalide en raison d'un empêchement, le consentement serait présumé persévérer jusqu'à ce que sa révocation soit certaine, can. 1093, et par suite ce mariage, une fois revalidé par une convalidation simple ou même par une sanation *in radice* (voir Convalidation, t. II, col. 531-533), serait inattaquable.

b) *La violence ou la crainte* rendent aussi le mariage nul par défaut de consentement. Mais pour la crainte, il faut qu'elle soit sérieuse, qu'elle soit injustement causée par une volonté libre extérieure et qu'elle ne laisse pas d'autre issue que le mariage à la personne injustement menacée d'un péril grave. Aucune autre crainte, même si elle était la cause déterminante du contrat, ne rendrait le mariage nul. Can. 1087.

5° Le consentement matrimonial ne doit pas, en principe, être subordonné à l'existence ou à la réalisation d'une condition. Cependant, dans le cas ou l'un des contractants aurait mis une condition à son consentement, et ne l'aurait pas rétractée, on jugerait de la validité de son mariage d'après les principes suivants. *a*) Si la condition porte sur un fait *passé* ou *présent*, le mariage sera valide ou non suivant que le fait existera ou n'existera pas; *b*) si la condition porte sur un événement *futur*, plusieurs hypothèses sont possibles. 1. Les conditions portant sur un futur *nécessaire* (si le soleil se lève demain), ou sur un futur *impossible* (si vous touchez le ciel du doigt) sont considérées comme vaines et inexistantes. Il en est de même des conditions *immorales* non contraires à la substance du mariage (si vous tuez votre père). 2. Les conditions immorales *contraires à la substance du mariage* (à condition de ne pas avoir d'enfants, de divorcer, de garder une maîtresse...) rendraient au contraire le mariage nul. Cependant, le plus souvent, ce qui paraîtra être un consentement conditionnel se ramènera psychologiquement à une modalité accessoire du contrat. On se mariera, connaissant les obligations du mariage; on contractera ces obligations, tout en ayant — accessoirement — l'intention de ne pas y être fidèle. Dans ce cas, le mariage ne serait pas nul. 3. Enfin les conditions *licites* portant sur un événement futur (si vous obtenez le consentement de vos parents) laissent en suspens la validité du mariage jusqu'à la réalisation de la condition. Can. 1092.

IV. Le sacrement de mariage. — Même dans l'ordre purement naturel, le mariage est un contrat religieux : par la *fin* qu'il poursuit (propager la vie *humaine*, vie venant de Dieu, et retournant librement à Dieu, son unique fin); par son *origine* (Dieu est sans doute l'auteur médiat de tout contrat juste, mais il est l'auteur immédiat du contrat matrimonial par sa volonté que la vie soit propagée, et les enfants élevés, en vue de leur fin dernière, dans une famille monogame et indissoluble); enfin par ses *propriétés essentielles*. *Matrimonium est* sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, dit Léon XIII. « Il y a en lui quelque chose de sacré et de religieux, qui n'est pas ajouté, mais inné, qu'il ne doit pas aux hommes, mais qu'il tient de la nature. C'est pourquoi Innocent III et Honorius III ont pu avec raison et sans témérité, affirmer que le *sacrement* de mariage [au sens large évidemment] existe chez les fidèles et *chez les infidèles*. » Encycl. *Arcanum*. « Le caractère religieux du mariage dit R. Lemaire, est attesté par l'histoire de l'univers entier. » *Le Mariage civil*, p. 3 sq. Avant donc que Notre-Seigneur ait fait de ce contrat un sacrement de la loi nouvelle, ce n'était pas un contrat civil et profane, mais religieux et sacré. Pour les chrétiens, il est devenu un sacrement.

1° *Existence du sacrement.* — Le mariage est un des sept sacrements institués par Notre-Seigneur. Cette vérité de foi est définie par le Concile de Trente, sess. xxiv, can. 1. Les théologiens la prouvent par l'Écriture et par la tradition.

a) *Preuve d'Écriture.* — Notre-Seigneur a voulu sans aucun doute rétablir le mariage dans sa pureté primitive, et le rendre absolument un et indissoluble. Matth., xix, 1-10. Or concevrait-on qu'il ait imposé aux chrétiens un joug si pesant sans leur donner par sa grâce les secours nécessaires pour remplir ces obligations? Et ne convient-il pas que ce soit dans l'échange même des consentements qui les fixe définitivement dans l'état de mariage, que les époux trouvent un droit aux grâces qui leur sont nécessaires? Le beau parallèle que saint Paul développe, Eph., v, 22-32, entre l'union du Christ et de l'Église, et l'union du mari et de la femme, confirme cette hypothèse. La femme doit être soumise à son mari, comme les membres à la tête, comme l'Église au Christ. Mais, en retour, les maris doivent aimer leurs femmes et se dévouer pour elles, comme ils doivent aimer leur propre corps, bien mieux comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle. Cette union aussi intime doit avoir pour effet *de les sanctifier* comme l'union du Christ a sanctifié son Église, *ut illam sanctificaret... ut sit sancta et immaculata*. Comment ne verrait-on pas, avec le concile de Trente, dans cette *union sanctifiante de l'homme et de la femme*, le mystérieux symbole (*sacramentum*) de l'union sanctifiante du Christ et de l'Église, une insinuation du caractère sacramentel du mariage chrétien? Voir F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. II, p. 127-130.

b) C'est bien ainsi que l'a entendu *la Tradition*. Sans parler des textes où se retrouve le mot sacrement (car ce terme n'a pas avant le xii^e^ siècle le sens précis qu'il reçut dans la suite), nous voyons les Pères insister sur la sainteté du mariage chrétien, sur la bénédiction spéciale que le Christ lui a octroyée, sur la nécessité de le contracter saintement et religieusement devant l'Église. Saint Augustin, en particulier, insiste longuement sur le symbolisme du mariage, dévoilé par le Sauveur aux noces de Cana. Interprétés à la lumière des documents postérieurs qui ont exprimé de façon explicite la foi primitive, ces nombreux textes indiquent nettement que le mariage apporte aux époux une sanctification et une purification surnaturelles. Il doit donc être non pas un symbole pur et simple, mais un signe qui sanctifie efficacement, c'est-à-dire un sacrement. Nous trouvons cette même pensée exprimée dans les rituels les plus anciens, et dans les monuments iconographiques, bien longtemps avant d'être expressément enseignée par les théologiens, et définie par les conciles de Florence et de Trente. Cette doctrine est du reste celle des nestoriens, des jacobites, des coptes, des grecs orthodoxes, et autres sectes qui la possédaient donc déjà au temps de leur séparation d'avec l'Église (ix^e^ èt, pour certaines, v^e^ siècle).

2° *Connexion entre le contrat et le sacrement.* — Dans les mariages entre baptisés, il n'y a pas de distinction réelle entre le contrat matrimonial et le sacrement de mariage, mais seulement une distinction de raison. Car c'est le contrat conjugal lui-même qui a été élevé par Notre-Seigneur à la dignité de sacrement. Le contrat n'est donc pas séparable du sacrement. Il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir entre les fidèles de vrai mariage qui ne soit en même temps un sacrement. Can. 1012. Par suite, toute autre union entre chrétiens que l'union sacramentelle, quelle que soit la loi civile qui la consacre, n'est qu'un concubinage honteux énergiquement condamné par l'Église : le sacrement ne peut jamais être séparé du pacte conjugal.

Il est donc faux de croire que le sacrement de mariage est une chose accessoire au contrat, et qu'il consiste dans la bénédiction nuptiale (erreur de Nuytz condamnée dans le *Syllabus*, n. 66). C'est le contrat lui-même qui est un sacrement.

N'oublions pas cependant que, s'il n'y a qu'un contrat, il y a deux contractants, et par suite deux sujets du sacrement. Si ces deux sujets sont baptisés, l'un et l'autre reçoivent un sacrement (licitement, ou illicitement, selon leurs dispositions personnelles). Si tous deux sont infidèles, leur contrat reste dans l'ordre naturel : contrat religieux sans doute, mais non sacrement. Si l'un seulement est baptisé, et que le contrat soit valide (soit parce que la partie baptisée non-catholique n'est pas atteinte par l'empêchement de disparité de culte, soit que dispense ait été accordée de cet empêchement à la partie baptisée catholique), il semble plus conforme à la vraie notion de l'ordre surnaturel de ne pas refuser à ce contrat valide ses effets surnaturels *par rapport à la partie baptisée*. De même, j'admettrais plus volontiers l'opinion probable suivant laquelle le mariage des infidèles produit ses effets surnaturels non seulement quand les deux partie reçoivent le baptême, mais même (pour la partie baptisée) lorsqu'un seul des conjoints se convertit. Comment admettre, en effet, qu'un baptisé soit privé, sans faute de sa part, des grâces surnaturelles qu'exige l'état de mariage dans lequel il se trouverait validement et indissolublement engagé? L'opinion contraire est plus commune, sans doute; mais il semble qu'en insistant sur l'identité du contrat valide et du sacrement (thèse très juste), elle oublie qu'il y a en fait deux sujets distincts du sacrement. Le même contrat valide ne peut-il pas être sacrement pour le baptisé et non pour l'infidèle? Il semble bien que c'est pour laisser place à cette opinion que le Code appelle *ratum* (donc sacrement) le mariage *des* baptisés (*baptizatorum*) et *legitimum* le mariage *entre* non baptisés (*inter non baptizatos*). Can. 1015.

3° *Matière et forme.* — Les théologiens se sont demandé quelle était la matière et la forme du sacrement de mariage. Puisque ce sacrement n'est autre que le contrat, il ne faut pas chercher en dehors du consentement des parties (élément constitutif du contrat) la matière et la forme du sacrement. D'après l'opinion la plus probable, la matière prochaine du sacrement, ce sont les paroles des contractants en tant qu'elles expriment la *translation* mutuelle des droits sur le corps l'un de l'autre; et la forme, ces mêmes

paroles en tant qu'elles expriment *l'acceptation* de cette translation.

4° *Ministre.* — Puisque le sacrement n'est pas réellement distinct du contrat lui-même, il s'ensuit que ce sont les contractants eux-mêmes qui sont les ministres du sacrement. Le prêtre n'est là que comme le témoin nécessaire du contrat; les paroles qu'il prononce ne constituent nullement la forme du sacrement, et ne contribuent à aucun titre à la constitution ni du contrat ni du sacrement. Le prêtre n'est le ministre que des rites liturgiques qui encadrent le sacrement. La bénédiction qu'il donne aux époux est un sacramental, au même titre que les nombreuses cérémonies qui entourent l'administration du baptême.

5° *Effets.* — Le premier effet du mariage valide est le lien conjugal perpétuel et exclusif qui unit désormais les époux l'un à l'autre, et aussi, pour le mariage chrétien, la grâce conférée aux époux qui n'y mettent pas obstacle. Aussitôt le contrat passé, les deux époux ont l'un à l'égard de l'autre tous les droits et devoirs se rapportant aux actes particuliers de la vie conjugale. La femme participe, en ce qui concerne les effets canoniques, à l'état du mari, à moins que, de droit spécial, le contraire ne soit prévu. Can. 1110-1112.

V. Le droit de réglementer le mariage. — Le contrat de mariage est un contrat individuel, mais il est aussi un contrat social. Le mariage ayant pour but de fonder une nouvelle famille « cellule vivante de la société », le pouvoir social a un certain droit d'intervenir pour réglementer le mariage.

1° *S'il s'agit de mariage entre infidèles,* pourvu que le pouvoir social respecte le droit naturel sur les propriétés essentielles du mariage (unité et indissolubilité), et qu'il tienne compte du caractère naturellement religieux de ce contrat, il peut prendre toutes les mesures que réclame le bien commun : établir des empêchements prohibants ou dirimants, déterminer les formes dans lesquelles le consentement des époux devra être exprimé pour être valide, régler tous les effets civils du mariage. Ces déterminations légales ont force de loi et peuvent aller jusqu'à rendre nuls les mariages contractés en violation de leurs prescriptions. Ce point est à retenir, non seulement dans les pays de mission, mais même dans nos grandes villes où le nombre des infidèles (non baptisés) est de plus en plus considérable.

2° Au contraire, *s'il s'agit de mariages dans lesquels l'une des deux parties au moins est baptisée,* le pouvoir civil n'a plus aucun droit, pour réglementer le contrat lui-même, mais seulement les effets civils qui en résultent. Dès lors que le mariage chrétien est un sacrement, la réglementation de ce contrat est du ressort exclusif de l'Église. De par la volonté divine, elle seule possède en propre le droit d'exercer sur lui le pouvoir législatif, coercitif ou judiciaire, et en particulier celui d'établir, dans les limites du droit naturel et divin, des empêchements dirimants ou prohibants. Et cette thèse vaut non seulement pour tout ce qui concerne le *contrat* ou le *lien* conjugal lui-même, mais encore pour tout ce qui est en connexion intime avec ce lien, comme les fiançailles qui le précèdent, et les effets essentiels et irréparables qui le suivent (communauté de vie, légitimité des enfants, autorité des parents). Sur ces différents points, l'autorité civile n'est pas compétente. Mais elle demeure compétente pour tout ce qui concerne les *effets purement civils* du contrat de mariage. Can. 1016. Ces effets ne sont ni essentiels au lien conjugal, ni inséparables de lui : ils concernent directement et immédiatement le domaine purement administratif et temporel : v. g., les différents régimes matrimoniaux, les droits des époux sur la succession de leurs parents, ou leurs droits de succession l'un sui l'autre, ceux de leurs enfants sur leur fortune et leur titre, etc.

VI. La législation ecclésiastique du mariage chrétien. — 1° *Les préliminaires du mariage.* — Le mariage peut être précédé par les fiançailles, mais elles ne sont pas obligatoires. Voir Fiançailles, t. III, col. 244-247.

a) Avant qu'un mariage ne soit célébré, il faut s'être assuré que rien ne s'oppose à sa célébration valide et licite. En péril de mort, si on ne peut pas avoir d'autres preuves, on se contentera, à moins d'indices contraires, de l'affirmation faite sous serment par les contractants qu'ils ont été baptisés, et qu'il n'y a entre eux aucun empêchement. Mais, en temps ordinaire, le curé qui a droit d'assister au mariage doit auparavant, et en temps opportun, faire une *enquête sérieuse* pour savoir si rien ne met obstacle à sa célébration. Pour cela, il interrogera prudemment les deux futurs, même séparément, pour savoir s'il n'existe pas quelque empêchement (voir Empêchements de mariage, t. II, col. 1149-1163), et s'ils donnent librement (surtout la femme) leur consentement. Il s'assurera aussi qu'ils sont suffisamment instruits de la doctrine chrétienne, à moins que la qualité des personnes ne rende inutile cette dernière interrogation. C'est à l'Ordinaire du lieu de déterminer les règles particulières à suivre dans cette enquête préalable du curé. Can. 1019-1020.

b) Si le baptême n'a pas été conféré sur son propre territoire, le curé doit exiger un *certificat de baptême* des deux parties, ou seulement de la partie catholique s'il s'agit d'un mariage à contracter avec dispense de l'empêchement de disparité de culte. Les catholiques qui n'ont pas encore reçu le sacrement de *confirmation* le recevront avant d'être admis au mariage, s'ils le peuvent sans grand inconvénient. Can. 1021.

c) Viendront ensuite les *publications de bans.* Ces publications doivent être faites dans la paroisse où les futurs ont leur domicile ou quasi-domicile (par le propre curé, dit le Code). Si une des parties a habité ailleurs pendant six mois après la puberté, le curé en référera à l'Ordinaire : celui-ci jugera en toute prudence s'il doit exiger des publications dans cette paroisse, ou s'il doit prescrire d'autres informations pour s'assurer de l'état libre des futurs. Même dans le cas d'un séjour inférieur à six mois, si l'on soupçonne un empêchement, le curé consultera l'Ordinaire : celui-ci ne permettra de procéder au mariage que lorsque des informations auront levé toute crainte. Can. 1022-1023. — Les publications doivent se faire trois dimanches (ou fêtes de précepte) continus, à l'église, pendant la messe solennelle, ou à d'autres offices où il y a affluence de fidèles. Can. 1024. L'Ordinaire du lieu peut aussi, pour son territoire, substituer aux publications de bans l'affichage public, à la porte de l'église paroissiale ou autre, des noms des contractants. Cet affichage devra durer au moins huit jours et comprendre deux jours de fêtes de précepte (v. g. du samedi soir au lundi matin). — Pour les mariages contractés avec dispense de disparité de culte ou de religion mixte, on ne doit faire les publications que si l'Ordinaire du lieu, après avoir écarté tout scandale, a prudemment jugé opportun de les permettre : encore faut-il dans ce cas que la dispense de l'empêchement ait été préalablement obtenue, et que l'on ne mentionne pas la religion de la partie non-catholique. Can. 1026. — Tous les fidèles sont obligés de révéler avant la célébration du mariage au curé ou à l'Ordinaire du lieu les empêchements qu'ils connaitraient. Can. 1027. — Le propre Ordinaire du lieu, pour de bonnes raisons laissées à son jugement prudent, peut dispenser des publications de bans, même de celles qui devraient être faites dans un autre drocèse. S'il y a plusieurs Ordinaires propres, c'est

celui dans le diocèse duquel le mariage se célèbre qui a le droit de dispenser. Si le mariage ne doit être célébré dans aucun des diocèses propres, n'importe lequel des propres Ordinaires peut accorder la dispense. Can. 1028. — Si le curé qui a publié les bans ou fait l'enquête n'est pas celui qui doit assister au mariage, il doit aussitôt en transmettre à ce dernier les résultats par document authentique. Can. 1029.

Une fois l'enquête terminée et les publications faites, le curé ne procédera au mariage, qu'après avoir reçu tous les certificats nécessaires et lorsque trois jours se seront écoulés depuis la dernière publication (à moins qu'une cause raisonable ne permette pas ce délai). Si le mariage n'est pas célébré dans un délai de six mois, on refera les publications, à moins que l'Ordinaire du lieu ne le juge pas utile. Can. 1030.

S'il survient un *doute* sur l'existence d'un empêchement, le curé devra faire une enquête plus sérieuse, en interrogeant sous la foi du serment au moins deux témoins dignes de foi (pourvu qu'il ne s'agisse pas d'un empêchement dont la connaissance nuirait à la réputation des parties), et aussi, s'il le faut, les futurs eux-mêmes. Mais il fera quand même les publications, s'il ne les avait pas commencées, ou les continuera si elles ne sont pas encore terminées. Tant que le doute ne sera pas dissipé, il ne procédera pas au mariage sans consulter l'Ordinaire. Can. 1031, § 1.

Si l'on découvre un empêchement *certain :* le curé fera les publications ou les achèvera, s'il s'agit d'un empêchement *occulte;* mais il en référera (sans donner les noms des futurs) à l'Ordinaire du lieu ou à la Pénitencerie. — S'il s'agit d'un empêchement *public*, le Code fait deux hypothèses : ou on le découvre avant d'avoir commencé les publications, et dans ce cas, même si le curé sait que l'empêchement a été levé au for interne, il ne procédera à aucune publication avant d'avoir obtenu dispense de l'empêchement au for externe; si, au contraire, on découvre l'empêchement une fois les publications commencées (après la première ou la seconde publication), le curé achèvera les publications et en référera à l'Ordinaire. Can. 1031, § 2.

Enfin, si l'on ne découvre aucun empêchement, ni douteux ni certain, le curé pourra procéder au mariage dans le délai prévu après l'achèvement des publications. Can. 1031.

d) S'il s'agit de *vagi* qui n'ont nulle part ni domicile, ni quasi-domicile, le curé (en dehors du cas de nécessité) n'assistera jamais à leur mariage avant d'en avoir référé à l'Ordinaire du lieu ou au prêtre délégué par lui, et d'avoir obtenu la permission. Can. 1032.

e) Le curé n'omettra pas — en proportionnant son enseignement à la condition différente des personnes — d'apprendre aux futurs la sainteté du sacrement de mariage, les obligations mutuelles des époux, et celles des parents envers leurs enfants. Il les exhortera vivement à se confesser avec soin et à communier pieusement avant la célébration du mariage. Can. 1033.

S'il s'agit d'enfants mineurs qui sont encore sous la puissance paternelle, le curé les exhortera très sérieusement à ne pas se marier à l'insu ou malgré l'opposition raisonnable de leurs parents. S'ils refusaient de céder à ses exhortations, le curé n'assisterait à leur mariage qu'après avoir consulté au préalable l'Ordinaire du lieu. Can. 1034.

2° *Les empêchements de mariage et la dispense de ces empêchements.* — Le consentement matrimonial, pour être valide, doit émaner de personnes juridiquement aptes à contracter mariage entre elles. Nous avons exposé sur ce point la législation ecclésiastique au mot Empêchements de mariage, t. II, col. 1149-1163.

3° *La célébration du mariage.* — Il ne suffit pas que le consentement matrimonial émane de personnes juridiquement aptes à contracter mariage; il faut aussi qu'il soit exprimé suivant les formes exigées par la législation ecclésiastique.

A. *Assistance du prêtre et des témoins* (ordinairement requise pour la validité). — 1. *La loi. Pour qu'un mariage soit* VALIDE, il faut en principe qu'il soit contracté devant le curé, ou l'Ordinaire du lieu, ou un prêtre délégué par l'un d'eux, et devant au moins deux témoins, suivant les règles suivantes :

a) Le curé et l'Ordinaire du lieu ne peuvent *validement* assister à un mariage qu'à partir du jour où, canoniquement, ils ont pris possession de leur bénéfice, ou sont entrés en fonction. Leur pouvoir cesse s'ils sont l'objet d'une sentence (condamnatoire ou déclaratoire) d'excommunication, d'interdit, ou de suspense *ab officio*. — Ce pouvoir n'est valable que dans les limites de leur territoire; mais, sur ce territoire, ils assistent validement au mariage de tous ceux qui se présentent, qu'ils soient ou non leurs sujets. (Nous verrons que cette assistance au mariage de ceux qui ne sont pas leurs sujets ne serait pas ordinairement licite.) — Pour que le mariage célébré devant eux soit valide, il faut en outre, que sans y être contraints par la violence ou par une crainte grave, ils *demandent* positivement et *reçoivent* le consentement des contractants.

Le curé et l'Ordinaire du lieu qui peuvent validement assister à un mariage peuvent aussi donner à un autre prêtre la permission d'assister validement à ce mariage, dans les limites de leur territoire. Cette permission doit être donnée d'une manière expresse à un prêtre déterminé pour un mariage déterminé : autrement elle serait nulle. Le Code interdit explicitement, et sous peine de nullité, toute délégation générale, sauf s'il s'agit de vicaires coopérateurs pour la paroisse à laquelle ils sont attachés. Le curé ou l'Ordinaire du lieu ne doivent donner cette permission que lorsque toutes les formalités prescrites par le droit pour établir l'état libre des futurs ont été remplies. Can. 1095-1096.

b) Pour que le curé ou l'Ordinaire du lieu assistent *licitement* à un mariage il faut d'abord qu'ils se soient légitimement assurés, suivant les règles du droit, de l'état libre des contractants. Il faut, de plus, qu'ils se soient assurés que l'un des contractants a son domicile, ou son quasi-domicile dans le lieu où se fait le mariage, ou qu'il y demeure depuis un mois ou, s'il s'agit d'un *vagus*, qu'il y a sa demeure actuelle. Si ces conditions de séjour n'étaientpas réalisées, il leur faudrait la permission du curé, ou de l'Ordinaire du domicile, ou du quasi-domicile, ou de la résidence mensuelle de l'un des contractants. Cette permission ne serait pas obligatoire s'il s'agissait de *vagi* actuellement en voyage et n'ayant nulle part de demeure proprement dite, ou si une grave nécessité survenait qui fît cesser l'obligation de demander cette permission. Can. 1097, § 1.

Dans tous les cas, c'est devant le curé de la future que régulièrement, à moins de juste raison excusante, le mariage doit être célébré. Si les deux conjoints sont catholiques, mais appartiennent à des rites différents, c'est dans le rite du futur et devant son curé que le mariage doit être célébré, à moins que, de droit particulier, il n'existe d'autres prescriptions. Can. 1097, § 2.

Le curé qui assisterait à un mariage sans s'être muni de la permission qui serait exigée par le droit, ne fait pas siens les droits d'étole (droits curiaux) et doit les remettre au propre curé des contractants. Can. 1097, § 3.

2. *Les exceptions.* — Si on ne peut avoir, ou aller trouver sans grave inconvénient, ni le curé, ni l'Ordinaire, ni un prêtre délégué par eux pour assister au mariage dans les conditions requises *ad validitatem*, le mariage contracté uniquement devant les témoins

est valide et licite en danger de mort; il serait également valide et licite, en dehors du danger de mort, si l'on prévoyait prudemment que l'impossiblité durera un mois. Dans l'un et l'autre cas, si l'on a à sa disposition un autre prêtre qui puisse être présent à l'échange des consentements, on doit l'appeler et il doit assister au mariage avec les témoins. Cependant, même s'il ne venait pas, le mariage célébré devant les seuls témoins serait valide. Can. 1098.

La loi que nous avons expliquée (sur l'assistance du prêtre et des témoins) ne concerne pas du reste tous les baptisés sans exception. Elle concerne : 1. tous ceux qui ont été baptisés dans l'Église catholique, et tous ceux qui ayant été dans l'hérésie ou le schisme se sont convertis au catholicisme, même si les uns ou les autres ont ensuite fait défection, toutes les fois qu'ils contractent mariage entre eux, ou avec des non-catholiques (baptisés ou non baptisés), même après dispense de l'empêchement (de religion mixte ou de disparité de culte). — 2. Elle concerne aussi les Orientaux qui contracteraient mariage avec des latins soumis à cette législation. — 3. Mais elle ne concerne pas les non-catholiques (baptisés ou non baptisés) lorsqu'ils contractent entre eux — à moins que *les deux* conjoints ne rentrent dans la catégorie indiquée plus haut : baptisés dans l'Église catholique (ou convertis au catholicisme) ayant ensuite fait défection. — 4. Elle ne concerne pas non plus, même s'ils ont été baptisés dans l'Église catholique, ceux qui, nés de parents non-catholiques, ont été élevés dès leur enfance dans l'hérésie, le schisme, l'infidélité ou sans aucune religion, toutes les fois qu'ils contractent mariage avec une partie non-catholique. Can. 1099.

B. *Mariage par correspondance, par procureur, par interprète.* — Le mariage *par correspondance* ne serait plus valable dans la discipline actuelle, car le canon 1088 exige absolument, pour la validité du mariage, que les contractants soient personnellement présents, ou qu'ils soient représentés par un procureur ou mandataire. — Les contractants doivent également exprimer *par des paroles* le consentement matrimonial; et il ne leur est pas permis, s'ils peuvent parler, d'employer d'autres signes équivalents.

Par contre le mariage *par procureur* ou *par interprète* est permis aux conditions suivantes. Pour que le mariage par procureur soit valide, le mandataire doit être muni d'un mandat spécial, en vue de contracter avec telle personne. Ce mandat doit être signé par le mandant et, de plus, soit par le curé ou l'Ordinaire du lieu où s'établit le mandat, soit par un prêtre délégué par l'un d'eux, soit par deux témoins au minimum. Si le mandant ne sait pas écrire, on en fera mention dans le mandat et on ajoutera un témoin sous peine de nullité du mandat. Si, avant que le mandataire n'ait contracté mariage au nom du mandant, ce dernier a révoqué son mandat, ou perdu l'usage de la raison, le mariage est invalide, même si le mandataire ou l'autre contractant ont ignoré cette circontance. Pour que le mariage soit valide, le procureur doit s'acquitter personnellement de son mandat. Can. 1089-1090.

Le curé ne doit assister à un mariage par procureur ou par interprète que s'il y a un juste motif, et s'il ne peut avoir absolument aucun doute sur l'authenticité du mandat, ou sur la loyauté de l'interprète. Si le temps le permet, il devra obtenir la permission de l'Ordinaire. Can. 1091.

C. *Temps et lieu de la célébration.* — Le mariage peut être contracté dans n'importe quel temps de l'année. Mais la bénédiction nuptiale solennelle est interdite depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'au jour de Noël inclus, et depuis le mercredi des cendres jusqu'au dimanche de Pâques inclus. Les Ordinaires des lieux peuvent cependant, en se conformant aux lois liturgiques, permettre cette bénédiction pour un juste motif même aux temps précités, en recommandant aux futurs la discrétion dans la pompe extérieure. Can. 1108.

Le mariage entre catholiques doit être célébré dans l'église paroissiale. Ce n'est qu'avec une permission de l'Ordinaire du lieu ou du curé que l'on peut le célébrer dans une autre église ou oratoire, soit public, soit semi-public. Les Ordinaires des lieux n'autoriseront la célébration du mariage dans un édifice privé que dans un cas extraordinaire, et toujours pour une cause juste et raisonnable; mais ils ne le permettront dans les églises ou oratoires, soit d'un séminaire, soit de religieuses, que s'il y a urgente nécessité, et en prenant toutes les précautions opportunes. — Quant aux mariages entre une partie catholique et une partie non-catholique, c'est hors de l'église qu'ils doivent être célébrés (v. g. à la sacristie). Si l'Ordinaire juge prudemment que cette prescription ne peut pas être observée sans qu'il en résulte de plus grands maux, le Code lui permet d'en accorder dispense, mais à condition de se conformer à ce qui est dit plus loin au sujet des rites et cérémonies. Can. 1109.

D. *Rites et cérémonies.* — En dehors du cas de nécessité, on doit observer dans la célébration du mariage les rites prescrits dans les livres rituels approuvés par l'Église, ou ceux qu'autorisent de louables coutumes. Can. 1100. Voir *infra.*

4° *Inscription et notification du mariage* — Une fois le mariage célébré, le curé, ou celui qui le remplace en rédigera l'acte le plus tôt possible , même si c'est un autre prêtre, délégué par lui ou par l'Ordinaire, qui a assisté au mariage. Cet acte mentionnera les noms des époux et des témoins, la date et le lieu du mariage, et les autres indications prévues dans les livres rituels ou prescrites par le propre Ordinaire. — De plus, le curé doit mentionner sur l'acte de baptême de chacun des deux conjoints qu'il a contracté mariage tel jour dans sa paroisse. Si l'un des conjoints a été baptisé ailleurs, le curé avisera directement ou par l'intermédiaire de la curie épiscopale le curé du baptême, afin que mention soit faite de ce mariage sur l'acte de baptême. — Toutes les fois que le mariage est célébré, dans les conditions exceptionnelles indiquées plus haut, en l'absence du curé ou de l'Ordinaire du lieu, ou d'un prêtre délégué par l'un d'eux, c'est le prêtre non délégué qui a assisté au mariage, s'il y en a eu un, et, à son défaut, les témoins solidairement avec les contractants, qui sont tenus de veiller à ce que le mariage contracté soit mentionné au plus tôt dans les livres prescrits. Can. 1103.

5° *Mariage de conscience.* — On appelle ainsi un mariage célébré sans publications de bans et en secret : il ne peut être autorisé que pour une raison très grave et très urgente, et par l'Ordinaire du lieu personnellement, à l'exclusion du vicaire général qui n'aurait pas un mandat spécial. — La permission de célébrer un mariage de conscience entraîne la promesse et l'obligation grave de garder le secret, pour le prêtre assistant, les témoins, l'Ordinaire du lieu et ses successeurs et même l'autre conjoint tant que son conjoint ne consent pas à ce que le secret soit divulgué. — Il est cependant trois cas ou l'Ordinaire serait dispensé de garder le secret promis : 1. si un scandale, ou une injure grave à la sainteté du mariage, allait résulter de l'observation du secret; 2. si les parents négligeaient de faire baptiser leurs enfants qui naîtraient de ce mariage, ou si, les faisant baptiser sous de faux noms, ils ne prévenaient pas, dans les trente jours, l'Ordinaire, de la naissance ou du baptême de leurs enfants, en indiquant le vrai nom des parents; 3. enfin s'ils négligeaient l'éducation chrétienne de ces enfants.

— Le mariage de sonscience n'est pas mentionné dans les registres ordinaires des mariages et des baptêmes, mais dans un livre spécial conservé aux archives secrètes de la curie (Voir ARCHIVES, t. I, col. 374). Can. 1104-1107.

6° *Autres prescriptions.* — Elles ont été exposées soit au cours de cet article (v. g. à propos du consentement) soit aux articles DIVORCE, CONVALIDATION, ENFANTS LÉGITIMES, etc.

F. CIMETIER.

2. MARIAGE (Liturgie). — Déjà Tertullien, au début du IIIe siècle, décrit la félicité de ces mariages que confirme l'oblation et que scelle la bénédiction. *Ad uxorem*, II, IX, *P. L.*, t. I, col. 1415. Et, au IXe siècle, le pape Nicolas Ier, dans sa consultation aux Bulgares, nous fait connaître les rites qui dès lors accompagnaient le mariage chrétien, *P. L.*, t. CXIX, col. 978 : l'échange du consentement, la bénédiction de l'anneau et la tradition d'une médaille ou d'une pièce de monnaie représentant la dot, la célébration de la messe devant les époux qui participent à l'offrande et à la communion, la bénédiction nuptiale après le *Pater* et avant la fraction du pain, enfin le couronnement des époux. Pendant la bénédiction nuptiale, on étendait un voile au-dessus des époux. Cf. L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, c. XIV; A. Villien, *La discipline des sacrements*, dans la *Revue du Clergé français*, 1er octobre 1913. La cérémonie du couronnement des mariés a généralement disparu, et la tradition d'une pièce de monnaie aura bientôt le même sort. Toutefois, là où ces vieilles coutumes ont survécu, elles peuvent être, encore de nos jours, fort bien observées. D'autres usages, légitimement introduits, seraient aussi légitimement maintenus : mais, parmi ces derniers, ne peut figurer l'usage de dresser un baldaquin au-dessus des époux, que la Sacrée Congrégation des Rites a prohibé. — I. Célébration du mariage lui-même. II. Messe de mariage et bénédiction nuptiale solennelle.

I. CÉLÉBRATION DU MARIAGE LUI-MÊME. — Le rituel ne prescrit rien au sujet des vêtements des époux. Mais, puisqu'ils se rendent dans une église pour recevoir un sacrement, on ne saurait trop recommander à la future d'avoir égard aux exigences de la décence chrétienne. Le mariage est parfois appelé le sacrement des *noces* (*nuptiæ*, de *nubere*, *nuptum*, voiler), non seulement à cause du voile que, pendant la bénédiction, on étendait au-dessus des époux, mais aussi à cause du voile que portait toujours la jeune mariée. Ce voile et les vêtements blancs dont elle est parée et qui symbolisent sa pureté, sa pudeur, appellent, du reste, une mise réservée. — Pareillement, « elle porte sur sa tête [assez souvent du moins] une couronne de fleurs les plus blanches et les plus odoriférantes, pour lui insinuer qu'elle doit, comme ces fleurs, réjouir et parfumer la vie de son époux. Cette couronne de fleurs, continue A. Lerosey, *Histoire et symbolisme de la liturgie*, 2e édit., Paris, 1912, p. 391, rappelle et remplace les couronnes d'or ou d'argent qu'autrefois, et maintenant encore en Orient et dans l'Église russe, les deux époux portent sur la tête, comme symbole de la dignité à laquelle ils sont élevés par le mariage. Cette couronne, en outre, leur indique l'empire qu'ils devront avoir sur leurs passions. » Or, n'y aurait-il pas comme une contradiction agaçante entre ces nobles choses, si gentiment symbolisées, et telle mode, trop légère, qu'affichent certaines épousées trop frivoles?

Lieu. — Le mariage entre catholiques, on l'a dit plus haut, est célébré dans l'église paroissiale. « La cérémonie se fait ordinairement à l'entrée du sanctuaire, devant le maître-autel, mais on peut choisir l'une des chapelles latérales. » Il le faut bien, d'ailleurs, dans nos grandes paroisses, où souvent plusieurs mariages doivent se célébrer en même temps. La chapelle de la Sainte-Vierge est préférée aux autres par les jeunes filles pieuses.

Temps. — « De droit commun (je cite toujours L. Hébert, *Leçons de liturgie*, 4e édit., Paris, 1923, t. I, p. 300-314. Mes citations sans référence spéciale sont extraites de ces pages si précises) le mariage peut être contracté validement et licitement en tout temps et à toute heure. Il est convenable de célébrer le mariage avant midi, à cause de la bénédiction solennelle, qui ne peut se donner qu'à la messe. » Nous ne devons pas trop facilement accéder au désir des familles qui, pour des raisons peu sérieuses, nous demandent de célébrer le mariage dans l'après-midi.

Ornements du prêtre qui assiste au mariage. — « Si la messe ne suit pas immédiatement le mariage, ou si le prêtre qui reçoit le consentement des époux n'est pas le même qui célèbre la messe, les ornements requis sont le surplis et l'étole blanche. Si le prêtre qui assiste au mariage devait aussitôt après célébrer la messe, il prendrait l'amict, l'aube, le cordon, l'étole et la chasuble sans le manipule : les ornements seraient de la couleur exigée par la messe qu'il célébrerait. » A Paris, il ne prend généralement la chasuble que pour dire la messe.

Échange du consentement des époux. — « Les époux sont placés en face d'un autel, à genoux ou debout, selon l'usage des lieux, le fiancé à droite, la fiancée à gauche; derrière eux ou à côté, se tiennent les témoins, Les futurs ont soin d'ôter leurs gants. »

Après avoir salué l'autel (et, s'il y a lieu, entonné ou récité, en tout ou en partie, le *Veni creator*), le prêtre vient à eux. Il fait le signe de la croix, et en certains endroits, il leur adresse ces trois questions : « Vous vous présentez ici pour contracter mariage en face de l'Église? — Vous faites profession de la foi et religion catholique, apostolique et romaine? — Vous vous présentez ici avec une entière liberté et sans aucune contrainte? » Trois fois les époux répondent : « Oui, monsieur. » Alors a lieu comme une dernière publication des bans, avec l'annonce, si c'est le cas, des dispenses obtenues. Suit, d'ordinaire, une courte allocution. Dans plusieurs diocèses, les rituels donnent le texte d'une ou deux de ces allocutions : elles sont brèves, graves, indiquent la grandeur du sacrement qui va être reçu, les devoirs des époux et des parents. Quand il y a un discours à prononcer, qu'il soit bref, sagement chrétien et avec des compliments modérés.

Ces préliminaires terminés, on en vient à la partie essentielle de la cérémonie. S'adressant d'abord au fiancé, puis à la fiancée, qu'il désigne par leurs prénoms, auxquels « on peut, pour plus de précision, ajouter le nom de famille » et qu'on peut faire précéder de Monsieur, Mademoiselle, si on le juge séant, le prêtre dit : « N..., voulez-vous prendre N..., ici présente, pour votre légitime épouse, selon le rite de notre mère la sainte Église? — N..., voulez-vous prendre N..., ici présent, pour votre légitime époux, selon le rite...? » Et chacun répond : « Oui, Monsieur, » ou « Je le veux. » « Cette formule, adoptée par le rituel romain, exprime aussi clairement que possible le consentement mutuel des époux; pendant longtemps, les époux échangèrent leur consentement devant le prêtre sans se servir de formule spéciale; les anciens rituels de mariage publiés par dom Martène renferment des formules variées. » Au demeurant, les époux peuvent, encore aujourd'hui, « exprimer leur consentement par d'autres paroles, pourvu qu'elles soient claires, absolues et sans ambiguïté; un simple signe extérieur suffirait même pour la validité, mais cette manière de faire ne serait licite qu'en cas de mutisme. » Ici ou là, à l'interrogation qu'on vient de

dire, on en ajoute une seconde que l'on adresse successivement à l'époux et à l'épouse, et à laquelle chacun répond affirmativement : « Promettez-vous et jurez-vous de lui garder fidélité en toutes choses comme un fidèle époux (une fidèle épouse) le doit à son épouse (à son époux) selon le commandement de Dieu? »

Jonction des mains. Ego conjungo vos. — Après avoir échangé leur mutuel consentement, les époux (s'ils ne l'ont fait déjà pour cet échange des consentements) joignent leurs mains droites. Et le prêtre prononce sur eux la formule *Ego conjungo vos in matrimonium, In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen,* ou quelque autre formule selon la coutume des lieux; puis, il les asperge d'eau bénite. « Ce rite de la jonction des mains avait été employé lors du mariage de Tobie et de la fille de Raguel, Tob., VII, 15; on le retrouve dans les cérémonies du mariage à Athènes, dans le mariage romain par *confarreatio;* Tertullien, *De velandis virginibus,* c. XI; *P. L.,* t. II, col. 954, le signale dans le mariage chrétien de son temps. Il a toujours été en usage dans le christianisme, et même quelques-uns à tort en ont fait une condition de la validité du mariage; il a été conservé dans les églises d'Angleterre, de Suisse et d'Allemagne depuis le schisme. Les détails du rite varient : ici le prêtre prend la main droite de l'épouse pour la mettre dans la main du mari, là il prend la main du mari, ailleurs il les prend l'une et l'autre et les entoure de son étole. Le symbolisme est toujours le même : c'est l'union étroite et inviolable qui, désormais, existera entre les époux. — Ce symbolisme se trouve exprimé par la formule *Ego conjungo vos.* Cette formule n'est pas sacramentelle, puisque le prêtre n'est pas le ministre du sacrement de mariage, « elle manque dans plusieurs anciens rituels; dans certaines églises, on employait une formule déprécative, comme celle-ci : *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob ipse vos conjungat,* ou le prêtre joignait les mains des époux en disant : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* En achevant la formule *Ego conjungo vos,* le prêtre trace le signe de croix sur les époux en disant : *In nomine Patris...* Le prêtre asperge trois fois les époux, au milieu, à sa gauche, et enfin à sa droite. »

Bénédiction et remise de l'anneau nuptial. — Ensuite, le prêtre procède à la bénédiction de l'anneau : « Bénissez, Seigneur, dit-il, cet anneau que nous bénissons en votre nom, afin que celle qui le portera, conservant une entière fidélité à son époux, persévère dans votre paix et la soumission à votre volonté... » En disant *benedic, benedicimus,* il trace un signe de croix, et à la fin il fait une aspersion en forme de croix. Il remet l'anneau au mari, et tandis que celui-ci le passe à l'annulaire gauche de son épouse (en lui disant en certains endroits : « Je vous donne cet anneau en signe du mariage que nous contractons »), le prêtre dit, en faisant le signe de la croix : *In nomine Patris et Filii...*

« L'anneau était primitivement donné par le fiancé à sa fiancée en signe de promesses matrimoniales (dom Cabrol, art. *Anneau,* dans le *Dict. d'archéol. chr. et de lit.,* t. I, col. 2188), et plus tard l'anneau des fiançailles est devenu l'anneau nuptial. On ne sait à quel moment s'est introduit l'usage de l'anneau donné par l'époux au jour même du mariage, mais tous les textes publiés par dom Martène en font mention. Cet anneau symbolise maintenant la fidélité des époux aux promesses faites dans le contrat matrimonial... La manière de mettre l'anneau a beaucoup varié : tantôt c'est le prêtre qui passe l'anneau au doigt de l'épouse, tantôt le mari le met successivement au pouce, à l'index et aux autres doigts, pour le laisser enfin à l'annulaire gauche, etc.

« La bénédiction et la remise de l'anneau ne doivent jamais s'omettre, même aux secondes noces; si les époux n'avaient pas d'anneau d'or ou d'argent, l'évêque pourrait ordonner aux pasteurs d'avoir un anneau de métal moins précieux qui servirait en cette occasion (il n'existe aucune prescription liturgique sur la matière de cet anneau). Dans le cas où l'anneau a déjà été bénit, on ne le bénit pas de nouveau; le prêtre se contente de le présenter au mari, qui le met au doigt de son épouse. (Si l'anneau nuptial se trouvait perdu, usé ou brisé, les époux pourraient faire bénir un nouvel anneau : le prêtre se servirait de la formule de bénédiction indiquée au rituel pour le jour du mariage.) Le rituel ne prévoit qu'un seul anneau destiné à l'épouse, selon l'usage antique : il n'est pas interdit de présenter plusieurs anneaux pour l'épouse, et même [la coutume s'en répand de plus en plus] d'y ajouter un anneau pour le mari. Le prêtre récite alors l'oraison accoutumée sans rien y changer et asperge d'eau bénite les anneaux déposés sur le plateau. » Jusqu'ici, le prêtre se contentait de remettre au mari l'anneau bénit pour lui, et celui-ci se le passait au doigt; mais on en vient à remettre cet anneau à l'épouse, qui le passe au doigt de son mari, en disant pareillement : « Je vous donne cet anneau... » Il semble que ce féminisme bien inoffensif puisse être toléré...

Pièce de mariage. — Dans certains diocèses, une (ou plusieurs) pièce de monnaie est alors bénite par une oraison spéciale, et remise au mari qui la dépose dans la main de son épouse en disant : « Recevez ce signe des conventions matrimoniales faites entre vos parents et les miens (ou : entre vous et moi, etc.) » ou une formule équivalente « Pendant longtemps, on employa pour cet usage des deniers spéciaux portant d'un côté l'inscription *Pour épouser.* » « La pièce de monnaie, s'il faut en croire Lerosey, *op. cit.,* p. 304, rappelle l'offrande que les époux faisaient autrefois, et font encore aujourd'hui, à la messe le jour de leur mariage, et les pièces d'argent qu'on distribuait aux pauvres en ce jour de fête. Mais elle rappelle surtout la dot qu'autrefois, par un usage bien différent du nôtre, le mari constituait à sa femme avant de l'épouser. C'était l'usage des Juifs et de tous les peuples anciens. Les Francs, nos ancêtres, étaient même obligés à une double dot (de *do, dare,* donner), l'une pour la fiancée, l'autre pour ses parents. Enlever une jeune fille à sa famille paraissait alors une perte qui méritait quelque compensation. C'est pour cela que le prêtre, en bénissant la pièce de monnaie, dit qu'elle est un *signe de la dot constituée* à la jeune épouse... »

Dernières prières. — Enfin le prêtre récite des versets et une oraison, dans lesquels, pour conclure en quelque sorte les diverses cérémonies de la célébration du mariage, il demande à Dieu de consolider l'union qui vient de se contracter.

Manière de procéder dans le cas de plusieurs mariages simultanés. — « Si plusieurs mariages devaient être contractés dans une même cérémonie, le prêtre demanderait à chacun des contractants son consentement, et pour chaque couple prononcerait la formule *Ego conjungo vos;* le prêtre pourrait ensuite bénir en même temps tous les anneaux et réciter une seule fois les prières qui suivent en remplaçant dans les formules le singulier par le pluriel. »

II. Messe de mariage et bénédiction nuptiale solennelle. — 1° La messe spéciale *pro sponso et sponsa.* 2° La bénédiction nuptiale.

1° *La messe spéciale.* — La messe spéciale *pro sponso et sponsa* est faite soit de prières appropriées pour les nouveaux époux, soit d'exhortations et d'instructions où la sainteté du mariage est célébrée, et l'indissolubilité du lien conjugal proclamée. A ce dernier point de vue, il faut citer l'épître et l'évangile.

L'épître est empruntée à saint Paul, Eph., V, 22-33 :

Mes frères, écrit l'Apôtre, que les femmes soient soumises à leurs maris, comme au Seigneur; car le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église, qui est son corps et dont il est le Sauveur. Or, de même que l'Église est soumise au Christ, de même aussi les femmes doivent être soumises à leurs maris en toutes choses.

Vous, maris, aimez vos femmes, comme le Christ aussi a aimé l'Église et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans le baptême d'eau par la parole de vie, pour se la présenter lui-même comme une Église glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée. De même les maris aussi doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même. Car jamais personne n'a haï sa propre chair; mais il la nourrit et la soigne, comme le Christ fait pour l'Église, parce que nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os. C'est pourquoi l'homme abandonnera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et tous deux seront une seule chair. Ce mystère est grand : je dis cela par rapport au Christ et à l'Église.

Ainsi, que chacun de vous individuellement aime sa femme comme lui-même, et que la femme respecte son mari.

L'évangile est tiré de Matth., XIX, 3-6 :

Alors les Pharisiens abordèrent Jésus pour le tenter; ils lui dirent : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour quelque motif que ce soit? » Il leur répondit : « N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, les fit homme et femme, et qu'il dit : A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront les deux une seule chair. — Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni. »

Quelle élévation de pensée et quelle force d'expression! Comme elles sont bien propres à saisir et à émouvoir de jeunes époux, à une heure si grave de leur existence!... Malheureusement, beaucoup d'eux, et même beaucoup d'elles viennent à l'église et assistent à leur messe de mariage sans paroissien, sans livre de prières.

« La messe *pro sponso et sponsa* est toujours une messe votive privée, même si elle est chantée et entourée d'un grand apparat. Elle ne comporte donc ni *Gloria* ni *Credo;* on y fait mémoire de l'office récité et des autres offices commémorés à laudes; elle a trois oraisons quand l'office récité est simple ou semi-double; quand l'office récité est double, elle ne prend pas de troisième oraison *de tempore;* la préface sera de la fête occurrente commémorée, si cette fête a une préface propre, de l'octave, du temps, ou la préface commune; à la fin, on dit *Benedicamus Domino;* le dernier évangile est *In principio*, à moins qu'on ait fait mémoire d'une férie, d'une vigile ou d'une fête occurrente ayant un évangile propre. Si la messe est célébrée avec quelque solennité extérieure, on omet les prières prescrites par Léon XIII après les messes privées. »

Cette messe « doit être dite chaque fois que l'on donne la bénédiction nuptiale (soit le jour même de la célébration du mariage, soit postérieurement), à l'exception des dimanches même anticipés ou transférés quant à l'office, des fêtes de précepte même supprimées, des fêtes de 1re et de 2e classe, des octaves privilégiées de 1er et de 2e ordre [c'est à-dire celles de Pâques et de la Pentecôte, et celles de l'Épiphanie et de la Fête-Dieu], des fêtes privilégiées [c'est-à-dire le mercredi des cendres, et les lundi, mardi et mercredi saints], des vigiles de Noël, d'Épiphanie, de Pentecôte, et du jour de la commémoraison des fidèles défunts. On ne pourrait pas non plus la dire les jours de Rogations dans les églises où il n'y a qu'une seule messe. — Ces jours où la messe *pro sponso et sponsa* est empêchée, on dira la messe conforme à l'office, avec mémoire de la messe *pro sponso et sponsa*, et on donnera la bénédiction nuptiale. Cette mémoire sera toujours unie à l'oraison du jour sous une seule conclusion, même si d'autres commémoraisons sont prescrites. — A l'occasion de la bénédiction d'un mariage, le curé est tenu de dire la messe *pro sponso et sponsa* si les rubriques le permettent, ou, dans le cas contraire, d'en faire mémoire : seule la qualité de la messe lui est imposée, il peut disposer librement de son intention si les époux ne lui donnent pas les honoraires de la messe.

« Quand la bénédiction nuptiale ne peut pas être donnée au cours de la messe qui suit le mariage, soit que la femme ait déjà reçu cette bénédiction lors d'un mariage antérieur, soit que la mariage se fasse en temps clos sans dispense de l'Ordinaire, il est interdit de célébrer la messe *pro sponso et sponsa :* on dit alors la messe du jour, ou, si la rubrique le permet, une messe votive au choix du célébrant, sans mémoire de la messe *pro sponso et sponsa.* »

2° *La bénédiction nuptiale solennelle. — Ses rites.* — Elle comprend deux parties : l'une, la principale, qui se place immédiatement après le *Pater*, l'autre immédiatement après le *Benedicamus Domino* ou l'*Ite Missa est.*

Les époux sont, généralement, agenouillés sur le degré inférieur de l'autel. Le célébrant après le *Pater*, récite sur eux les oraisons suivantes :

Prions. Laissez-vous fléchir par nos prières, Seigneur, et accompagnez de votre grâce le sacrement que vous avez institué pour la propagation du genre humain, afin que votre assistance conserve ce qu'unit votre autorité. Par Notre-Seigneur Jésus-Christ... Ainsi soit-il.

Prions. O Dieu, qui par votre puissance avez créé de rien tout l'univers; qui dès le commencement du monde, après avoir fait l'homme à votre image, lui avez donné, pour être son aide inséparable, la femme, que vous avez formée de lui-même afin de nous apprendre qu'il n'est jamais permis de séparer ce qu'il vous a plu d'unir; ô Dieu, qui avez consacré le mariage par un mystère si précieux, que l'aliance nuptiale est la figure de l'union sacrée de Jésus-Christ et de son Église; ô Dieu, par qui la femme est unie à l'homme, et qui donnez à leur union intime la seule bénédiction dont nous n'avons été dépouillés ni par la punition du péché originel, ni par la sentence du déluge : regardez d'un œil favorable votre servante, qui, devant être unie à son époux, implore votre protection. Faites que son joug soit un joug d'amour et de paix; faites que, chaste et fidèle, elle se marie en Jésus-Christ; qu'elle suive toujours l'exemple des saintes femmes; qu'elle soit aimable pour son mari comme Rachel, sage comme Rébecca, qu'elle jouisse d'une longue vie et qu'elle soit fidèle comme Sara. Que l'auteur du péché ne trouve rien en elle qui soit de lui; qu'elle demeure ferme dans la foi et dans l'observance de vos commandements, afin que, uniquement attachée à son mari, elle ne souille le lit nuptial par aucun commerce illégitime; que, pour fortifier sa faiblesse, elle ait une vie toujours réglée; que sa pudeur lui mérite le respect; qu'elle s'instruise de ses devoirs dans la doctrine toute céleste de Jésus-Christ; qu'elle obtienne de vous une heureuse fécondité; que sa vie soit pure et irréprochable, et qu'elle parvienne au repos des saints dans le royaume du ciel. Faites, Seigneur, qu'ils voient tous deux les enfants de leurs enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, et qu'ils arrivent à une heureuse vieillesse. Par le même Notre-Seigneur Jésus-Christ... Ainsi soit-il.

De même, après le *Benedicamus Domino* ou l'*Ite missa est*, le prêtre dit, tourné vers les époux :

Que le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob soit avec vous, et qu'il répande en vous sa bénédiction, afin que vous voyiez les enfants de vos enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, et que vous possédiez ensuite la vie éternelle par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, étant Dieu, vit et règne avec le Père et le Saint-Esprit, dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

On a dit avec raison de ces prières qu'elles sont tout ensemble un code admirable des devoirs conju-

gaux et un chef-d'œuvre de lyrisme chrétien. Quels thèmes féconds d'allocutions ou de méditations, substantielles et fructueuses, pourraient y trouver les prédicateurs et les époux!

Antiquité de ce rite. — « Tertullien, *loc. cit.*, saint Ambroise, *Ep.* XIX *ad Vigilium; P. L.*, t. XVI, col. 1026, parlent d'une bénédiction donnée aux époux, sans que l'on puisse distinguer si cette bénédiction était donnée au moment de l'échange du consentement, ou au cours de la messe. Le texte du sacramentaire gélasien, publié par Muratori, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1213, renferme sous ce titre : *Incipit actio nuptialis*, des collectes, des secrètes, un *Hanc igitur* spécial, une oraison suivie d'une bénédiction à réciter après le *Pater*, et une dernière bénédiction qui doit être donnée aux nouveaux époux aussitôt après qu'ils ont communié. L'usage de bénir les époux au cours de la messe qui suivait le mariage devint général dans l'Église latine : saint Pie V, en publiant son édition du missel romain, respecta cette coutume, renvoyant seulement après la postcommunion la seconde bénédiction et modifiant la rédaction de ces prières. »

Qui peut recevoir cette bénédiction ? — « Seuls, les conjoints l'un et l'autre catholiques peuvent recevoir cette bénédiction s'ils ne l'ont pas reçue précédemment. Si la femme seule l'a reçue lors d'un mariage antérieur, on ne doit pas la lui renouveler; mais quand le mari seul l'a reçue dans un premier mariage, on peut la réitérer, si telle est la coutume. » *Les conjoints*, a-t-on dit : « Cette bénédiction ne peut être donnée qu'après la célébration du mariage religieux. Si le prêtre commence la messe avant de procéder au mariage parce que les conjoints ont été retenus trop longtemps à la mairie ou pour toute autre raison, il ne peut dire la messe *pro sponso et sponsa*, ni donner la bénédiction nuptiale. » *L'un et l'autre catholiques*, a-t-on ajouté : on omettra cette bénédiction aux mariages mixtes (là où la messe serait « tolérée »).

Quand peut-elle être donnée? — « Elle ne peut être donnée qu'au cours de la messe (pas au cours d'une messe de *Requiem*), et en dehors du temps clos. Le temps clos comprend le carême depuis le mercredi des cendres jusqu'au jour de Pâques inclusivement, et l'Avent depuis le premier dimanche jusqu'au jour de Noël inclusivement. Une dispense de l'Ordinaire, accordée pour une cause juste, autoriserait à bénir un mariage en temps clos. — Régulièrement, cette bénédiction est donnée à la messe qui suit le mariage; mais si elle n'a pu être donnée à ce moment, les conjoints doivent être exhortés à se présenter le plut tôt à l'église, en dehors du temps clos, pour la recevoir au cours d'une messe. (Dans ce cas, la messe célébrée sera la même et jouira des mêmes privilèges que si elle suivait immédiatement la célébration du mariage.) En aucun cas, sauf indult, cette bénédiction ne peut être donnée en dehors de la messe. »

Qui donne cette bénédiction? — « Le prêtre qui célèbre la messe devant les nouveaux époux doit leur donner la bénédiction nuptiale [avec, au besoin, la délégation de l'Ordinaire ou du curé] : un autre prêtre ne pourrait le faire à sa place. — Si la bénédiction nuptiale est donnée postérieurement, elle doit être donnée par le curé ou par un prêtre délégué par lui. — Rien ne s'oppose à ce que le prêtre donne la bénédiction nuptiale à plusieurs mariages au cours d'une même messe : dans ce cas,, il récite une seule fois les oraisons sans rien changer aux formules du missel. »

N. B. — 1° Il est bon de rappeler ici que « les mariages entre catholiques et non-catholiques doivent être célébrés non dans l'église, mais à la sacristie ou dans tout autre local annexé au saint lieu, à moins de dispense de l'Ordinaire. Le prêtre doit... interroger les conjoints sur leur consentement réciproque. Il est rigoureusement interdit de célébrer une messe à l'occasion de ces mariages, de donner la bénédiction nuptiale. Le prêtre doit être en soutane, sans surplis ni étole. Il ne bénit pas l'anneau. Et aucune ornementation spéciale de l'église n'est permise, à moins d'autorisation spéciale de l'Ordinaire. » Le lecteur sait déjà, t. II, col. 1152, que, à Paris, la messe est « tolérée », quand la personne non-catholique est baptisée (hérétique ou schismatique); dans ce cas, notre rituel tolère pareillement qu'on prononce l'allocution spéciale dont il donne le texte.

2° Les bons chrétiens tendent de plus en plus à faire une cérémonie à l'église, pour leurs noces d'argent, d'or ou de diamant. Cet usage est à encourager. La messe est conforme à l'office, ou l'on dit, si la rubrique le permet, une messe votive sans mémoire de la messe *pro sponso et sponsa*. La bénédiction nuptiale n'est pas renouvelée.

CONCLUSION. — Ces cérémonies liturgiques du mariage sont des plus édifiantes et des plus instructives. Il faut donc que les futurs en connaissent la signification, de manière à y participer et à en profiter comme il convient. Il faudrait aussi que les invités n'en troublassent pas le pieux déroulement par une tenue et des conversations déplacées.

Peut-être encore n'est-il pas superflu de noter que les lettres de faire-part du mariage, dans notre pays du moins, devraient être formulées différemment. On y dit : « ... et vous prient d'assister à la bénédiction nuptiale qui leur sera donnée... » Outre que l'on semble dire que le *mariage* est contracté déjà quand on sort de la mairie et qu'à l'église il ne peut plus être question que d'une *bénédiction*, on paraît, de plus, ne pas savoir ce qu'est proprement la bénédiction nuptiale. Qu'on se garde pareillement d'employer l'expression *mariage religieux*, comme si l'on tenait les formalités de la mairie pour un vrai mariage, fût-ce un *mariage civil :* pour les catholiques, il n'y a pas de mariage civil, au sens strict du mot mariage. Voici, donc, comment la *Revue des lectures*, 15 mai 1925, p. 360, proposait de formuler ces lettres de faire-part : « M. et Mme N. ont l'honneur de vous faire part du mariage de Mlle N. leur fille avec M. Z. Ils vous prient de bien vouloir assister à la célébration de ce mariage qui aura lieu le... à... heures, dans l'église de... » Ces *riens* contribuent à déformer ou à réformer l'opinion, et ont peut-être plus d'importance que d'aucuns ne sont portés à le croire.

J. BRICOUT.

3. MARIAGE (Morale et pastorale). — De multiples questions, intéressant les consciences chrétiennes et leur direction, se posent à propos du mariage. On n'en abordera ici que quelques-unes, les plus graves, les plus pratiques à l'heure présente. Pour y répondre, on consultera, parmi bien d'autres volumes d'un grand mérite, ceux de l'abbé Charles Grimaud, *Futurs époux*, 5e édit., et *Futures épouses*, 3e édit., Paris, 1922, 1923, et du P. Joseph Hoppenot, *Petit catéchisme du mariage*, nouvelle édition, Paris, 1919. — I. Examen préliminaire au mariage. II. Doit-on se marier jeune? III. Choix du fiancé, de la fiancée. IV. De la préparation, éloignée ou immédiate, au mariage.

I. EXAMEN PRÉLIMINAIRE AU MARIAGE. — Deux genres de vie s'offrent au jeune homme et à la jeune fille : la virginité et le mariage. De quel côté vais-je m'orienter? C'est la grande question que chacun doit résoudre avant tout.

Si Dieu l'appelle à demeurer vierge, dans la vie religieuse, dans le sacerdoce ou dans le monde, c'est son devoir et son droit de suivre sa vocation (voir ce mot). Les gloires et les joies de la virginité en compensent bien les sacrifices. Et nul ne peut être tenu

de se marier : le *devoir de mariage* ne s'impose à personne. On peut triompher de la concupiscence par d'autres moyens que l'usage du mariage (prière, abstinence, travail, etc.), et le mariage n'est pas un moyen infaillible de résister à ses assauts. Toutefois le mariage est plutôt à conseiller à certaines natures violemment portées au plaisir charnel. Je n'insiste pas davantage sur le prétendu devoir social qui nous astreindrait tous au mariage. Quoi que d'aucuns aient écrit, la continence, en dehors du mariage comme dans le mariage, n'est pas condamnable, même quand le bien public réclame une natalité plus abondante. Il y a des intérêts supérieurs, ceux de l'Église entre autres, et il y a aussi une quasi-impossibilité morale — par exemple, certaines fidélités ou certains dévouements très louables — qui dispensent celui-ci ou celle-là de servir la patrie de cette façon. Ils trouveront d'autres moyens d'être utiles à leur pays, d'autres moyens qui lui soient même plus avantageux. Et leur vie dévouée et noble, bien loin de nuire à la natalité, l'encouragera plutôt, puisqu'elle fera honte à l'égoïsme, ce « principe même du mal qui rend les mariages infécondes ». M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1894, p. 94.

Par contre, le *droit au mariage*, sainement compris, n'est pas un vain mot, un mot vide de tout sens; il est réel pour ceux que Dieu n'appelle pas à un genre de vie plus élevé. Assurément, certains cas exceptionnels mis à part, on ne doit pas pousser au mariage ceux que leur mauvaise santé ou leur pauvreté extrême semblent plutôt devoir en écarter temporairement du moins. « Mais, lisons-nous dans Ch. Antoine et H. du Passage, *Cours d'économie sociale*, 6e édit., Paris, 1921, p. 647, 648, transformer cette règle de prudence en obligation rigoureuse, en devoir impérieux, voilà qui dépasse les bornes. L'obligation de justice suppose un droit. Or, je vous le demande, quel droit le pauvre viole-t-il en se mariant? Le droit de l'épouse? Mais n'a-t-elle pas librement consenti au mariage et à toutes ses conséquences légitimes? Le droit de l'enfant? Mais cet enfant possible n'a que des droits possibles, lesquels ne détruisent pas les droits existants. D'ailleurs, même en tenant compte du droit de cet enfant hypothétique, lorsque vous condamnez le pauvre au célibat forcé, vous commettez aussi une injustice à l'égard de l'enfant, puisque vous lui enlevez le droit de jouir d'une existence immortelle et bienheureuse, et, par conséquent, enviable, fût-elle achetée au prix de la souffrance et de la misère. » C'est du pauvre que parlent les PP. Antoine et du Passage. Mais n'en peut-on pas dire autant de l'homme dont la santé laisse à désirer? Parlant du lépreux, saint Thomas écrit *Sum. theol.*, supplem., q. LXIV, a. 1, ad 4um : *Et quamvis generetur infirma proles, tamen melius est ei sic esse quam penitus non esse.* « L'enfant qui en naîtra sera infirme, cependant mieux vaut pour lui être ainsi que de n'être pas du tout. » Quant à la société, elle trouvera là une occasion de pratiquer la charité et de se grandir par le dévouement : la perfection de la société humaine n'est pas à identifier de tout point avec la perfection d'un haras! L'Église, au demeurant, ne voit pas dans la pauvreté ou le défaut de santé un empêchement au mariage. Oserait-on lui reprocher de faire trop de cas de la liberté individuelle, ou de se soucier trop exclusivement du point de vue moral, en assurant à chacun ce qui, peut-être, lui est un moyen de se conduire honnêtement?

Le jeune homme, la jeune fille doivent savoir cela. Qu'ils soient bien persuadés, surtout, qu'on n'est pas déshonoré perdu, voué au malheur, par le seul fait qu'on ne réussit pas à se marier comme on le voudrait. On peut se rendre utile de mille façons et trouver son bonheur dans le dévouement, en dehors du mariage, dans le service de Dieu ou du prochain. Et alors, s'ils inclinent à se décider pour le mariage, que ce soit en connaissance de cause. Qu'ils en sachent les obligations.

Il ne s'agit pas, certes, d'apprendre aux enfants, aux adolescents, ce qu'ils n'ont pas besoin de savoir. On répète trop volontiers que Bossuet y allait plus hardiment que nous. Dans son *Catéchisme de Meaux*, il ne craignait pas, affirme-t-on, de préparer la conscience des enfants à la pratique des devoirs conjugaux qui plus tard s'imposeraient à eux. Que n'y regarde-t-on d'un peu plus près! Sans doute le « catéchisme pour la première communion » de Bossuet contenait, Ve partie, *in fine*, cette demande-réponse : « Dites-moi le mal qu'il faut éviter dans l'usage du mariage? — C'est de refuser injustement le devoir conjugal; c'est d'user du mariage pour satisfaire la sensualité; c'est d'éviter d'avoir des enfants : ce qui est un crime abominable. » Mais il faut bien remarquer que cette demande-réponse appartient aux « Instructions particulières sur les sacrements de pénitence, d'eucharistie et de mariage, *en faveur de ceux qui se disposent à les recevoir.* » Ces Instructions se trouvaient à la fin du catéchisme. La troisième et dernière, consacrée au mariage, n'était vraisemblablement pas apprise par les enfants de dix ou douze ans; elle était réservée, semble-t-il, aux jeunes gens et jeunes filles qui allaient se marier bientôt. Les enfants devaient se borner à étudier et à réciter la question-réponse qui est comprise dans la leçon sur « les Sacrements en particulier » : « Qu'est-ce que le mariage? — C'est un sacrement qui donne la grâce à ceux qui se marient, de vivre chrétiennement dans cet état et d'élever leurs enfants selon Dieu. » Ne parlons pas à la légère de la « sainte audace » de Bossuet, et continuons de respecter les oreilles des enfants chrétiens.

Il n'en reste pas moins certain que les adultes — à moins que Dieu ne les appelle manifestement et invinciblement à une vocation plus haute — ont besoin de savoir — je ne dis pas dans tous les détails, mais dans une exacte vérité — ce que l'état du mariage qui se présente à eux comporte de droits et de devoirs sacrés. Saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote*, a sur ce point un ou deux chapitres. Bien plus, le *Catéchisme du concile de Trente*, pars II, c. VIII, insiste sur ce qui, dans la doctrine du mariage, *doit* être enseigné aux fidèles : les fins et l'usage du mariage y figurent à leur place. Et le *Codex juris canonici*, can. 1018, 1033, demande : « Que le curé n'omette pas d'instruire prudemment le peuple sur le sacrement de mariage et ses empêchements. — Que le curé n'omette pas, en tenant compte de la condition des personnes, d'instruire les fiancés sur la sainteté du sacrement de mariage, les obligations mutuelles des époux, et leurs devoirs à l'égard des enfants. » Le prêtre ne peut parler à ses dirigés qu'avec la plus grande réserve, et le prédicateur doit être plus discret encore. Mais les parents, le père, la mère, peuvent, en certaines occasions, s'exprimer avec plus de précision. Le mieux, pourtant, sera d'ordinaire de faire lire aux jeunes gens et aux jeunes filles, quand la question de leur avenir se posera à eux, quelque bon livre, sérieux, mesuré, comme ceux que je mentionnais tout à l'heure. Il n'est pas prudent de les laisser s'engager dans une vie dont ils ignoreraient les dangers et les charges, et il ne faut pas que, un jour, ils puissent nous reprocher de leur avoir caché la vérité au moment le plus décisif de leur existence.

II. Doit-on se marier jeune? — En connaissance de cause et devant Dieu, on a opté pour le mariage. Va-t-on tarder à passer à l'exécution? En d'autres termes, quand on le peut, faut-il se marier tôt?

Le P. Hoppenot a sur ce point tout un chapitre,

2e partie, c. III. D'après lui, pourvu que nos jeunes gens aient « l'âge voulu », sans doute l'âge fixé par les lois religieuses ou civiles, qu'ils aient une santé convenable, et aussi que leur position *faite* leur permette de nourrir femme et enfants (certains en sont là de bonne heure), ils feront bien de se marier au plus tôt. « Le plus tôt sera le mieux. » Ils trouveront dans le mariage un remède contre la concupiscence, ils n'auront pas le temps de contracter des habitudes mauvaises et de prendre en dégoût le mariage légitime, ils auront plus d'enfants. Les parents doivent tout faire pour assurer à leurs fils le préservatif dont ceux-ci peuvent avoir besoin et dont ils useront pour le plus grand bien du pays.

D'autres sont moins catégoriques et opinent plutôt en sens contraire. Tel le médecin catholique Georges Surbled, dans son ouvrage hautement approuvé par les autorités ecclésiastiques : *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, 11e édit., Paris, 1910, t. I, p. 131-138. A l'entendre, on a tort de confondre « la *nubilité* avec l'éclosion des désirs vénériens, *l'âge du mariage* avec l'*âge de la puberté* ». « L'âge nuptial, dit-il, coïncide nécessairement avec le plein développement de l'organisme : c'est l'âge où l'individu possède tous ses caractères génériques et où l'union sexuelle peut assurer la reproduction intégrale de l'espèce. » Dans nos régions, « la nubilité commence à vingt ans chez la femme, à vingt-cinq ans chez l'homme. Pour beaucoup de constitutions délicates elle se trouve plus ou moins retardée. Mais elle n'est avancée de quelques années que dans des cas exceptionnels. » Et le savant docteur ajoute : « Les unions prématurées ont des résultats déplorables, constants. La santé des jeunes conjoints souffre d'abord d'une vie commune à laquelle ils ne sont pas préparés : le tempérament s'étiole, s'énerve et la maladie ne tarde pas à surgir. Le but du mariage n'est pas atteint. La femme est souvent stérile; ou, si une conception survient, elle n'en voit pas l'heureux terme. L'avortement [involontaire] est fréquent; ou le produit, surmontant difficilement les neuf mois de la gestation, est débile et incapable de vivre. Il est très rare d'observer, dans les unions précoces, un fruit normal et complet. » Surbled continue en énumérant d'autres inconvénients de ces mariages. [Ajoutons-le. Il note, en terminant, qu' « il importe essentiellement à l'avenir des unions que l'âge des époux soit assorti. C'est notamment, dit-il, une condition de fécondité. Sans doute la dissemblance des sexes appelle et justifie une certaine différence d'âge; mais l'âge du mari ne doit pas en général dépasser celui de la femme de plus de 6 à 8 ans. Une grande disproportion d'âge est préjudiciable non seulement aux fruits du mariage, mais à la société conjugale elle-même. »]

Je ne sais trop à qui, du médecin ou du religieux, il convient de donner raison. Peut-être l'un se place-t-il trop exclusivement au point de vue de l'hygiène, et l'autre, à celui de la morale. Peut-être aussi en éliminant ce que l'un et l'autre peuvent avoir d'excessif, réussirait-on à les concilier et à toucher juste. Les excès, en cette matière comme en beaucoup d'autres, sont à éviter. Si, naguère, on se mariait volontiers un peu trop tard, il semble que, aujourd'hui, dans certaines classes de notre société, on tende à se marier trop tôt. Pour procréer et élever des enfants comme il convient, n'est-il pas bon et presque nécessaire de ne point s'y essayer trop prématurément? Un jeune homme et une jeune fille qui ont reçu une éducation sérieusement chrétienne, qui trouvent à leur activité un emploi régulier et suffisant, qu'on soustrait aux dangers d'une vie frivole, sauront attendre, dans la paix et le respect d'eux-mêmes, qu'ils soient vraiment en mesure d'établir un nouveau foyer.

III. Choix du fiancé, de la fiancée. — Le mariage est une des choses les plus importantes que l'on puisse concevoir, si toutefois il est compris tel qu'il doit l'être, comme l'intime et éternelle communion de deux vies. Or, malheureusement, il est aussi, comme on le dit vulgairement, une loterie, parce que trop souvent on n'apporte pas grand soin au choix du compagnon ou de la compagne dont on doit partager l'existence. Chacun se croit plus habile ou plus chanceux que son voisin, et les conseils n'ont de prise sur presque personne. Il faut les donner quand même, ne fût-ce que pour se dégager de toute responsabilité. Nous le ferons en nous inspirant surtout du dernier chapitre des deux volumes de M. Grimaud.

« Il faut, dit-il, convaincre les jeunes gens, au sujet du choix de la fiancée, d'un premier principe qui est celui-ci : *Ne pas laisser le cœur se prendre avant que la raison ait parlé.* Dans ces simples mots se cachent toute une science, et aussi toute une série d'efforts et de sacrifices dont on doit apprendre au futur époux l'inéluctable nécessité, s'il veut mettre de son côté le maximum de chances de bonheur... *Avant que la raison ait parlé.* Immédiatement on entend une objection : Alors, il nous faut à vingt ans faire un mariage de raison? Non, jeunes gens, ne craignez pas. On ne vous demande pas un mariage de raison, mais bien un mariage d'amour. Vous conviendrez pourtant qu'on n'a pas tort, en vous conseillant de faire un mariage d'amour qui soit raisonnable. Ce *mariage d'amour raisonnable* est celui dans lequel le cœur, vivement pressé et flatté par les charmes séduisants d'une jeune fille, consent loyalement à retenir son élan autant de temps qu'il sera nécessaire pour étudier sainement les convenances de cette union. »

Que n'a-t-on dit et écrit des mariages de raison, des mariages d'argent ou de vanité, des mariages d'amour ou d'inclination, des mariages de passion, etc.! Les expressions de « beaux mariages », « brillants mariages », sont également sur toutes les lèvres. Que de sottises on débite à ce sujet! Les mariages de raison, notamment, sont volontiers qualifiés de mariages de déraison, comme si tous les mariages de raison étaient inspirés par l'orgueil ou la cupidité, ou simplement le désir d'en finir et de se caser; comme si certains de ces mariages n'en venaient pas vite à se transformer, par l'estime mutuelle, en doux mariages d'amour! Si l'union est bien assortie, cette bienheureuse transformation s'opérera assez fréquemment. Aussi les parents, dont jeunes gens et jeunes filles ont tort, le plus souvent, de dédaigner les conseils, ont-ils, le plus souvent aussi, à y veiller. « Les unions bien assorties, a-t-on dit très justement, sont celles où les époux se ressemblent assez pour se comprendre et diffèrent assez pour se compléter. » M. l'abbé V. Dupin, qui cite ces paroles, *De la préparation au mariage par la collaboration des familles et des œuvres de jeunes gens et de jeunes filles*, Paris, 1914, p. 34, y ajoute fort sagement: « Il faut, en effet, qu'il y ait parité entre les époux au point de vue du rang social et de l'éducation, au point de vue aussi de la culture de l'esprit, et il faut encore une certaine égalité d'âge et de fortune. Quant aux différences, elles ne devront jamais être des dissemblances qui amèneraient des divergences et des froissements entre les époux. Elles devront seulement achever les époux l'un par l'autre, en les mettant en participation des dons particuliers que la Providence a départis à chacun d'eux, car, au point de vue des richesses morales, il ne doit pas y avoir d'autre régime matrimonial que le régime de la communauté. »

Pour obtenir ces unions bien assorties, il faut, de part et d'autre, savoir accepter certains sacrifices, se résigner à certaines concessions. Et ici intervient le

second principe formulé par M. Grimaud en ces termes : *Abandonner, de ce qu'on a rêvé, ce qui n'atteint pas substantiellement l'idéal. Être inflexible sur ce qui le diminue gravement.* Rien de plus raisonnable. « Dans ce domaine des concessions, ajoute M. Grimaud, il faut cependant immédiatement poser une exception. Il y a un point sur lequel on ne cédera pas : tout jeune homme soucieux de son bonheur et de celui de ses enfants, doit ici se montrer « exigeant ». Qu'il se décide, s'il le veut, à être « coulant » sur toutes les autres qualités, pourvu qu'elles soient remplacées avantageusement par la grande et unique condition nécessaire, cet *unum necessarium*, Luc., x, 42, qu'est la *Religion*. » Comment la fusion des deux âmes pourrait-elle se produire, comment l'éducation chrétienne des enfants serait-elle assurée, si les parents ne croyaient pas ou ne pratiquaient pas semblablement? Quant à espérer convertir son conjoint après le mariage, ce n'est là d'ordinaire qu'un rêve irréalisable et irréalisé; le plus communément, l'un et l'autre tombent dans la plus mortelle indifférence religieuse. Oh! qu'ils sont coupables les parents qui, à l'instar de cette mère dont parle M. Dupin, disent comme la chose du monde la plus naturelle : « Il fallait bien passer sur quelque chose, nous avons passé sur la religion! » Un autre point essentiel à recommander avec M. Grimaud, c'est que le jeune homme se soucie de « prendre une femme qui ait pour idéal de devenir mère. Ce sera, au fond, assurer l'essentielle condition du bonheur, puisque l'enfant est le lien naturel qui attache les cœurs et assure entre les époux l'indissolubilité des affections. »

Ce qu'on vient de dire surtout pour le jeune homme est également vrai pour la jeune fille : les deux principes qui doivent guider le choix de l'un, doivent pareillement régir le choix de l'autre. En particulier, il faut qu'une jeune fille chrétienne soit et reste intransigeante sur « la question Religion ». La Marie Limerel de M. René Bazin, *La Barrière*, Paris, 1909, p. 142-145, devrait être un modèle pour toutes.

— Je n'aimerai d'amour, dit Marie à son cousin Félicien, que celui qui me donnera un amour comme celui que j'ai rêvé...

— Enthousiaste? ardent? respectueux? Marie, celui que j'ai pour toi est tout cela ensemble.

— Je veux plus, beaucoup plus.

— Pur alors? Ah! tu m'interroges sur mon passé de jeune homme?... Tu me fais des crimes d'infidélités qui ne sont pas nombreuses, je t'assure.

— Tu te trompes... Je pardonnerais peut-être à celui qui me demanderait d'oublier...

— Peut-être seulement?

— Oui, je n'ai pas encore à m'y résigner. Je ne sais pas. Mais ce que je veux, par-dessus tout, c'est qu'entre lui et moi il n'y ait pas de pensées qui séparent; c'est que, lui et moi, nous n'ayons qu'une âme...

— Hélas! nous y voilà! Je tremble, Marie, que tu ne me demandes de te ressembler trop!

— Es-tu encore un chrétien? Avons-nous la même foi? Comprends bien ce que je veux dire. Je sais que tu continues d'aller à la messe, et que tu y accompagnerais ta femme; je vois que, par tradition de famille, tu es, tu restes provisoirement respectueux de l'idée catholique, des cérémonies, des usages... Mais, respectueux, mon ami, ce n'est pas assez, ce n'est pas vivre de la foi, comme j'en veux vivre. Je souffre de te parler comme je fais; je me suis dure à moi-même. Pourtant, il y aurait une telle désillusion, si mon mari ne priait pas avec moi, ne recevait pas mon Dieu, ne s'inspirait pas, pour le moindre de ses actes, de cette foi qui est vraiment tout moi-même! Tu me trouves jolie, et cela me touche. Mais d'autres le sont. Pourquoi es-tu venu? Ce que tu aimes en moi, Félicien, je crois bien que c'est elle?

— Cela se peut. Il y a du mystère en toi, Marie.

— Non, il n'y a qu'une jeunesse protégée, une volonté qui serait faible d'elle-même, mais qui a été depuis l'enfance affermie et dirigée en hauteur avec une tendresse admirable. Je vois tant de ruines ailleurs! Je sens qu'avec la plupart des hommes, j'aventurerais mon âme et mon bonheur... Je voudrais... Ne te moque pas de moi...

— Dis, au contraire, dis : que j'aperçoive au moins le paradis de ton âme! J'ai promis de répondre. Que voudrais-tu?

— Que mon mariage eût quelque chose d'éternel. Je crois qu'ils sont médiocres, ceux qui ne sont pas faits pour la durée sans fin. Je pense qu'une famille qui se fonde a un retentissement infini, avant elle, après elle. Je voudrais être la mère d'une race sainte.

— Tu en serais digne, Marie. Mais l'autre, où le trouveras-tu? J'en connais quelques-uns qui pensent comme toi et qui vivent comme tu le dis. Mais ceux-là ne t'aiment pas! Ils sont meilleurs que moi, mais ils ne t'aiment pas! Ils passeront près de toi, et ils ne sauront pas ce que tu vaux. Quelle œuvre d'ailleurs plus belle que de ramener à Dieu l'homme que tu aurais choisi!

— Aujourd'hui, cela ne se peut plus guère, Félicien. J'aurais à lutter contre le monde entier. Je n'arriverais pas.

— Pourtant, petite Marie, les vierges chrétiennes épousaient des païens.

— Elles étaient bien obligées. Et puis, ils étaient, eux, des païens excusables, des ignorants de la vie vraie.

— Et nous?

— Ceux d'aujourd'hui sont des chrétiens flétris. J'en suis sûre, je le sais, avant d'en avoir eu l'expérience : ça ne revient pas dans l'eau pure comme un brin de lilas...

Et Marie n'épousera pas Félicien. Mais les jeunes filles de ce genre ne s'exposent-elles pas à ne plus trouver d'épouseurs? Pas aussi fréquemment qu'on le dit, si toutefois les parents, pour assurer à leur enfant la chose essentielle, savent faire le sacrifice de ce qui est secondaire, la position, etc. « Mais enfin, continue le P. Hoppenot, p. 138, le cas peut se présenter, bien que rare, où, malgré toutes les concessions légitimes des parents, une jeune fille ne trouve pas le jeune homme sincèrement religieux qu'elle désire. Que fera-t-elle? » A cette question, il répond : « Dans ces conditions, on a vu de vaillantes chrétiennes renoncer à un mariage hybride et se résoudre à garder la virginité, plutôt que d'exposer leur âme au contact d'un homme éloigné de tout ce qu'elles aiment, plutôt que de fonder une famille sans religion et sans culte. Dieu les a récompensées de leur détermination en donnant à leur vie solitaire les joies de l'union divine et la sublime fécondité de l'apostolat. Honneur à ces vaillantes! »

IV. De la préparation, éloignée ou immédiate, au mariage. — On a dit que le mariage sera ce qu'on l'aura préparé. Le mot est un peu excessif, mais, tout au moins, il exprime bien l'importance de cette préparation.

1° *Préparation éloignée.* — A la préparation éloignée du mariage doivent participer non seulement les futurs, mais encore les parents, les œuvres de patronage, les catéchismes de « grande » persévérance, les directeurs des jeunes gens et des jeunes filles. Il s'agit de préparer en ceux-là et en celles-ci les époux et les épouses, les pères et mères de demain : de leur apprendre à mettre le devoir au-dessus de tout; à devenir chaque jour davantage dévoués, aimables, patients; à être prêts, quand la conscience le permet, à se faire mutuellement des concessions, encore des concessions, des « concessions à perpétuité », et, pour cela, à être, disons-le, doux et humbles; à rester ou à redevenir purs, réservés, à ménager leur santé, à veiller sur la vigueur de ce sang qu'ils transmettront à leurs enfants, à chercher leur bonheur dans une vie simple et laborieuse. En outre, le jeune homme se mettra à même de subvenir par son travail aux besoins de la famille dont il sera le chef; la jeune fille s'initiera, bien plus qu'à tant de superfluités quelquefois périlleuses, à l'art, aussi honorable que difficile, de tenir parfaitement un intérieur, d'élever chrétiennement ses enfants, de faire des heureux autour d'elle,

à l'exemple de la « femme forte » dont parle la sainte Écriture. Voir t. III, col. 198.

2° *Préparation immédiate.* — Un jeune homme et une jeune fille se sont choisis librement et sérieusement. Ils se sont « entrevus », « fréquentés », avec cette charmante réserve qui convient à des chrétiens qui se respectent et veulent rester dignes d'une mutuelle estime, d'une pleine confiance réciproque. Ils savent qu'il ont toute chance d'être heureux ensemble. Les fiançailles ont eu lieu, et ils se sont promis de s'épouser un jour. Que leur reste-t-il à faire? S'ils le peuvent, qu'ils se retirent quelques jours dans la solitude et que, dans une pieuse retraite, ils méditent devant Dieu sur la sainteté des engagements qu'ils vont prendre et sur les devoirs nouveaux qui vont s'imposer à eux. Puis, écrit le P. Hoppenot, « plus le mariage approche, plus il faut vivre dans le recueillement. Il faut surtout se mettre en garde contre la préoccupation excessive de la toilette de noces, de la corbeille de noces, du festin de noces, du voyage de noces. Tout cela est l'accessoire, et ne doit pas nuire au principal, qui est la réception du sacrement. » Enfin, qu'avant de recevoir ce sacrement ils fassent ce que leur recommandent si instamment le concile de Trente et le Code de droit canonique : une bonne confession — le plus souvent, une confession générale — et une fervente communion. Dieu, qu'ils auront ainsi appelé à leur aide, ne manquera pas de les protéger et de les bénir : qu'ils aillent, radieux et confiants, la main dans la main, à la vie nouvelle qui s'ouvre devant eux!

— Un socialiste belge qui avait lu les conférences de Mgr d'Hulst sur la famille, Paris, 1894, lui écrivait : « C'est trop beau pour être pratiqué... L'indissolubilité du lien conjugal et l'éducation privée des enfants supposent des qualités et des vertus qu'on ne peut espérer trouver chez la plupart des hommes et des femmes. » Et il ajoutait : « Le socialisme moderne a une conception de la famille qui, du moins, est réalisable. » A ceux qui nous tiennent pareil langage, répondons que, en effet, notre idéal exige l'effort, le sacrifice, la foi au devoir et la confiance en Dieu; mais ne laissons pas dire que notre idéal n'est qu'un rêve chimérique. Les époux, les parents qui, même sans l'atteindre tout à fait, l'ont heureusement poursuivi, se sont rencontrés nombreux dans tous les siècles chrétiens. Ils se trouvent et se trouveront nombreux encore, de nos jours et à l'avenir, parmi les jeunes gens et les jeunes filles qui envisagent le mariage et s'y préparent comme il convient à de sincères croyants.

Outre le petit livre de Hoppenot et les deux volumes de Grimaud que j'ai déjà mentionnés, on lira, avec intérêt et profit, Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1887, *Mariage* et *Retraites pascales*, 1887, *L'amour chrétien dans le mariage*. Les six conférences du carême, 85e-90e, ont pour titres : La sainteté du mariage, Le lien conjugal, Le divorce, La législation du mariage, Les profanations du mariage, Le célibat et la virginité. Les cinq instructions et l'allocution de la retraite pascale ont pour thèmes : L'amour pur et fidèle, L'amour patient et dévoué, L'amour paternel et maternel, Le saint amour, Les noces sanglantes du Christ, Prière au Dieu très saint qui a institué et restauré le mariage. Ce sont là des ouvrages à lire et à faire lire, à donner à des époux ou à de futurs époux.

Le sermon de Bourdaloue, *sur l'état du Mariage*, *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. I, p. 504-514, est pareillement à méditer. Suivant une parole fameuse de saint Augustin, le mariage a trois grandes prérogatives (*proles*, *fides*, *sacramentum*) : « C'est un sacrement, c'est le lien d'une mutuelle société, c'est une propagation légitime des enfants de Dieu. Tout cela est vrai, chrétiens, continue l'orateur; mais ne pensez pas que ce soient des biens tellement gratuits qu'ils ne soient accompagnés d'aucunes charges : car voici l'idée que vous vous en devez former, et que je vous prie de comprendre, parce que j'en vais faire le partage de ce discours. De ces trois sortes de biens résultent, par nécessité, des devoirs de conscience et des obligations indispensables à remplir dans le mariage (ce sera la première partie); des peines très difficiles et très fâcheuses à supporter dans le mariage (ce sera la seconde); et des dangers extrêmes, par rapport au salut, à éviter dans le mariage (ce sera la troisième). Or, je soutiens qu'on ne peut ni satisfaire à ces obligations, ni supporter ces peines, ni se préserver de ces dangers, sans la grâce et la vocation de Dieu. D'où je conclus qu'il n'y a point d'état, parmi les hommes, où cette vocation divine soit plus nécessaire. » Le sujet est grave, et l'on devine avec quelle maîtrise il est développé par l'illustre jésuite.

J. Bricout.

4. MARIAGE (Œuvres). — Parmi les œuvres qui s'appliquent à christianiser les mariages, deux seulement seront mentionnées ici.

1° *Société de Saint-François Régis pour le mariage des indigents*, 6, rue de Furstenberg, Paris (6e). — Cette œuvre, fondée en 1826 par un magistrat, Jules Gossin, a pour but de faciliter et de réaliser le mariage civil et religieux des gens ayant contracté des unions irrégulières et surtout des pauvres gens, en accomplissant en leur nom toutes les formalités indispensables et en leur procurant tous les papiers nécessaires. Son intervention est gratuite. C'est une œuvre des plus utiles. Chaque année, elle facilite plus de 80 000 unions, remet dans une situation régulière environ 100 000 ménages, amène la légitimation de 40 000 enfants nés hors mariage.

2° *Association du Mariage chrétien*, 86, rue de Gergovie, Paris (14e). — Fondée en 1918, cette association est présidée par Mgr Chaptal, auxiliaire du cardinal Dubois, et elle a pour secrétaire l'abbé J. Viollet. « Elle tend, écrivait celui-ci dans la *Vie spirituelle*, décembre 1924, à définir le rôle spécifique de l'Église dans la solution du problème familial, en aidant les chrétiens à prendre conscience de leur vocation et des obligations qu'elle comporte, » et elle a « en vue de relever les mœurs et de repeupler les foyers ». Elle demande à tous ses membres une prière quotidienne; elle invite les couvents et les personnes pieuses à se grouper dans l'Union réparatrice de Nazareth, instituée pour « réparer les fautes commises contre les lois fondamentales qui régissent la vocation familiale ». Elle a fondé aussi la Ligue de la Pureté, « pour fortifier les jeunes gens qui sont décidés à garder la pureté avant le mariage et à observer dans le mariage les règles de la morale conjugale. » Cette ligue « demande à ses adhérents un engagement spécial entre les mains de leur confesseur; elle les invite à se faire les apôtres et les défenseurs de la pureté dans les milieux où ils sont appelés à vivre, et à ne jamais craindre d'affirmer publiquement les raisons qui leur ont fait accepter les sacrifices exigés par la loi divine de la pureté. » — L'A. M. C., qui est en même temps une œuvre d'enseignement et de propagande, « préconise très spécialement la création de Cercles d'études pour les parents, en vue de les aider à étudier toutes les questions relatives à l'éducation des enfants et à la bonne entente des époux chrétiens. » Enfin, « à ses revues spéciales, elle ajoute la publication de volumes, de tracts et de brochures destinés à étudier les questions spéciales intéressant l'une ou l'autre catégorie du public français. »

En quelques années, l'A. M. C. s'est « répandue dans la plupart des diocèses de France, et un certain nombre de curés et de directeurs d'œuvres en ont fondé des sections spéciales dans leurs paroisses ou dans leurs établissements d'éducation. »

Dernière remarque. « Encore que l'Association se tienne sur le strict terrain de la vie morale et spirituelle, elle n'est point indifférente aux questions d'ordre social et économique qui intéressent le sort de la famille moderne. Elle invite ses membres à s'inscrire

dans les Associations familiales déjà existantes, et à en fonder de nouvelles quand celles-ci n'existent pas. »

J. Bricout.

5. MARIAGE CIVIL (Antériorité par rapport au mariage religieux). — 1. Les art. 199 et 200 du Code pénal interdisent la célébration du mariage religieux avant ce qu'on est convenu d'appeler, par un abus de langage, le *mariage civil*. L'art. 199 punit d'une amende de 16 à 100 francs « tout ministre d'un culte qui procédera aux cérémonies religieuses d'un mariage, sans qu'il lui ait été justifié d'un acte de mariage préalablement reçu par les officiers de l'état civil. » L'art. 200 dispose que, en cas de rédicive, le ministre du culte sera puni, pour la première fois, d'un emprisonnement de deux à cinq ans, pour la seconde, de la détention.

Ces dispositions sont certainement demeurées en vigueur, malgré la séparation des Églises et de l'État : tandis que l'art. 44 de la loi du 9 décembre 1905 abroge les art. 201 à 208 du Code pénal, il n'y est point question des art. 199 et 200 qui les précèdent immédiatement; plusieurs fois, au cours des travaux préparatoires de la loi de séparation, l'intention de maintenir l'antériorité du mariage civil a été manifestée; enfin, depuis la loi de 1905, la jurisprudence s'est toujours prononcée dans ce sens.

L'art. 199 s'applique à « tout ministre d'un culte ». Le sens de ces mots est assez difficile à préciser. Il ne saurait y avoir de doute en ce qui concerne les ministres des anciens cultes reconnus, auxquels ils s'appliquent certainement, mais le doute est possible dans d'autres cas : c'est ainsi qu'on a pu se demander si, lorsque, en manière de protestation contre le mariage religieux et contre le mariage civil, il unit ses deux filles à deux fiancés choisis par elles et bénit cette union libre au cours d'une cérémonie solennelle, Élisée Reclus était passible des peines portées par l'art. 199 ?

L'art. 199 proclame punissable tout ministre d'un culte qui « procède aux cérémonies religieuses d'un mariage ». Ces derniers mots supposent un rôle actif de la part du ministre du culte; l'art 199 ne s'appliquerait donc pas s'il jouait un rôle passif : ainsi, avant le décret *Ne temere*, il suffisait, pour la validité du mariage, que le propre curé et les témoins fussent présents à l'échange des consentements, alors même que cette assistance était obtenue par force ou par surprise; il est certain que, surtout dans ce dernier cas, le curé ne pouvait être frappé d'aucune peine, l'absence de toute intention délictuelle étant manifeste. Mais aujourd'hui l'assistance d'un curé ou d'un vicaire ne peut plus être obtenue ni par la force ni par la surprise, depuis que le décret *Ne temere*, dont la discipline a été confirmée par le canon 1095 du nouveau Code, a requis de leur part un rôle actif et libre.

L'art. 199 s'applique, parce qu'il est d'ordre public, à tout ministre du culte, quelles que soient les conditions dans lesquelles les cérémonies civiles ont eu lieu; il s'applique donc lorsque le mariage civil a été célébré à l'étranger et le ministre du culte doit exiger alors la preuve que ce mariage a été contracté conformément à l'art. 170 du Code civil modifié par les lois du 29 novembre 1901 et du 21 juin 1907. Il s'applique aussi au mariage célébré entre étrangers, même appartenant à un pays où le mariage religieux tient lieu de mariage civil; pour les formes constitutives du mariage civil, la jurisprudence applique la maxime *locus regit actum*. Fidèles à cette maxime, deux lettres du garde des sceaux, du 24 avril 1879 et du 11 mai 1892, décident qu'il ne peut être procédé en France au mariage de deux étrangers par un ministre du culte appartenant à la même nationalité que ces étrangers, si l'officier de l'état civil compétent n'a pas été préalablement appelé à recevoir le consentement des parties contractantes.

La loi ne faisant aucune distinction, les tribunaux appliquent l'art. 199, même dans le cas de mariage *in extremis*, ce qui est aller beaucoup trop loin, puisque c'est un principe de droit, admis par tous, que nécessité n'a point de loi. Voir, dans ce sens, l'interprétation très étroite du tribunal correctionnel de Lorient, dans son jugement du 29 octobre 1923, *Gazette du Palais*, 27 décembre 1923.

Le tribunal correctionnel de Carcassonne, et, sur appel, la cour de Montpellier, dans un arrêt du 31 octobre 1907. *Dalloz*, P., 1908, p. 95, ont fait application de l'art. 199 à Mgr de Beauséjour, qui, lors de la grève des municipalités du Bas-Languedoc, avait procédé à la cérémonie religieuse d'un mariage, en l'absence de tout officier de l'état civil dans la commune où ledit mariage avait lieu. Là aussi, il eût fallu appliquer la règle : nécessité n'a point de loi.

L'art. 199 peut-il jouer si le mariage religieux est nul, si, par exemple, il n'a pas été contracté devant le curé qualifié pour recevoir l'échange des consentements? — On peut le soutenir, mais il faut remarquer qu'en attribuant au tribunal correctionnel compétence pour décider en cette matière, on risque de voir ce tribunal déclarer nul, canoniquement, un mariage parfaitement valide, ou inversement. Ne résulte-t-il pas, d'ailleurs, du principe de laïcité posé par l'art. 2 de la loi du 9 décembre 1905, que les tribunaux français sont incompétents pour intervenir dans les questions de droit canonique?

Pour que l'art. 199 soit applicable, il faut enfin que le ministre du culte ait agi « sans qu'il lui ait été justifié d'un acte de mariage préalablement reçu par les officiers de l'état civil ». D'après la majorité des auteurs, on ne doit pas interpréter ces termes de la loi dans ce sens que le ministre du culte qui aurait recours, pour s'assurer du mariage civil, à un autre moyen que la représentation d'un certificat officiel du mariage, pourrait être poursuivi et condamné. C'est sous sa responsabilité qu'un curé accueillera donc les preuves équivalentes, et, même si sa conviction a été imprudemment formée, mais si le mariage civil a eu lieu, tout motif de poursuite disparaîtra.

2. Convient-il de souhaiter et de demander l'abrogation des art. 199 et 200 du Code pénal? — Toutes choses considérées, il faut répondre par l'affirmative.

Sans doute ces dispositions légales ont quelque utilité : aussi longtemps que des époux catholiques ne pourront assurer à leur union des effets civils que par le mariage contracté devant le maire, il sera bon et souhaitable, d'une manière générale, qu'ils comparaissent devant ce dernier; il sera encore plus important qu'ils ne puissent, à leur gré, contracter mariage à l'église avec une personne et à la mairie avec une autre. De plus, en l'absence d'une prohibition analogue à celle des art. 199 et 200, un curé, après avoir procédé au mariage religieux, n'a d'ordinaire aucun moyen d'obtenir sûrement la célébration du mariage civil; il y a même des cas dans lesquels cette célébration est impossible, par exemple si les mariés n'ont pas encore l'âge requis par la loi civile. Il est regrettable que ces mariages soient privés de leurs effets civils; il serait déplorable que des effets civils fussent attachés à des unions illégitimes d'époux légitimement mariés devant Dieu, et il y aurait là un nouveau cas de divorce, par le fait même de la loi.

Il est donc expédient que, d'ordinaire tout au moins, les fidèles observent les formalités du mariage civil. Tel est le sens de l'Instruction de la Sacrée Pénitencerie du 15 janvier 1866, *Nouvelle revue théologique*, 1920, p. 622; de la décision de la Sacrée Congrégation des Sacrements du 1er juillet 1919, et de la

décision de la même Congrégation du 31 janvier 1916, etc. Voir *Acta Sanctæ Sedis*, 1916, p. 36; *Nouvelle revue théologique*, 1920, p. 624; *Bulletin du diocèse de Metz*, 17 juin 1920.

L'utilité des art. 199 et 200 du Code pénal a déterminé certains catholiques à souhaiter leur maintien. Tel n'est pas mon avis.

Bien qu'il n'y ait, à l'heure actuelle, aucune illusion à se faire à cet égard, je crois que nous devons demander plutôt leur abrogation.

En effet, ces articles marquent un empiétement de l'État sur les choses et sur les droits des personnes ecclésiastiques; de plus, il n'est pas nécessaire, pour que le mariage civil ne soit pas omis par les fidèles, que des pénalités spéciales soient édictées contre des prêtres qui ne sont que des *témoins officiels* du mariage; les prescriptions et directions données aux Ordinaires et aux curés par la législation canonique y suffiraient. Enfin, l'intérêt des âmes commande parfois, à l'heure actuelle, qu'on passe outre aux prohibitions de la loi civile, si bien que les décisions du Saint-Siège n'ont jamais été absolues, mais ont toujours tenu compte d'exceptions possibles, exceptions que devraient rendre légales, aux yeux mêmes des tribunaux français, la liberté du culte et la liberté de conscience formellement garanties par la loi de séparation.

R. Hesse, *Les ministres du culte devant la loi pénale*, Paris, 1909; Sermet, *Mariage religieux et mariage civil*, Lyon, 1911; *Canoniste contemporain*, novembre 1906, art. de Mgr Boudinhon; *Revue pénitentiaire et de droit pénal*, octobre-décembre 1921, art. de M. L. Crouzil; *Revue catholique des Institutions et du Droit*, janvier-février 1925, art. de M. L. Crouzil.

Lucien Crouzil.

6. MARIAGE CIVIL (Histoire et morale). — I. Histoire. II. Moralité.

I. Histoire. — La division du mariage en civil et religieux cause les plus grands maux dans la société. Elle dégrade l'acte fondamental de la famille, en lui enlevant le caractère sacré qu'il possède de par Dieu. Ce que l'État appelle mariage n'est plus qu'un contrat vulgaire semblable à tous les autres et qui est presque résiliable à volonté. L'Église considère donc le mariage civil comme un mal, auquel elle se soumet par nécessité.

Dès l'origine, elle regardait le mariage comme de son domaine, parce que Jésus-Christ en avait fait un sacrement. Sa législation matrimoniale pénétra celle des empereurs, presque sans conflit, vu que l'État n'exigeait pas la présence d'un officier public au mariage. Au x^e^ siècle, elle fait seule la loi en la matière. Mais, à partir du xvi^e^ siècle, le pouvoir civil empiète progressivement sur les prérogatives ecclésiastiques, pour plusieurs raisons. Il fallait, en particulier, régler le mariage des réformés, ce que l'Église ne pouvait faire. On sentit aussi la nécessité d'une célébration publique du mariage, pour laquelle l'État voulut bien, tout d'abord, conserver le prêtre comme officier et l'official comme juge. Peu à peu, il se reconnut le droit d'établir des empêchements. Au xviii^e^ siècle, une doctrine nouvelle est formée, celle des *civilistes*, d'après laquelle le mariage est un contrat qui appartient, de même que tous les autres, à l'ordre politique, et par suite est sujet aux lois de la puissance séculière que Dieu a établie pour gouverner la société. Quand les lois portent la peine de nullité, le mariage est nul et il n'y a pas de sacrement, car la matière manque. Ainsi s'exprime le célèbre Pothier dans son *Contrat de mariage*. L'on sépare le contrat du sacrement, soumettant le premier à l'État, et le second à l'Église. L'origine de cette doctrine remonte à Melchior Cano, théologien du xvi^e^ siècle. Dans son ouvrage *De locis theologicis*, il soutient cette thèse, absolument nouvelle, que le prêtre est le ministre du sacrement et qu'il le confère en prononçant les paroles de la bénédiction nuptiale. Pour lui, le contrat est la matière du sacrement, et ne diffère pas des autres contrats civils. Cette thèse était alors une simple question d'école, et Melchior Cano ne se doutait pas des conséquences désastreuses qu'on en déduirait plus tard. Elle contient une double erreur : premièrement, elle fait du mariage un contrat civil, ce que ni Cano, ni Pothier ne prouvent. L'Église enseigne que le mariage est un contrat essentiellement religieux et sacré, partant régi par les seules lois de Dieu et de l'Église. La deuxième erreur est que le contrat de mariage est distinct du sacrement, ce qui fait conclure que l'un peut exister sans l'autre. Pour arriver à la théorie moderne du mariage civil, il n'y a qu'un pas : régler les empêchements au nom de la seule loi civile, supprimer le prêtre comme célébrant et l'official comme juge. Joseph II le réalisa le premier en Autriche, à la fin du xviii^e^ siècle. La Constituante de 1791 fit de même en France et la Législative en 1792. Cette législation est celle du Code napoléonien.

Elle a tout naturellement créé des conflits nombreux avec l'Église, puisqu'elle ne s'occupe pas de ses lois, ni de sa doctrine. Elle a contribué à fausser parmi les chrétiens la notion du mariage. Elle met la conscience catholique dans une douloureuse alternative, permettant et même imposant ce que la religion défend. L'État déclare mariage ce que l'Église dit ne pas en être. Il ordonne la cohabitation quand l'Église l'interdit encore. Il autorise l'usage du mariage, quand l'Église ne le permet pas. Il empêche le mariage, lorsque la religion le déclare légitime.

Pour régler ces conflits, l'on a proposé plusieurs systèmes. 1° Revenir à l'état de choses antérieur au concile de Trente, où le mariage, célébré sans prêtre et sans témoins, était valide aux yeux de l'Église : il n'y a pas à espérer semblable retour. Les Pères du concile de Baltimore, en 1867, le demandèrent pour les États-Unis, mais le Saint-Siège s'y refusa. 2° Insérer dans l'acte de l'officier civil l'intention de subordonner le mariage à l'accomplissement du rite religieux, et par suite ne le regarder comme valable qu'après cet accomplissement : ainsi Batbie. Ce mariage « en trois actes » n'a guère de chances d'être adopté. 3° Un troisième système consiste à supprimer les art. 199 et 200 du Code pénal, qui interdisent le mariage religieux avant le mariage civil. On aboutirait ainsi à un régime analogue à celui du code italien. 4° Ou bien la loi peut exiger la présence d'un officier civil au mariage religieux, ce qui supprime la dualité de l'acte, ainsi que cela se pratique en Angleterre. 5° Pourquoi l'État ne se contenterait-il pas d'un certificat du prêtre qu'il entérinerait? Un décret français de 1880 l'admet pour les colonies de l'Inde. 6° Un sixième système, qui est celui du code civil roumain de 1864, consiste à faire du mariage religieux, pour les chrétiens, une condition de validité du mariage civil. 7° Le régime le plus simple est de revenir à la situation de l'ancienne France, où les registres du curé suffisaient à témoigner du mariage, au religieux et au civil.

II. Moralité. — La mariage civil en lui-même n'est pas un acte immoral. L'Église le regarde comme une formalité destinée à produire des effets civils, mais qui est funeste à la foi et aux mœurs. Elle ne l'accepte que par nécessité. Là où il est prescrit, non seulement elle permet, mais elle fait un devoir de s'y soumettre, afin de pourvoir aux intérêts qu'il procure. C'est ce qu'elle a déclaré plusieurs fois, notamment par la Sacrée Pénitencerie en 1866, et le Saint-Office en 1881, même si le mariage civil doit se faire avant le mariage religieux. Seulement, le catholique

ne peut se croire marié que lorsqu'il a contracté son engagement devant le prêtre, représentant de l'Église.

Il y a des catholiques qui se contentent de ce mariage et s'attribuent, après l'avoir célébré, tous les droits conjugaux. Aux yeux de l'Église, ce ne sont que des concubinaires. Ces chrétiens manquent à un devoir grave, et vivent dans un état de péché public, qui non seulement les exclut des sacrements, mais de la sépulture religieuse. Le mariage religieux, sous peine d'invalidité, est imposé à tous ceux qui sont baptisés dans l'Église, ou qui se sont convertis à elle du schisme ou de l'hérésie, bien qu'ils aient ensuite apostasié. En sont cependant exempts les enfants d'acatholiques, quoiqu'ils aient été baptisés dans l'Église, s'ils ont été élevés en dehors d'elle. Les Orientaux catholiques ont une législation particulière; cf. *Codex*, can. 1099.

Alors se pose le cas suivant : est-il permis de présider ou d'assister comme témoin à un mariage civil qu'on sait devoir être le seul, bien que les époux, parce que catholiques, doivent se marier devant l'Église, que ceux-ci aient mauvaise volonté, ou qu'ils ne puissent contracter le mariage religieux, à cause d'un empêchement canonique? Participer à cet acte, c'est coopérer au mal que les conjoints perpètrent en s'engageant dans une voie pécheresse, et par les mauvaises dispositions qu'ils y apportent. Mais on peut dire que la coopération n'est que matérielle, et que, par suite, pour des raisons proportionnées, elle devient légitime. Il est donc licite au magistrat de présider ce mariage pour de graves motifs. Les témoins seront plus difficilement excusés, car ils peuvent décliner l'honneur, sans craindre de perdre une situation. Toutefois, des raisons de parenté ou d'amitié peuvent leur permttre d'accepter, surtout dans les régions où les mariages purement civils sont nombreux et causent moins de scandale.

A plus forte raison peut-on présider et assister comme témoin aux mariages civils des acatholiques, attendu que ceux-ci sont légitimement mariés par le seul magistrat civil. Il ne s'y passe rien d'irrégulier, du moins par rapport à leur conscience. Reste le scandale, qui est plus ou moins grand, suivant les régions. Le magistrat, évidemment, ne peut refuser. Les témoins le peuvent sans doute, mais de justes raisons les autorisent, et ils peuvent supprimer le scandale par d'honnêtes explications. Il n'y a pas ici de communication *in sacris*, puisqu'il ne s'agit pas d'un acte religieux. Cf. chanoine Allègre, *Le Code civil commenté*, t. I, 1re partie.

François Girerd.

MARIANNA de Jésus de Parédès. — Marianna, née en 1618, à Quito (Équateur), ne se sentant pas appelée à mener une vie de communauté, s'astreignit dans sa propre maison aux pratiques de la prière et de la pénitence. Elle mourut le 26 mai 1645. Sa réputation de sainteté la fit surnommer le « lis de Quito ». Elle a, en mainte occasion, préservé son pays des ravages de la peste et des tremblements de terre. Pie IX l'a béatifiée en 1850, et, le 21 avril 1903, la cause a été reprise en vue de la canonisation.

J. Baudot.

1. MARIE, mère de Dieu. — I. Sa biographie. II. Théologie mariale. III. Marie dans l'iconographie. IV. Marie dans la prédication. V. Marie et la France. VI. Instituts de Marie.

I. Biographie de Marie. — On se bornera, ici, à mentionner les événements de la vie terrestre de Marie que nous connaissons avec certitude ou que nous pouvons supposer avec une probabilité sérieuse, en s'inspirant principalement des trois auteurs suivants : René-Marie de la Broise, *La sainte Vierge*, coll. *Les Saints*, 13e édit., Paris, 1924; L.-Cl. Filion, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 3 vol., Paris, 1922; H. Lesêtre, *Marie, mère de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 777-809.

C'est surtout dans les évangiles canoniques qu'il faut se renseigner. On peut cependant, avec une sage retenue, puiser aussi dans les évangiles apocryphes (voir Apocryphes du Nouveau Testament, t. I, col. 313-317). La valeur historique en est faible sans doute; mais dans quelques-uns d'entre eux, qui nous ont été entièrement conservés, il se trouve quelques paillettes d'or dont on peut faire son profit : notamment le *Protévangile de Jacques* (d'où proviennent l'*Évangile du pseudo-Matthieu* et l'*Évangile de la Nativité de Marie*), et la *Dormition de Marie;* celui-ci date, semble-t-il, de la fin du IVe siècle, mais celui-là, dans son fond, est plus ancien, et serait du IIe siècle.

I. Avant l'Annonciation. — Je n'ai pas à dire comment — à l'instar, toutes proportions gardées, de son divin Fils — la vierge Marie a été annoncée ou figurée avant sa naissance; ni à traiter de sa prédestination ou de sa conception immaculée. J'en viens aussitôt à sa nativité, à ses premières années au Temple, à ses virginales fiançailles.

1° *Famille, naissance et nom de Marie.* — Sa famille appartenait à la race des rois d'Israël, Luc., I, 32; Rom, I, 3; II Tim., I, 8; unanimité de la tradition. On peut croire qu'elle était parente de saint Joseph et que les listes généalogiques de saint Matthieu et de saint Luc ne lui sont pas tout à fait étrangères. Il se peut aussi qu'elle appartînt en même temps, comme sa cousine Élisabeth, à la famille sacerdotale d'Aaron. Nous ne saurions décider si les parents de Marie « habitaient à Jérusalem la maison qu'on leur attribue, au nord du Temple et près de la piscine Probatique, ou s'ils étaient établis à Nazareth. Peut-être, écrit de La Broise, p. 33, vaut-il mieux préférer Jérusalem, tout en reconnaissant qu'il y avait déjà à Nazareth des parents de la Sainte Famille. » C'est donc, vraisemblablement, à Jérusalem que Marie est née.

Les évangiles apocryphes fournissent de nombreux détails sur le père et la mère de Marie, Joachim et Anne, sur leurs vertus, leur désir d'avoir un enfant, leurs prières, leur vœu de le consacrer au Seigneur, l'annonce qui leur est faite par un ange de la naissance de Marie. Anne et Joachim étaient d'un âge avancé ; mais, une fois de plus, Dieu montrait que rien ne lui est impossible.

En quelle année la toute-sainte enfant vint-elle au monde? Marie serait née, d'après le P. de la Broise, environ l'an 22 avant notre ère. « Cette date approximative, écrit-il, p. 26, note 1, repose sur ces deux indications chronologiques : Marie semble avoir eu environ quinze ans au moment où elle devint mère de Dieu, et, dans le système de plus probable, l'Incarnation eut lieu l'an 6, ou environ, avant l'ère vulgaire. »

« Le quinzième jour après sa naissance, *ibid.*, p. 48-50, comme c'était l'usage pour les filles, eut lieu l'imposition du nom... Sans doute, le Ciel même avait choisi pour (la mère de Dieu) le nom porté autrefois par la sœur de Moïse, *Miryâm*, prononcé peut-être *Maryam* vers le début de notre ère, et que nous transcrivons *Marie*. Ce nom, surtout si Dieu même l'avait indiqué, convenait donc bien à cette enfant singulièrement bénie. Mais le secret de son symbolisme ne nous est pas encore exactement découvert. En proposant diverses hypothèses, nous ne pouvons dire avec certitude quelle en fut, aux jours de l'Exode, la première étymologie, ou quel sens on y attachait au temps d'Anne et de Joachim. » Plus de cinquante significations ont été données au nom de Marie : bien-aimée, étoile de la mer, souveraine, l'illuminatrice, etc. « Les interprètes modernes trouvent plutôt, dans ce nom, le sens de beauté. Ce serait la beauté dans la

force et la béatitude, celle de la pleine de grâce et de l'auguste reine du ciel [opinion préférée de Bardenhewer, dont l'ouvrage, *Der Name Maria*, 1895, est resté célèbre]. Ou bien, comme d'autres noms bibliques empruntés aux arbres, ou aux fleurs les plus élégantes, celui de Marie rappellerait la myrrhe, d'où coule l'un des plus précieux parfums de l'Orient : et, par là, il exprimerait symboliquement la grâce, la suavité, l'amertume et l'incorruption. »

2° *Marie au Temple.* — « Pourvu qu'on ait soin d'écarter un certain nombre de détails évidemment légendaires empruntés aux évangiles apocryphes, il n'y a aucune difficulté à admettre en substance que Marie enfant fut amenée au Temple, y fut offerte à Dieu, et demeura dans quelque bâtiment qui en dépendît, pour y passer le temps de son éducation. Ce fait, il est vrai, n'est pas attesté par des témoignages historiques aussi fermes qu'on pourrait le souhaiter; et, d'autre part, l'Église, lorsqu'elle en rappelle le souvenir dans la fête de la Présentation de Marie, ne prétend pas engager là toute son autorité. Néanmoins, la présomption purement historique est favorable à l'opinion commune. Car, l'enfance de Marie forme une portion notable de sa vie. Et, bien que l'antiquité ait beaucoup ignoré sur la biographie de Notre-Dame, il semble qu'elle ait pu sávoir si ses premières années s'étaient, ou non, écoulées dans la maison paternelle. Or, elle ne nous a pas transmis de tradition opposée à la tradition courante; les anciens auteurs, lorsqu'ils parlent explicitement de l'enfance de Marie, la placent au Temple et non ailleurs. Il semble donc que le fait de l'éducation près du lieu saint ait fait partie du canevas historique transmis par la première génération chrétienne. Les auteurs du *Protévangile de Jacques*, de l'*Évangile du pseudo-Matthieu*, de l'*Évangile de la Nativité de Marie*, brodèrent beaucoup sur ce fond, mais ils ne paraissent pas l'avoir inventé. Et, dans un ordre de motifs différent de la pure histoire, le fait que les Pères grecs aient si communément admis et prêché la Présentation au Temple, que les Églises d'Orient l'aient très anciennement fêtée, et que l'Église romaine elle-même la fête depuis plusieurs siècles, constitue un grave argument en faveur de cette tradition. Rien d'invraisemblable, du reste, à ce qu'une enfant fût ainsi offerte à Dieu, et élevée près de son Temple. Un certain nombre de documents s'accordent, au contraire, fort bien avec le témoignage de l'antiquité chrétienne. » Des textes bibliques insinuent « que les femmes pouvaient travailler pour le sanctuaire, et même s'associer d'une façon spéciale à la liturgie ». D'autre part, de véritables bâtiments, conjointement à des balustrades, séparaient les cours du Temple, et l'un de ces édifices pouvait être habité par les enfants choisies qui étaient tout spécialement consacrées à Dieu et par les femmes de prêtres ou les veuves qui les élevaient dans la piété. *Ibid.*, p. 51-55.

Marie, dit-on, avait trois ans quand elle fut admise au Temple. Elle y grandit dans le service de Dieu, la prière, la lecture et la méditation des Livres saints.

3° *Fiançailles.* — On croit assez communément que Joachim et Anne moururent durant le séjour de Marie au Temple : ils y étaient venus sans doute la visiter plus d'une fois, et elle les assista peut-être à la mort. Le jour vint où Marie quitta définitivement le Temple pour habiter Nazareth. Ses fiançailles avec Joseph avaient-elles été conclues déjà? On ne saurait le dire. Le *Protévangile de Jacques* ne paraît pas pouvoir être suivi dans ce qu'il conte ici sur le choix de l'époux de Marie (légende des verges remises au grand-prêtre, etc.). Mais, chose certaine, Marie avait fait vœu de chasteté et Joseph pareillement. « La Providence, lisons-nous dans de La Broise, p. 74, 75, inspira à Joseph une résolution semblable à celle de Marie; elle fit connaître à chacun d'eux la disposition où l'autre se trouvait; elle leur manifesta qu'il lui était agréable de les voir s'unir, afin de garder ensemble ce qu'ils avaient promis à Dieu. »

II. Autour de la naissance de Jésus. — 1° *L'Annonciation et la Visitation.* — Contrairement à ce que pense de La Broise, on affirme communément que l'Annonciation eut lieu avant la célébration du mariage proprement dit, avant la solennelle introduction de Marie dans la demeure de son époux : les expressions employées par saint Matthieu, I, 18-24, *antequam convenirent, accipere, accepit*, s'expliquent mieux dans l'opinion commune. Mais on ne sait au juste si la maison que Marie habitait au jour de l'Annonciation, la *Santa Casa*, fut celle qu'elle habita après son mariage et au retour d'Égypte. Les traditions ne paraissent pas s'accorder sur ce point. Marie pourrait fort bien avoir été introduite, pour la cérémonie du mariage, dans la maison de Joseph, et être venue, ensuite, avec son époux, demeurer dans la maison qui était le sanctuaire de l'Incarnation. Quoi qu'il en soit des détails, c'est à Nazareth que l'ange Gabriel vint annoncer à la jeune vierge qu'elle serait la mère du Messie. Luc., I, 26-38. « Comment cela se fera-t-il? car je ne connais point d'homme, » questionne Marie qui, de concert avec Joseph, a irrévocablement consacré à Dieu sa virginité. C'est que « le langage évangélique, tout en étant très clair dans l'ensemble et tout en faisant allusion à la prophétie de la Vierge mère, Is., VII, 14, n'avait pas précisé le mode merveilleux du privilège offert à Marie ». Fillion, t. I, p. 239. L'ange donne à Marie l'explication nécessaire, et Marie « conçoit du Saint-Esprit ».

Elle se rend alors à Kârem, l'Aïn-Karim d'aujourd'hui — c'est l'opinion communément préférée de notre temps — pour visiter sa cousine Élisabeth et, peut-être, assister à la naissance de Jean-Baptiste. De son âme reconnaissante jaillit le *Magnificat.*

De retour à Nazareth, comme avant son départ, elle ne croit pas devoir devancer le Seigneur dans la révélation à Joseph du miracle qui a été opéré en elle. Nous avons dit, à l'article Joseph, t. VI, col. 68,69, comment Dieu mit fin au douloureux mystère qui angoissait l'âme de son juste et bon serviteur.

2° *La nativité de Notre-Seigneur, etc.* — Voici que Joseph et Marie se sont rendus à Bethléem, pour le recensement édicté par l'empereur Auguste. Pour Joseph, qui était de la maison de David, originaire de Bethléem, ce déplacement était obligatoire. Mais « sa femme fiancée », Luc. II, 5, sa virginale épouse, y était-elle obligée? « Divers auteurs le croient, écrit M. Fillion, t. I, p. 270, et allèguent de cela plusieurs raisons qui n'ont rien de bien fondé. Les uns ont supposé que Marie possédait à Bethléem des propriétés foncières, qui exigeaient qu'elle vînt personnellement se faire inscrire : hypothèse contredite par la difficulté qu'elle éprouve pour se procurer un misérable abri. Les autres ont pensé que sa présence était nécessaire, parce qu'elle appartenait, elle aussi, à la famille de David. Mais il est certain que, chez les Juifs, les femmes n'avaient pas besoin de se faire directement enregistrer; leurs maris le faisaient pour elles et pour leurs enfants. Les mots « qui était enceinte », Luc., *ibid.*, ajoutés au nom de Marie par le narrateur, semblent indiquer le véritable motif pour lequel Joseph ne voulut pas la laisser seule à Nazareth, alors que tout présageait que sa délivrance était proche. Du reste, il est possible qu'ils aient été guidés l'un et l'autre par une inspiration céleste. Tout au moins, comprenant que « la Providence disposait ainsi les événements, « et qu'elle voulait que Jésus-Christ naquît à Bethléem « pour accomplir les prophéties qui l'avaient ainsi

« marqué » (Calmet), Marie s'était mise généreusement en route, s'abandonnant sans réserve à la conduite de Dieu. »

Laissons le voyage de Nazareth à Bethléem, la naissance de Jésus dans la grotte, l'adoration des bergers, tous faits sur lesquels non seulement l'évangéliste saint Luc, II, 1-20, mais aussi les évangiles apocryphes, les écrivains ecclésiastiques, les artistes nous ont renseignés d'une façon plus ou moins heureuse, et dont il est parlé ailleurs.

Huit jours après sa naissance, le divin enfant était circoncis à la synagogue de Bethléem, et Joseph l'appelait du nom de Jésus. Puis, quand les quarante jours furent accomplis, ce fut, au Temple, la purification de Marie et la présentation du nouveau-né au Seigneur : vraisemblablement, la première de ces pieuses cérémonies se fit au bas du parvis des femmes, et la seconde, à l'extrémité de ce parvis, là où il s'ouvrait sur le parvis des hommes. Luc., II, 21-39. A Jérusalem, Marie entendit le vieillard Siméon lui prophétiser qu'un glaive lui percerait l'âme, *ibid.*, 35, à cause des contradictions dont son fils serait l'objet. Et Marie gardait au fond de son cœur le souvenir de tout ce qu'on disait de Jésus. C'est en dernier lieu la visite des Mages avec ses suites.

Un tel agencement des faits ne va pas sans soulever quelques difficultés, et l'on en a proposé un autre ou même plusieurs autres. Mais comme, en fin de compte, les difficultés soulevées contre l'un ou l'autre système sont réelles et aussi qu'elles sont équivalemment résolues de part et d'autre, le mieux, peut-on croire, est de ne s'attacher trop exclusivement à celui-ci ou à celui-là. Après tout, les biographies de Jésus et de Marie peuvent laisser indécis ces détails de chronologie sans compromettre l'historicité de leur récit.

3° *Le séjour en Égypte*, Matth., II, 13-23. — Pour échapper au massacre ordonné par Hérode, la Sainte Famille s'est rendue en Égypte, sans doute à Héliopolis, où les Juifs étaient nombreux et dont quelques ruines survivent près du village de Matarieh, à quelques kilomètres au nord-est du Caire. Combien de remps resta-t-elle sur la terre étrangère? Saint Matthieu dit que ce pénible exil finit à la mort d'Hérode, laquelle, on le sait, survint à la fin de mars ou aux premiers jours d'avril de l'an de Rome 750; mais nous ignorons à quel moment précis il avait commencé et à quelle date exacte le Sauveur est né? « Il n'est donc pas possible de déterminer sûrement la durée de ce séjour... Les sentiments les plus contradictoires se sont formés dès l'antiquité sur ce point spécial. La durée en question n'aurait été que de quelques semaines, d'après les auteurs qui placent la visite des Mages et ses suites avant la présentation de Jésus au Temple; de huit à dix ans, suivant d'autres anciens interprètes; de deux ou trois années au moins, d'après l'opinion qui nous paraît la plus acceptable. » Fillion, t. I, p. 327, 328.

Après la mort d'Hérode, la Sainte Famille revient en Palestine et s'établit à Nazareth.

III. Pendant la vie cachée et la prédication de Jésus. — 1° Jusqu'à trente ans environ, Jésus allait vivre à Nazareth d'une vie cachée, pauvre, laborieuse, et Marie fut toute à son obscur travail et à sa vie d'amoureuse contemplation. Deux événements, dont le premier nous est raconté par saint Luc, vinrent seuls interrompre la suite tranquille de ces jours relativement heureux.

D'abord, Luc., II, 41-50, le pèlerinage à Jérusalem, pour la fête de la Pâque, alors que Jésus était âgé de douze ans. Les hommes seuls étaient tenus de faire ce pèlerinage ; mais Marie, que d'émouvants souvenirs rattachaient à Jérusalem et qui était pieuse, y prenait part chaque année. « Pour l'enfant divin, peut-être craignait-on de l'y conduire tant qu'Archélaüs occupa Jérusalem. Quand Auguste déposa le jeune ethnarque et plaça la Judée sous l'autorité directe de Rome, le fils d'Hérode avait commandé dix ans; Jésus en avait donc environ douze, et il est possible qu'il ait fait alors seulement son premier pèlerinage pascal. Rien ne prouve cependant d'une façon certaine que, même avant ce temps, il n'ait pas, chaque année, accompagné Marie et Joseph. » R.-M. de La Broise, p. 132, 133. « Si l'âge de douze ans est mentionné ici, écrit de son côté M. Fillion, t. I, p. 342, 343, ce n'est pas uniquement pour fixer la date exacte de l'épisode, mais surtout à cause de l'importance qu'on lui attribuait chez les Juifs. En effet, c'est à la fin de la douzième année et au commencement de la treizième, que tout jeune Israélite devenait... « fils du précepte » ou « fils de la loi », c'est-à-dire soumis à toutes les prescriptions de la loi mosaïque, même aux plus onéreuses, telles que le jeûne et les pèlerinages au Temple. Et cela se conçoit, car, à douze ans, un Oriental n'est plus un enfant, mais un adolescent, souvent même un robuste jeune homme qui ne redoute pas la fatigue. » On sait, sans qu'il soit besoin d'insister, comment Jésus fut perdu et retrouvé au Temple; comment il répondit à la plainte douloureuse de sa mère : « Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois aux affaires de mon Père? », comment l'évangéliste note que Marie et Joseph ne comprirent pas toute l'étendue de ces paroles.

Puis, la mort de saint Joseph. Voir Joseph, t. IV, col. 69. Saint Joseph était le frère de Cléophas (ou de Marie, femme de Cléophas), lequel était mort déjà, probablement. Peut-être les deux Marie, Marie de Cléophas et la sainte Vierge, se rapprochèrent-elles, après leur veuvage, au point d'habiter ensemble. « A tout le moins, écrit de La Broise, p. 146, elles habitaient la même petite ville, et une grande union semble avoir régné entre la Sainte Famille et la nombreuse famille — trois filles au moins et quatre fils — de l'autre Marie. Il fallut un long et difficile travail de la grâce pour transformer Jacques, Jude, Josès et Simon en apôtres ou en disciples zélés du Sauveur. Leur mère semblerait avoir été plus vite pénétrée de la foi au Messie, et elle le dut sans doute à ses relations familières avec la mère de Jésus. »

2° « La quinzième année du règne de Tibère César », Luc., III, 1, donc, probablement, en l'an 28 de notre ère, le Précurseur commence à prêcher, et Jésus quitte Nazareth. Il « avait environ trente ans », *ibid.*, 23, trente-trois peut-être. D'après d'autres calculs, c'est vers la fin de l'an 25 que Jean-Baptiste aurait commencé à prêcher : Jésus, en ce cas, eût alors compté trente ans très probablement.

Pendant la prédication du Sauveur, il n'est question de sa mère que deux fois : aux noces de Cana d'abord, Joa., II, 1-11; puis, lorsque Marie vint, avec les fils de Cléophas, le trouver à Capharnaüm, Matth., XII, 46-50; Marc., III, 31-35; Luc., VIII, 19-21.

Les commentateurs ont fait remarquer que, ni à Cana, ni à Capharnaüm, Jésus ne manqua du respect affectueux qu'il devait à sa mère; pas plus, du reste, que le jour où une femme s'écria : « Bienheureux le sein qui vous a porté...! » Luc., XI, 27-28. Encore moins peut-on supposer que Marie pensait, avec les cousins de Jésus (ou une partie d'entre eux), Marc., III, 21; cf. Joa., VII, 5, que son Fils « avait perdu l'esprit ». « Qu'on lise attentivement et impartialement les évangiles, on n'y apercevra pas, de sa part, la trace la plus légère de doute concernant la nature et la mission de son Fils, ou de refroidissement de Jésus à son égard. Après toutes les révélations qu'elle avait reçues, surtout après sa conception miraculeuse, comment la sainte Vierge aurait-elle pu être un seul instant indé-

cise au sujet de son Fils? Qu'elle fût troublée, inquiète, lorsqu'elle le sentait menacé par de puissants ennemis, qu'elle désirât se rendre compte par elle-même de la situation, se consoler et se rassurer en ayant avec lui une entrevue affectueuse, cela va de soi, car son cœur était celui de la plus tendre des mères. Mais il serait injuste d'attribuer la moindre imperfection à sa démarche actuelle. Les récits évangéliques ne le permettent pas. » Fillion, t. II, p. 596. De même, Jésus place au-dessus de tout les affaires et la volonté de Dieu son Père; il revendique la pleine liberté de son ministère; il profite de toutes les occasions pour donner à ses auditeurs une leçon de détachement ou de fidélité à la grâce. Mais jamais il ne rudoie sa mère et ne laisse entendre qu'elle n'est point de ces âmes chères qui écoutent et pratiquent sa parole. N'est-ce pas, au surplus, sur la discrète suggestion de Marie, que Jésus opère son premier miracle?

IV. De la Passion a la Pentecôte. — On peut croire, bien que les évangiles soient muets à cet égard, que Marie s'était établie à Capharnaüm pour être plus près de son Fils et que, au moins par intervalles, elle l'accompagna dans ses missions. Beaucoup d'âmes pieuses, malgré le silence des saints Livres, aiment à penser également que Marie, le soir du jeudi saint, fit la Pâque avec Jésus, ses apôtres et quelques saintes femmes, et que la première apparition de Jésus ressuscité fut pour elle. Nous pouvons admettre aussi, conformément à la tradition de Jérusalem, la rencontre de Jésus et de sa mère sur la voie du Calvaire. Cf. de La Broise, c. IX, X. Ce qui, tout au moins, est absolument certain, c'est que Marie était au pied de la Croix, tandis que Jésus y mourait pour nous sauver. Joa., XIX, 25-27. Les Synoptiques, Matth., XXVII, 55-56; Marc., XV, 40; Luc., XXIII, 49, ne la nomment pas; mais saint Jean la mentionne avec lui même, Marie-Madeleine et Marie de Cléophas. On connaît la scène, si touchante et si grande, dans laquelle, « voyant sa mère et, debout près d'elle, le disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa mère : Femme, voici votre fils; et dit ensuite au disciple : Voici votre mère. » « Dès cette heure, » comme ajoute l'évangéliste Jean « prit chez lui » la mère de Jésus.

Saint Luc., Act., I, 14, nous montre ensuite « Marie, mère de Jésus », priant au Cénacle avec les apôtres, les saintes femmes et les cousins de Notre-Seigneur. Comme c'est là que les apôtres se réunirent aussitôt après l'Ascension, *ibid.*, 13, et là aussi qu'ils se trouvaient le jour de la Pentecôte, *ibid.*, II, 1, il est très probable que Marie assista au départ de Jésus pour le ciel et qu'elle participa à la descente du Saint-Esprit sur les disciples. « Survenu en elle au jour de l'Annonciation, l'Esprit-Saint l'avait faite mère de Jésus, écrit de La Broise, p. 204. Aujourd'hui, il mettait dans le trésor, déjà si incomparablement riche, de ses vertus maternelles, les dispositions suprêmes pour faire, de la mère du Christ Rédempteur, la mère de ce corps mystique de Jésus qui demeurait maintenant confié à ses soins. »

V. Les dernières années et la mort. — 1° C'est à Jérusalem dans la maison de saint Jean, que Marie continua de vivre après la Pentecôte, soit près de l'endroit où l'on montre son tombeau, dans la vallée de Josaphat, soit sur la colline dite de Sion, non loin du Cénacle, là même où a été construite récemment l'église de la « Dormition ». On ne peut guère douter que Notre-Dame ait, par ses prières et ses conseils, joué un rôle important aux premiers temps de l'Église naissante; ou qu'elle ait, par exemple, renseigné saint Matthieu et saint Luc sur la naissance et l'enfance de Jésus. Il est probable aussi que saint Jean, à qui nous devons les épisodes de Cana et du Calvaire et qui, par là, a mérité le titre d'évangéliste de la Vierge, lui soit en partie redevable des profondes beautés de ses récits et de sa doctrine.

Mais est-ce à Jérusalem ou à Éphèse que Marie passa ses dernières années et qu'elle mourut? Les partisans d'Éphèse s'appuient d'abord sur une lettre des Pères du IIIe concile œcuménique en 431 dans cette ville (Mansi, *Conciles*, t. IV, col. 1241). Mais le texte, déclare H. Lesêtre, *art. cit.*, col. 800, est « obscur et incomplet », et il ne paraît pas au P. de La Broise, p. 207, « dire que Marie soit venue dans cette ville ». Dom Leclercq, cependant, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II, p. 292, écrit en note : « La province d'Éphèse était particulièrement intéressée par la cause soumise au concile assemblé au siège métropolitain. La tradition, alors reçue universellement, marquait à Éphèse la mort de la vierge Marie. On y conservait un édifice qu'on disait être son tombeau et non loin de là se trouvait le tombeau de l'apôtre Jean. Le concile lui-même consacra cette tradition. » Les partisans d'Éphèse s'appuient ensuite sur l'ensemble des faits suivants, de La Broise, p. 207, 208, note 1 : « Anne-Catherine Emmerich, dans ses visions éditées par Clément Brentano, dit que la sainte Vierge mourut près d'Éphèse dans une maison qu'elle décrit minutieusement; or, en 1891, les missionnaires français établis à Smyrne, prêtres de la congrégation de la Mission, se mirent à explorer le Bulbul-Dagh, montagne voisine des ruines d'Éphèse, et y rencontrèrent, au lieu dit Panaghia-Capouli (porte de la Toute-Sainte), une antique maison ou chapelle, qui leur a semblé, et qui depuis a semblé à divers voyageurs, répondre aux indications de la voyante; cette découverte se trouve, paraît-il, confirmée par la tradition locale des habitants de Kirkindjé, descendants des Éphésiens. » Mais, remarque de La Broise, l'origine divine du récit de Catherine Emmerich reste douteuse. « Je ne vois pas, dit-il, qu'on ait exclu toute possibilité d'explication naturelle de la description, et de la coïncidence (qui, d'ailleurs, ne paraît pas à tous également frappante) entre la description et la découverte de 1891. » « Par ailleurs, continue-t-il, il y a de très graves raisons pour maintenir, contre les prétentions d'Éphèse, la tradition de Jérusalem. Les principales sont : 1° Les attestations directes en faveur de Jérusalem, bien autrement fortes que la tradition locale des Kirkindjotes en faveur d'Éphèse; 2° Surtout l'étude attentive des Actes et de l'histoire apostolique, d'où il semble très clairement résulter : que saint Jean n'est pas venu à Éphèse avant saint Paul; que saint Paul a fondé l'église d'Éphèse vers l'an 55, très probablement après la mort de Marie; et qu'enfin saint Jean y est venu seulement après l'an 60, ou même après la mort de saint Paul (67), ou même (Fouard, *Saint Jean*) après la ruine de Jérusalem (70). » La plupart des historiens de saint Jean ou de la Vierge se prononcent nettement, ou de préférence, pour Jérusalem.

2° On s'accorde à penser que la dernière heure de Marie fut un « passage », un doux « sommeil », comme une amoureuse extase. Mais nous n'avons pas de document bien authentique, ni de tradition ferme, sur le temps et les circonstances de cette « dormition ». Le livre apocryphe de la *Dormition de Marie*, et autres du même genre, ne méritent qu'une créance fort limitée. Il n'y a guère de certain, en ce qu'on raconte, que le fait, historique et dogmatique tout ensemble, de l'Assomption. Voir ce mot, t. I, col. 475, 476. Presque tout le reste est sujet à discussion. « Selon les uns, Marie aurait vécu en ce monde cinquante-neuf ans, selon d'autres, soixante-trois, selon d'autres encore, soixante-douze ou même davantage. Elle serait morte en l'an 42, ou en l'an 48, ou en 52, ou aux environs de ces années, ou encore à une date plus tardive.

S'il faut faire un choix entre des opinions si diverses, écrit de La Broise, p. 229, la première de ces dates, l'an 42 ou environ, a peut-être sur les autres un léger excès de probabilité. » Marie aurait eu alors un peu plus de soixante ans, soixante-trois peut-être. L'année 42 a été celle d'une première dispersion des apôtres. « Si donc Notre-Dame mourut au milieu des apôtres réunis, comme la tradition paraît en avoir gardé le souvenir, et si l'on cherche à expliquer cette réunion d'une façon naturelle, il faut placer sa mort avant la Pâque de l'an 42. » Peut-être dirons-nous. Mais comme la dispersion de l'an 41 ou 42 ne fut que de courte durée (le départ définitif des apôtres n'eut lieu qu'à la suite de la persécution juive de l'an 60), il se peut fort bien que les apôtres aient été réunis de nouveau à Jérusalem, peu après l'an 42 et jusqu'à l'an 60... Bref, nous ignorons la date même approximative de la mort de Marie. Et l'on doit ajouter que nous n'en connaissons pas davantage — je ne parle que de faits certains ou très probables, et je fais exception pour l'Assomption — sur les autres circonstances qui s'y rapportent. Qu'un fond de vérités historiques se cache dans les vieilles narrations qui nous sont parvenues, on ne peut le nier; mais le préciser, le dégager de l'addition légendaire, est chose impossible. Ne nous suffit-il pas, au demeurant, de savoir que Marie, corps et âme, est au ciel, qu'elle en est la reine glorieuse et puissante, et que de là-haut elle veille maternellement sur nous?

J. Bricout.

II. THÉOLOGIE MARIALE. — I. Place de Marie dans la révélation chrétienne. II. Privilèges de Marie : Maternité divine. III. Virginité. IV. Sainteté. V. Conséquences : Gloire et médiation de Marie. VI. Culte de Marie.

I. Place de Marie dans la révélation chrétienne. — Tout le monde sait quelle grande place tient Marie dans la doctrine de l'Église catholique et dans la piété de ses fidèles. Cette place même a été dénoncée comme un abus.

Les protestants ont toujours fait de la guerre à Marie un des premiers articles de leur programme réformateur. A les entendre, le culte catholique de la Vierge serait une superfétation étrangère à l'Écriture et représenterait, de ce chef, un empiétement sacrilège sur la position exclusivement réservée au Christ dans l'économie de la foi. Sous l'influence du même préjugé, les historiens incroyants d'aujourd'hui en cherchent l'origine dans les pratiques et croyances païennes. Pour tous, ce serait le produit d'une religiosité inférieure et, conséquemment, la source d'inévitables superstitions. Dans la mesure même où il s'abandonne à la mariolâtrie, le catholicisme moderne tourne le dos au vrai christianisme.

Ces diverses accusations sont surtout le fruit de l'esprit polémique et trahissent une large part d'incompréhension. Tout d'abord nos adversaires exagèrent à plaisir la place relative que l'Église fait à Marie. Quel que soit le nombre des pratiques pieuses dont elle est l'objet, il ne peut faire illusion qu'aux observateurs passionnés ou superficiels. On doit se garder en ces matières de confondre l'étendue et la profondeur. Pour tous ceux qui voient la vie catholique telle qu'elle est, et surtout pour ceux qui la vivent effectivement, il est évident que la dévotion mariale est un courant de surface, tandis que Jésus en reste la source profonde par le cycle liturgique dont il est le centre, par les sacrements dont il est à la fois l'auteur et le terme. Des boutades comme celles de Taine sur la trinité moderne Jésus-Marie-Joseph, qui aurait supplanté l'ancienne, prouvent seulement à quels excès l'ignorance des réalités religieuses peut entraîner les meilleurs esprits.

Après l'importance matérielle du culte marial, on devrait aussi prendre garde à sa valeur formelle. En tant que Fils de Dieu fait homme, Jésus est posé pour lui-même au premier plan de la foi et de la vie chrétiennes. Marie, au contraire, n'y intervient que par suite de ses relations avec le Verbe incarné.

Dans tous les dogmes qui concernent la Vierge, cette subordination s'affirme expressément. C'est parce que Jésus est Dieu, et uniquement pour ce motif, que Marie reçoit le titre de Mère de Dieu; c'est parce que Jésus est le principe de toute sainteté qu'une part privilégiée en est faite à sa mère; c'est parce que Jésus est le Rédempteur et par application de ses mérites que Marie est préservée du péché originel; c'est parce que Jésus est l'unique médiateur que Marie est associée à sa médiation; c'est parce que Jésus a droit à notre culte comme Fils de Dieu fait homme que Marie en reçoit une certaine participation. De telle sorte que la mariologie n'a nulle part de consistance propre : elle n'est jamais qu'une extension de la christologie. Sans paradoxe, on peut dire que, en réalité, ce que la foi et la piété catholiques cherchent et trouvent en Marie, ce n'est pas elle-même: c'est encore et toujours Jésus.

Mais, à ce titre secondaire et dérivé, la foi et la piété envers Marie ne peuvent être reniées par aucun chrétien digne de ce nom. Elles sont consacrées par les sources les plus authentiques de la révélation, justifiées par les principes les moins contestables de la raison croyante.

Sans remonter jusqu'à l'Ancien Testament, où la tradition liturgique et théologique a cherché maints types applicables à Marie, le Nouveau Testament lui accorde de la manière la plus nette la place qui lui revient aux côtés du Christ Sauveur. Assurément, l'intérêt principal du chrétien porte sur la mission messianique de Jésus et la prédication du royaume. On conçoit donc sans peine que, non seulement un Évangile à tendances théologiques comme celui de saint Jean se concentre tout entier sur la manifestation du Verbe fait chair, mais qu'un témoin fidèle de la catéchèse primitive comme saint Marc ait réduit à son ministère public « l'Évangile de Jésus-Christ Fils de Dieu ». Déjà, cependant, la remarque désobligeante de ses compatriotes, Marc., VI, 3 et Matth., XIII, 55, montre que la gloire naissante du prophète de Nazareth ne pouvait manquer d'attirer l'attention sur sa mère. Et il y a une indication des plus profondes dans le fait de la femme qui s'écriait en l'entendant : « Bienheureux le sein qui te porta et les mamelles que tu as sucées. » Luc., XI, 27.

Le sentiment que trahissent l'incrédulité narquoise des Nazaréens et l'enthousiasme d'une auditrice d'occasion allait devenir un besoin véritable chez les croyants. Comment reconnaître en Jésus le Fils de Dieu fait homme, sans porter un religieux intérêt à la manière dont il était venu au monde? Voilà pourquoi saint Matthieu et saint Luc ont recueilli ces anciennes traditions qui forment l'Évangile de l'enfance. Marie y tient tout naturellement la première place, depuis les touchants mystères de l'Annonciation et de la Visitation jusqu'à la Présentation au temple et à la vie cachée dans l'humble maison de Nazareth. Or, est-il besoin de montrer que ces simples récits évangéliques, en même temps qu'ils jettent une couleur d'idylle sur le berceau de Jésus, suggèrent déjà toute une théologie sur la mission et le rôle de sa mère?

Il convenait que Marie s'effaçât dans la suite devant l'œuvre de l'Évangile, Matth., XII, 46-50; Luc., VIII, 19-21. Le fait subsiste néanmoins qu'elle est intimement liée par les tout premiers témoins du christianisme à l'avènement même de Jésus. Indice révélateur du rang qu'elle mérite de retenir à ses côtés dans l'esprit et le cœur de ses vrais disciples.

A cet égard, le quatrième Évangile est loin de faire exception, puisqu'il fait accomplir à Jésus son premier miracle sur les instances de Marie, Joa., II, 1-5, et qu'il mentionne sa présence au pied de la croix pour recevoir les suprêmes adieux de son fils mourant, XIX, 25-27. En rappelant que Marie se trouvait au milieu des frères dans le cénacle, le livre des Actes, I, 14, atteste, la place qu'elle occupait dans l'Église apostolique. Il n'est pas jusqu'à saint Paul qui ne marque sa mission dans l'écononmie du christianisme intégral, en insistant comme il le fait sur la venue du Fils de Dieu « né d'une femme », Gal., IV, 4. Premières indications que la tradition chrétienne se chargera de développer.

Du moment, en effet, que le plan de la Rédemption comportait l'Incarnation du Verbe de Dieu, la foi ne pouvait rester indifférente à l'égard de la créature choisie pour prêter son concours à ce mystère. Son rôle d'instrument physique lui vaudrait déjà notre vénération. Il est d'ailleurs à prévoir, étant donnée la sagesse de Dieu, qu'elle sera investie de grâces conformes à sa vocation. Double principe qui commande d'associer Marie à l'hommage que nous devons à Jésus.

A ces raisons de l'esprit pourquoi ne pas ajouter celles du cœur? « L'Être souverainement sage connaissait le cœur humain quand il se donna une mère. » Newman, *Du culte de la sainte Vierge*, p. 130. De même qu'elle a donné Jésus au monde, elle le donne à beaucoup d'âmes, qui trouvent en elle un modèle plus approprié à leur faiblesse, une médiatrice qui attire par sa bonté et retient par sa douceur. L'expérience constate que, par Marie, bien des chrétiens se rapprochent du Christ plus et mieux qu'ils ne le feraient sans elle. De toutes façons, le culte catholique de la Vierge se justifie, au point de vue philosophique, comme l'utilisation de la sensibilité humaine sous ses formes les plus délicates au profit de l'idéal chrétien.

II. Privilèges de Marie : Maternité divine. — Ce qui assure à Marie une place unique dans l'ordre de la foi, c'est la mission que Dieu lui a réservée de concourir à l'Incarnation de son Fils. De là découle son premier et plus fondamental privilège : celui qui fait d'elle la mère de Dieu.

Par où l'on n'entend pas dire que Marie ait donné le jour à la divinité ou modifié de façon quelconque son immuable essence, mais bien que l'acte par lequel elle mit au monde la nature humaine du Christ avait la personne divine pour terme et qu'elle contracta, de ce chef, avec le Fils éternel de Dieu un rapport tel qu'on peut et doit la dire sa mère. Il s'agit donc d'apprécier devant la logique de la foi et d'exprimer en langage humain, suivant les lois de la communication des idiomes, voir Incarnation, t. III, col. 957, 958, la position exacte que le dogme de l'union hypostatique permet et oblige de faire à Marie.

La question fut tranchée par l'Église à l'occasion des controverses christologiques du Ve siècle. Conséquent avec son dualisme, Nestorius refusait à Marie le titre de « Mère de Dieu », θεοτόκος, et ne voulait la reconnaître que pour la « Mère du Christ », χριστοτόκος. Voir Nestorianisme. Dénoncée par saint Cyrille d'Alexandrie, Denzinger-Bannwart, n. 113, cette erreur fut englobée, au concile d'Éphèse, dans la condamnation générale portée contre le patriarche de Constantinople. En conséquence, le concile de Chalcédoine, *ibid.*, n. 148, applique incidemment à la sainte Vierge le terme de θεοτόκος. Plus tard, le pape Jean II, dans une réponse à Justinien (534), précise que cette expression doit s'entendre « proprement et véritablement », *ibid.*, n. 202, et le Ve concile œcuménique (543) frappe d'anathème ceux qui la voudraient détourner de sa signification propre pour la réduire à une figure au sens nestorien, can. 6, *ibid.*, n. 218. La condamnation du monothélisme fournit l'occasion de reprendre encore une fois cette doctrine. *Ibid.*, n. 256 et 290.

De cette vérité l'Écriture pose tout au moins le principe. On a cru parfois en trouver l'expression littérale dans le texte où Élisabeth salue sa cousine sous le titre de « mère de mon Seigneur », Luc., I, 43. C'est sans doute trop demander à cette formule orientale de respect. Plus *ad rem* est la salutation de l'ange : « Le saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. » *Ibid.*, 35. Il va de soi que seule la révélation de la transcendance du fils pouvait ouvrir les yeux sur la dignité de sa mère.

A mesure que s'affirme chez les Pères l'union des deux natures, divine et humaine, dans la personne de Jésus, on rencontre des formules qui équivalent à donner Marie comme la Mère de Dieu. « Il est né de Marie et de Dieu », écrit saint Ignace d'Antioche, *Eph.*, 7. Et encore, *ibid.*, 18 : « Notre Dieu Jésus-Christ a été porté dans le sein de Marie. » De même, pour saint Irénée, la Vierge Marie a reçu mission de « porter Dieu » *Cont. hær.*, V, 19, 1, et « le Fils de Dieu est devenu par elle fils de l'homme », *ibid.*, III, 19, 3. Tertullien a des expressions comme celles-ci : « La Vierge a conçu et enfanté l'Emmanuel, le Dieu avec nous, » *De carne Christi*, 17, ou encore : « Dieu a supporté de naître dans le sein d'une mère. » *De patientia*, 3.

Sur cette voie, le mot θεοτόκος devait apparaître comme une expression abrégée pour désigner la même chose. Au dire de Socrate, *Hist. eccl.*, VII, 32, *P. G.*, t. LXVII, col. 812, Origène s'en serait servi dans son commentaire de l'Épître aux Romains, et les historiens postérieurs attribuent un ouvrage de ce titre, aujourd'hui perdu, à son disciple Piérios. Ces renseignements n'ont rien que de vraisemblable; car, au IVe siècle, la formule est courante au point de scandaliser Julien l'Apostat. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.*, VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 901. Nestorius et son école n'en contestaient pas le caractère traditionnel, puisqu'ils entendaient la corriger au nom de leur système christologique. La foi en la « mère de Dieu » n'est dans l'Église que la traduction pratique de sa foi en Jésus, comme Fils de Dieu incarné.

Cette formule, quand on la prend au sens de l'Église, se justifie également au regard de la raison comme une application des règles reçues en matière de pensée et de langage. En effet, la génération d'un être humain, bien qu'elle ne comporte matériellement que la formation de son corps, a pour terme réel la personne dont ce corps est la propriété. C'est pourquoi on dit et doit dire de toute mère qu'elle a mis au monde un homme. Et s'il se trouve que cet homme est revêtu de la dignité royale, on dira légitimement que sa mère a donné le jour au roi. Or, la personne engendrée par Marie est le Fils même de Dieu. Il faut donc dire en toute réalité qu'elle est la mère de Dieu, puisqu'elle a fourni au Verbe la nature grâce à laquelle il subsiste dans l'humanité. « Dieu est son Fils, aussi véritablement que chacun de nous est le fils de sa propre mère.» Newman, *op. cit.*, p. 94.

En dehors de l'union hypostatique, il n'est pas et ne saurait être, dans l'ordre surnaturel, de dignité plus haute que celle-là, qui associe la sainte Vierge de la manière la plus intime au plus grand des mystères divins. Aussi, la grâce initiale de la maternité divine est-elle pour Marie la cause de toutes celles qui lui furent ensuite accordées, et pour nous le motif essentiel qui fonde notre confiance en son intercession.

III. Virginité de Marie. — A la maternité la plus glorieuse Marie joint l'honneur d'une absolue et perpétuelle virginité. Le symbole apostolique énonce déjà que le Christ « a été conçu de l'Esprit-Saint » et qu'il

est « né de Marie la vierge ». De cette assertion fondamentale est issu, par voie de développement, le triple aspect de la virginité de Marie : avant, pendant, après son enfantement.

Il est certain que la conception virginale est une vérité d'ordre avant tout christologique et c'est à ce titre qu'elle est consacrée par le symbole. Voir Jésus-Christ. Mais ce privilège de la sainte humanité de Jésus entraîne corrélativement celui de sa mère, sur lequel l'attention s'est progressivement portée.

La tradition chrétienne depuis saint Matthieu, I, 22,23, en a toujours vu la première indication dans le célèbre oracle d'Isaïe, VII, 14, où « la vierge » est mise en évidence et son enfantement donné comme un signe au roi Achaz. Dans l'évangile, le rôle de la vierge Marie passe au premier plan. Saint Matthieu la nomme, au terme de la généalogie du Sauveur, comme celle « dont est né Jésus », I, 16, et il rapporte aussitôt comment il fut révélé à saint Joseph qu'elle avait conçu du Saint-Esprit. *Ibid.*, 18-21. Ce mystère est expressément raconté par saint Luc dans la scène de l'Annonciation, I, 26-38, et l'Évangéliste, en conséquence, de noter un peu plus loin, III, 23, que Joseph n'était que le père putatif de Jésus. De cette double relation évangélique aucune raison plausible ne permet de contester la valeur. Elle montre comment, dès la première heure, la messianité de Jésus est unie dans la foi chrétienne à la virginité de Marie.

Aussi l'Église n'a-t-elle jamais eu d'hésitation sur ce point. L'histoire ne connaît d'adversaires à cette croyance, au cours des premiers siècles, que l'obscure secte des ébionites, héritière archaïque des judéo-chrétiens, et quelques groupes gnostiques, qui la niaient en même temps que la divinité du Christ. Au contraire, ces deux vérités furent toujours solidaires pour les croyants. Déjà saint Ignace d'Antioche, *Eph.*, 19, met au nombre des trois grands « mystères » chrétiens, avec la mort du Sauveur, la virginité de Marie et son enfantement. Contre l'opposition haineuse des Juifs, saint Justin en demande longuement la preuve aux Écritures, *Dial.*, 75, 76, 84. Il en fait état jusqu'à l'adresse des païens, pour établir le mission divine de Jésus. *Apol.*, I, 22, 33. De ce mystère les Pères et théologiens suivants développent à l'envi les convenances. Pour tous, « la Vierge » est désormais un synonyme de Marie.

Heurté par une affirmation aussi déconcertante, le rationalisme moderne s'efforce de la ramener à une origine légendaire. Mais ses efforts, qu'inspire le préjugé contre le surnaturel, ne sauraient prévaloir contre l'antiquité, la fermeté et l'universalité de la tradition chrétienne. Cette autorité reste pour le croyant une raison suffisante d'accepter ce mystère, comme connexe à celui de l'Incarnation, et il est bien clair qu'en pareille matière il ne saurait exister d'autre argument.

Avec la conception virginale, le texte d'Isaïe pris dans toute sa rigueur énonce également l'enfantement virginal. La piété chrétienne s'est portée de bonne heure vers cette conséquence du privilège reconnu à la maternité de Marie, comme en témoignent les vieux récits contenus dans le *Protévangile de Jacques* dont la composition semble remonter au milieu du IIe siècle. Mais cette conclusion pouvait paraître propre à favoriser le docétisme. On s'explique par là que la virginité *in partu* soit niée par Tertullien. Cependant elle apparaît, dès le IIIe siècle, chez Origène et Grégoire le Thaumaturge. A partir du IVe, elle est unanimement reçue dans l'Église.

Ce double privilège, qui auréole la conception et l'enfantement de Marie, avait pour suite logique la virginité perpétuelle. Ici, également, les premiers témoignages viennent des apocryphes, où l'on peut voir l'écho de la piété commune, tandis que Tertullien professe l'opinion contraire. Mais, l'ascétisme aidant, l'idée de la virginité *post partum* s'impose de plus en plus aux consciences chrétiennes. Origène s'en constituait déjà le défenseur; au IVe siècle, l'Église entière s'est dressée avec saint Jérôme contre les négations d'Hélvidius.

Les adversaires de cette croyance trouvaient un argument facile dans les « frères du Seigneur » que mentionne l'Évangile, Matth., XIII, 55, 56. Pour parer à cette objection, les anciens admettaient un premier mariage de saint Joseph. Mais saint Jérôme a proposé d'entendre cette expression au sens large de parents ou cousins. C'est l'explication qui a prévalu : elle suffit à montrer que rien ne s'oppose dans l'Évangile à la perpétuelle virginité de Marie. De même le texte de saint Matthieu, I, 25, où Jésus est appelé son « fils premier-né », énonce un fait positif et n'indique pas nécessairement qu'elle eut dans la suite d'autres fils.

Une fois admise sur l'autorité de la divine révélation, cette croyance apparaît conforme à l'éminente dignité de Jésus. Elle devient aussi un principe efficace d'action spirituelle et l'ascétisme chrétien n'a pas de plus puissant ressort.

IV. Sainteté de Marie. — Il est de règle, dans l'économie du plan providentiel, que toute fonction spéciale soit accompagnée de grâces en conséquence. C'est pourquoi la maternité divine de Marie devait être pour elle la source d'une surabondante sainteté.

Sur le fond tous les croyants sont et furent toujours d'accord. Déjà l'ange Gabriel la salue comme « pleine de grâce » et « bénie entre toutes les femmes », Luc, I, 28. De cette bénédiction sa cousine Élisabeth dégage la raison en la rattachant au « fruit béni » de ses entrailles, *ibid.*, 42. Elle-même glorifie humblement le Seigneur, qui a fait en elle « de grandes choses », et sait que toutes les générations l'appelleront bienheureuse, *ibid.*, 49. Ce qui est une évidente allusion à sa sublime maternité, mais doit se comprendre aussi, selon le principe que posera plus tard l'Évangile, Luc., XI, 27, 28, d'une parfaite conformité à la volonté de Dieu.

De fait, Marie est pour tous les chrétiens la « sainte Vierge » par antonomase et les Grecs ont forgé pour elle le néologisme expressif de « toute-sainte » (παναγία). Quelques Pères, il est vrai, retenus par le scrupule théologique de l'universelle Rédemption ou par certaines habitudes exégétiques, ont pensé qu'elle ne fut pas exempte de toute faute. Origène estimait que, à l'instar des apôtres, Matth., XXVI, 31, elle a dû manquer de foi pendant la Passion, et cette opinion a recruté dans la suite un certain nombre de partisans. Mais ces déductions allaient à l'encontre du sentiment chrétien instinctif et ne s'accordaient d'ailleurs pas avec le rôle de nouvelle Ève qu'il était classique d'attribuer à Marie. Aussi furent-elles rapidement éliminées et l'absolue sainteté de la Vierge est-elle devenue, dans la tradition chrétienne, une de ces données qui s'imposent, et dont il s'agit moins de faire la preuve que de scruter la profondeur.

Il est, en effet, rationnel de concevoir que Dieu, qui est la sainteté même, se soit préparé une demeure digne de lui dans l'âme de celle qu'il destinait à être la mère de son Fils. Puis, le mystère de l'Incarnation une fois réalisé, comment supposer que la Vierge n'en ait pas été, plus que toute autre, la bénéficiaire ? Non que le contraire répugne absolument, mais il est bien plus conforme à l'harmonie du plan divin d'admettre que Dieu s'est communiqué, dans la plus large mesure, à la créature élue entre toutes pour avoir avec lui de si intimes rapports. La convenance théologique devient ici une véritable analogie de la foi.

Comme celle de Jésus, cette sainteté de Marie

présente en premier lieu un aspect négatif. Marie a été tout d'abord préservée du péché originel. Voir Immaculée-Conception. En conséquence, elle n'a pas connu la concupiscence désordonnée qui en est la suite, et l'École enseigne assez communément que le foyer même en fut éteint chez elle dès l'origine. D'où il suit également que les diverses misères de la vie, qui ne lui furent pas épargnées, avaient pour elle le caractère d'épreuves et non de peines.

En même temps que du péché originel, Marie fut à l'abri du péché actuel. La tradition catholique est depuis longtemps très ferme sur ce point et, d'après le concile de Trente, sess. vi, can. 23, Denzinger-Bannwart, n. 833, l'Église se montre favorable à l'idée d'un « privilège spécial » qui exempta Marie, sa vie durant, de toutes fautes, « même vénielles ». D'où l'on déduit qu'elle a dû être pareillement soustraite à toute imperfection, soit volontaire, soit involontaire. Beaucoup de théologiens tiennent même qu'elle a reçu de Dieu le don d'impeccabilité.

Cette sainteté négative n'est d'ailleurs qu'un effet, dont il faut chercher la cause dans la grâce qui inondait son âme, et s'y épanouissait autant qu'il soit possible à une créature de la recevoir. A la différence du Christ, cette grâce reste en elle accidentelle et dérivée; mais elle dépasse celle de tous les anges et de tous les hommes, comme la dignité même dont la sainte Vierge fut investie. Elle se développait normalement, suivant l'économie du surnaturel, en lumières pour son intelligence et germes de vertu pour sa volonté, dans la limite des voies communes où devait se dérouler sa vocation. Il était du reste dans l'ordre que cette grâce, loin d'être une sorte de perfection statique, s'accrût, comme chez les autres saints, par les actes méritoires de toute sa vie.

Sans qu'il soit besoin de recourir à des exagérations suspectes, ces principes suffisent pour conserver à la Vierge très sainte le rang éminent qu'autorise la foi et que réclame la piété.

V. Gloire et fonction médiatrice de Marie. — Tous les privilèges qui embellirent l'âme de Marie ont aujourd'hui leur terme dans la gloire qui les couronne. L'eschatologie de la sainte Vierge est conçue par la théologie catholique, toutes proportions gardées, sur le modèle de l'eschatologie de Jésus.

Pour elle comme pour son divin Fils, l'élément essentiel est la glorification de son âme, qui, après les épreuves de cette vie, est désormais entrée dans la possession définitive de Dieu. Or, c'est un axiome que la béatitude céleste est en proportion des grâces reçues et de la mission remplie sur la terre. Dès lors, Marie a sa place au-dessus de toute créature. Il n'y a donc rien que de conforme à la plus stricte doctrine dans ces tableaux vulgarisés par l'art qui la montrent aux côtés de Jésus, couronnée par lui d'un diadème glorieux, au milieu des anges et des saints qui rendent hommage à sa grandeur.

A cette gloire de son âme c'est une pieuse croyance que s'ajoute dès maintenant celle de son corps par la faveur d'une résurrection anticipée. La question ayant été déjà traitée *ex professo*, voir Assomption, il suffit de dire ici que ce privilège est le couronnement de toutes les grâces départies à la sainte Vierge, et que le supplément accidentel de gloire qui en résulte pour elle est de tous points conforme à sa position unique dans l'économie du salut.

De même que le Christ, en s'élevant à la droite de Dieu, a inauguré son règne sur les âmes, ainsi la glorification personnelle de la Vierge se complète par le plein épanouissement de sa maternité spirituelle. Cette fonction médiatrice est l'aboutissement logique de sa vocation.

En donnant au monde celui qui devait le sauver, Marie accomplissait un premier acte de médiation et devenait la coopératrice efficace de notre salut. De ce chef, elle se place, à titre instrumental sans doute mais néanmoins très réel, à la source lointaine de toute l'œuvre rédemptrice. Ce rôle d'instrument, qui lui est dévolu dans l'acquisition initiale de la grâce, devait normalement se continuer sous la forme d'une participation étroite à la distribution de ce trésor une fois acquis. S'il serait excessif d'imaginer « une contribution quelconque apportée par elle au prix même de la rédemption de Jésus-Christ », on peut la regarder « comme universelle dispensatrice des grâces, fruit de la rédemption ». Card. Billot, dans J. Bainvel, *Marie mère de grâce*, Paris, 1920, introduction, p. vi-viii. Nouvel acte de médiation qui prolonge et détaille, pour ainsi dire, le premier et place la sainte Vierge, avec Jésus dont elle est inséparable, au centre du plan providentiel. C'est à la lettre, suivant l'expression de saint Bernard, que « Dieu a voulu que tout nous arrive par Marie ». *Serm. de Nat. B. V. Mariæ*, 7, *P. L.*, t. clxxxiii, col. 441.

Cette coopération a d'abord un sens physique. « Marie, écrivait Benoît XIV, est comme le canal céleste duquel descendent dans le sein des malheureux mortels les eaux de toutes les grâces. » En effet, avait dit auparavant saint Bernardin de Sienne, « Dieu communique la grâce au Christ; du Christ elle passe à la sainte Vierge et des mains de Marie elle descend jusqu'à nous. » Mais il est dans les plans de Dieu d'utiliser les causes secondes suivant leur nature C'est pourquoi, en même temps que le concours physique de sa chair maternelle, Marie fut invitée à donner à l'Incarnation le concours moral de sa volonté. De même aujourd'hui, la distribution des grâces ne s'accomplit pas seulement par son intermédiaire : on peut et doit dire qu'elle est due à son intercession.

Il reste donc que Jésus est « l'unique médiateur entre Dieu et les hommes », mais qu'à cette médiation sa mère est intimement associée. Parce qu'il fut notre Rédempteur, Jésus ne cesse plus d'être notre avocat auprès du Père : coopératrice de son divin Fils dans cette œuvre salutaire, Marie est dans le même sens notre avocate auprès de lui. En devenant la mère corporelle du Verbe incarné, elle est devenue la mère spirituelle de tous ceux qui participent aux fruits de son Incarnation, et forment les membres de son corps mystique. Cette fonction tutélaire, commencée au cours de sa vie terrestre, constitue, à n'en pas douter, un des principaux éléments de sa gloire et de sa récompense, depuis qu'elle peut l'exercer au ciel dans toute son ampleur.

VI. Culte de Marie. — En raison de tous ces titres, Marie a droit à notre culte.

Pris au sens religieux, le culte comprend, en effet, deux aspects : l'hommage désintéressé rendu à un être pour son excellence propre; le recours à sa protection par la prière, fondé sur la conviction de sa puissance et de sa bonté. Or, il est clair que Dieu seul mérite proprement et pour lui-même cette double forme de culte, parce que, seul, il est bon en soi et seul à même de nous faire le bien dont nous avons besoin. Mais ses attributs infinis s'étendent jusqu'à un certain point à toutes les créatures qui s'approchent de lui par la grâce. Voilà pourquoi, dans la même mesure, elles peuvent et doivent recevoir un culte participé, qui d'ailleurs remonte, en somme, jusqu'à l'auteur de leurs perfections.

Ces principes fondent en raison le culte de tous les saints. Mais quelle âme est plus haute en sainteté que celle de Marie ? Elle est ornée des grâces les

plus abondantes et les plus précieuses. Il n'est donc que juste et raisonnable de les reconnaître : d'autant que cet honneur s'adresse, en dernière analyse, à Dieu qui l'en a gratifiée. A cause même de ces dons, elle est éminemment placée pour jouir d'un grand crédit auprès du Père dont elle est la fille bien-aimée, auprès du Fils dont elle est devenue la mère. On peut donc et on doit la prier de nous venir en aide. Non pas dans ce sens qu'elle possède une puissance directe, mais qu'elle nous accorde la faveur de sa « toute-puissante supplication ». C'est dire que cette prière n'est pas une concurrence à la souveraineté divine, mais un moyen de l'ébranler plus sûrement par l'intervention d'un médiateur qui a toutes raisons d'être bien accueilli.

Il ne s'agit donc pas du culte de *latrie*, qui n'est réservé qu'à Dieu, mais du culte de *dulie* que nous rendons à ses fidèles serviteurs. Comme, cependant, la sainte Vierge occupe, dans la hiérarchie des valeurs surnaturelles, un rang beaucoup plus élevé que n'importe quel autre saint, le culte qui lui est dû surpasse également tous les autres en importance et en profondeur. Pour qualifier l'excellence de son objet, la langue théologique a créé le terme spécial d'*hyperdulie*.

Ainsi entendu, le culte de la sainte Vierge est légitime, parce qu'il repose sur un fondement objectif. Loin de s'opposer au culte dû à Dieu, il n'en est, en somme, que l'extension. Mais, à ce titre, il devient moralement obligatoire : ce serait manquer à Dieu même que de ne pas honorer celle qu'il a si largement investie de ses dons. Cette obligation n'exige d'ailleurs pas, en toute rigueur, d'acte systématique et déterminé : elle est suffisamment satisfaite par l'acceptation loyale de la foi chrétienne, où Marie est inséparablement unie à Jésus. Il est clair néanmoins que, par delà ce minimum, la foi elle-même pousse à une dévotion particulière envers la mère de Dieu. La mesure de cette piété est pratiquement la mesure même de l'esprit chrétien.

De ces prémisses incontestables l'application fut diverse au cours des âges. Le culte de Marie semble avoir été peu répandu dans la primitive Église et la raison en est sans doute qu'il fallait alors parer au reproche d'idolâtrie. Cependant, elle avait forcément sa place dans la liturgie par les mystères qui lui sont communs avec Jésus; l'archéologie a révélé dans les catacombes de très anciennes peintures qui la représentent et, dès la paix de l'Église, il y eut des églises érigées sous son vocable.

En définissant le dogme de sa maternité divine, le concile d'Éphèse eut pour effet secondaire d'imprimer à la piété mariale une très vive impulsion, qui se manifesta par le nombre croissant de ses fêtes et l'abondance des écrits composés à sa gloire. Cette dévotion n'a fait que se développer à travers le Moyen Age et les temps modernes, au point de constituer en apparence le principal de la piété catholique.

Aujourd'hui, non seulement le souvenir de Marie se mêle à la prière quotidienne du chrétien, mais elle a sa place dans les offices publics. L'Église célèbre ses mystères avec autant de soin que ceux du Christ, et un mois tout entier lui est consacré par la piété populaire. Nos plus belles cathédrales lui sont dédiées et les plus modestes églises ont au moins un autel en son honneur. Des ordres religieux, d'innombrables congrégations et confréries sont voués à l'imitation de ses vertus, et des pèlerinages attirent les foules à ses sanctuaires dans tous les pays du monde. Toute une littérature ascétique, oratoire et poétique, s'est créée autour de son nom. Son image préside à toutes les demeures : il n'est pas d'objets pieux plus familiers à tous que les médailles, scapulaires ou chapelets.

Ce culte, dont les pharisiens se montrent choqués, est une des plus pures créations du christianisme. De même que Jésus est la voie qui mène à Dieu les âmes religieuses, Marie est un des sentiers qui les rapprochent de Jésus.

E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908; Newman, *Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1908; J.-B. Terrien, *La mère de Dieu et la mère des hommes*, Paris, 1908; L. Garriguet, *La Vierge Marie*, Paris, 1924; J.-V. Bainvel, *Le Saint Cœur de Marie*, Paris, 1918; *Marie mère de grâce*, Paris, 1921.

J. Rivière.

III. MARIE DANS L'ICONOGRAPHIE. — La dévotion à la sainte Vierge est apparue de bonne heure dans l'Église, et aussitôt l'art a rêvé de rendre la suave figure. Virginité et maternité divines, parées de la poésie des Livres saints, s'unissent pour faire de Marie un chef-d'œuvre de grâce et de beauté qui laisse loin derrière lui les plus belles visions humaines. Aucune source d'inspiration n'a égalé Marie et n'a été si féconde. Aussi n'est-il possible, devant un tel sujet, que d'en donner une rapide esquisse en essayant de dégager, à travers les âges, l'évolution de l'art marial.

Symbolique aux catacombes, majestueux, mais quelque peu figé, en Orient chez les mosaïstes et en Occident avec nos premiers imagiers, il s'épanouit, familier et souriant, dans nos sculptures du Moyen Age. Puis, avec la peinture, il se fait souple et lumineux, plus près du céleste modèle, s'en éloignant aussi selon que la foi baisse ou que grandit l'esprit mondain. En marquer les étapes et suivre la Vierge pour elle-même d'abord, dans sa vie ensuite, enfin penchée vers nous, c'est faire œuvre d'amour, d'art et de beauté. — I. L'image de Marie. II. La vie de Marie. III. Marie et nous.

I. L'image de Marie.— I. Des origines au milieu du XII^e^ siècle : formation de l'art marial; idée théologique et formule de majesté. — *a*) *Les vierges romaines* des catacombes et des basiliques se présentent sous quatre formes : l'*Orante* dans l'attitude de la prière; à l'origine, symbole immatériel du mort sous l'apparence d'une jeune fille debout, les bras étendus et la tête voilée, l'orante devint vite l'image de la sainte Vierge. On la trouve en fresques murales (cryptes de Lucine, II^e^ siècle), sur les verres des agapes, au milieu des apôtres. Au début du V^e^ siècle, elle passe en Orient (église de la Dormition, Nicée), puis en Italie (oratoire de Saint Venance; église Saint-Clément, Rome). Elle dut venir en France vers le VI^e^ ou VII^e^ siècle, selon un art un peu barbare (Saint-Maximin, Provence). L'*Orante-mère s'en distingue* en ce qu'elle n'est plus seule. Sur la poitrine est un médaillon encadrant l'enfant, ou mieux l'enfant appliqué sur son sein, comme « suspendu » (cimetière ostrien IV^e^ siècle; Mont Athos; Vitrail de Chartres, XII^e^ siècle). Elle s'apparente ainsi de très près aux vierges des deux autres formules : la *Vierge mère assise* (cimetière de Priscille) et la *Vierge mère debout* ou à mi-corps, telles les vierges dites « de saint Luc ». Marie n'a plus les bras étendus, elle tient, de face ou sur le bras gauche, son enfant auréolé du nimbe crucifère et vêtu du pallium; il bénit de la main droite et de la gauche porte le phylactère ou le livre des Évangiles; l'ample maphorion ou voile de la Vierge indique une origine syrienne. Ces gestes et ces attitudes vont se fixer pour longtemps après la proclamation de la maternité divine au concile d'Éphèse (452) et se répandre par l'art byzantin qui les magnifie dans l'or des mosaïques.

b) *Les vierges byzantines*, majestueuses, hiératiques, mais aussi raides de formes, froides et impersonnelles

longtemps, répondent pour l'inspiration à une idée grandiose et théologique, et pour l'exécution à une formule surtout décorative où l'expression fait défaut. Les artistes ont voulu, dans la gloire des coupoles, la *Théotokos* ou *Mère de Dieu*. Et sans délaisser la fine orante qui étend ou croise les mains (Saint-Marc, Venise) ou, revêtue de l'étole, apparaît sacerdotale (archevêché de Ravenne), ils ont eu l'impératrice diadémée, à dalmatique violette rehaussée de gemmes et escortée d'anges (Saint-Clément; Sainte-Marie in Domnica, Rome). Toujours *assise de face*, en majesté, elle est la *Sedes Sapientiæ*, le trône de la Sagesse. Très grave, la bouche menue, le nez long et mince, les grands yeux noirs en amandes, la vierge dite des Bla tient bien *dans l'axe* Jésus sérieux qui bénit et porte le rouleau. Avec *l'Hodeghitria*, à l'idée de passion (*Madone du Perpétuel secours*, dérivée d'un prototype), le rigide visage se détend; il y a émotion contenue chez la mère, vivacité chez l'enfant, plus de souplesse dans l'ensemble. Enfin distincte de l'orante par la tête inclinée et le mouvement des mains vers la gauche est la vierge *Chalcopratia*, seule et sans enfant (icône de Khakhoul, Géorgie, XI^e^ siècle). Ces trois types, avec des variantes, persistent encore en Orient et ont passé en Russie, plus sévères avec l'école de Novgorod, plus gracieux avec l'école de Moscou.

c) *Nos vierges romanes*, dès le X^e^ siècle, ont repris le thème de la *Maësta* assise de face, grâce aux plaquettes et aux effigies jetées en Occident par le commerce oriental et les fureurs des iconoclastes. Lourdes, elles s'harmonisent avec le plein-cintre des églises d'alors. Les premières, souvent barbares, émouvantes de foi, sont peut-être nos vierges auvergnates (Notre-Dame d'Orcival; Notre-Dame de Bredon). A Donzy (Nièvre, XII^e^ siècle), l'influence byzantine, de par les attitudes, les traits, l'escorte des anges, s'accuse indéniable. Au portail de Chartres, la Vierge inaugure la couronne et le sceptre de la *Regina* du Moyen Age. A Notre-Dame de Paris, l'enfant devient vivant et les drapés nouveaux. Puis, l'enfant quitte le giron maternel, s'assied sur le genou gauche de sa mère toute proche du sourire (Gassicourt; Tarverny) et remplace le livre par le globe du monde. — A rapprocher de ces vierges, les *Vierges noires*, peut-être parties de Palestine, ou patinées par le temps, enfumées par les cierges, taillées dans des bois sombres, et les *Vierges ouvrantes*, interprétations littérales de l'Évangile. Fermées, ce sont des *Sedes Sapientiæ ;* ouvertes, un triptyque du type passion (Cussac, Haute-Vienne) ou du type trinité (musée de Cluny). « S'y apparentent les vierges *pixides*, *ostensoirs*, *reliquaires* ou *tabernacles*. — Quant à la peinture, elle subit les mêmes influences byzantines comme en témoignent en France des restes de fresques (Dijon, Beaune, Autun, abbaye de Lavaudieu), et en Italie les grandes madones trônant entourées d'anges, de Cimabué (Florence; Louvre) et de Duccio (Sienne), plus froides avec le premier, d'une grâce toute féminine avec le second.

II. Du XIII^e^ siècle a la fin de la Renaissance: épanouissement de l'art marial; l'idée de tendresse, de naturel, de douleur, de beauté. — *a*) Dès avant le XIV^e^ siècle, une double et profonde modification se produit dans l'art marial : la Vierge *s'humanise;* elle quitte son trône, et n'est plus que mère. En sculpture, avec les cathédrales gothiques, l'arc en plein cintre se brise, allonge les colonnes, élève les portails; c'est pourquoi la Vierge est *debout*, suivant la ligne pure sans la moindre saillie. Au début elle est encore reine, sans regard pour l'enfant qu'elle présente à l'adoration (portail d'Amiens; cloître Notre-Dame de Paris). Mais avec l'influence franciscaine (Voir art. Christ), la tendresse pénètre; elle devient une jeune mère souriante qui joue avec son enfant. Tous deux se *rapprochent*, *se regardent*, *se sourient*. La Vierge a cette *cambrure* caractéristique du XIV^e^ siècle, naturelle à toute femme qui porte un enfant et se renverse pour le contempler. Tout se simplifie, le manteau se raccourcit, le sceptre fleurit. L'enfant, vêtu d'une blanche robe, est un *tout petit* qui tourne le dos aux fidèles et joue avec le voile ou la robe de sa mère, une pomme, une grappe de raisin, un oiseau (vierge de Jeanne d'Évreux au Louvre; vierge dorée d'Amiens; vierge de Troyes; madone de Saint-Just à Narbonne; vierges bourguignonnes, basses sur jambes, perdues dans leurs grands manteaux). Certaines sont *soucieuses* dans leur tendresse qui pressent le martyre (vierge dite *la merveille du Louvre*; vierges d'Auxonne et de Bayel). Enfin les vierges assises qui se continuent de-ci, de-là, ne sont plus, elles aussi, que mères (vierges d'ivoire de Villeneuve-lès-Avignon, du musée de Rouen, de l'abbaye de Roncevaux). Ces vierges s'exportent au loin et partout, entre la mère et l'enfant, l'amour remplace le respect.

b) Le XV^e^ siècle les ramène à la *nature* alors qu'elles courent au maniérisme, introduit la *douleur* et voit *éclore les écoles de peinture*. Les vierges sculptées ont plus de mesure, le mouvement des hanches s'atténue même chez les retardataires (Notre-Dame du Marthuret, Riom), les plis se détendent, la figure est individuelle (Vierge de Châteaudun), la simplicité affirmée (Vierge de Marcoussis), la couronne et même le voile déposés (Vierge de L'Hôpital-sous-Rochefort). Les Bourguignonnes s'humanisent (Vierge d'Autun, col. Bulliot), les Champenoises, nu-tête, portant un bambin de chez nous, sont en pleine réalité (Saint-Urbain, Troyes) — Au dehors, l'école *rhénane* a quelque chose d'un peu précieux; l'école *allemande*, de massif avec ses vierges aux vastes vêtements, aux longs cheveux épars frisés à même le bois (musée de Cluny). Le *réalisme flamand et bourguignon*, avec les fronts bombés et les draperies lourdes, influe l'art *espagnol* qui y apporte du compassé (Notre-Dame del Pilar). En Italie, certains artistes trahissent la même influence (J. della Quercia); les Della Robbia à Florence, en leurs terres cuites émaillées, ornées de feuillages, ont un grand charme personnel; Donatello, énergique, musclé, annonce la Renaissance (*Vierge aux Sphinx*). Partout le *réalisme* s'accentue, toujours uni à la piété.

Alors apparaissent les *Vierges douloureuses*. Les *Révélations de sainte Brigitte* ajoutent à l'influence franciscaine. Dans les Flandres, se fondent des confréries de « Notre-Dame des Sept-Douleurs »; et de France partent les *Pietas* isolées, tête-à-tête lamentable de la mère et du fils. Le thème est semblable : la Mère assise tient son fils mort sur ses genoux ; les expressions diffèrent. La Vierge parfois a le glaive dans le cœur, regarde avidement le cadavre (Bayel), le serre contre elle (Mussy-sur-Seine), prie, les yeux baissés, les mains jointes (Autrèche), comprime son cœur (Saint-Nizier), regarde au ciel les bras ballants, ou élève vers elle une des mains crucifiées comme pour en baiser la plaie (Préméry). Même douleur chez les *Vierges de calvaire*, toutes droites près de la croix, *Stabat Mater*. Les unes et les autres vont s'acheminer vers les mises au tombeau de la Renaissance qui agrandiront le thème, en dispersant l'attention. Toutes, heureuses ou douloureuses, sont les *Bonnes Dames*, personnelles, expressives, familières, près de nous.

Enfin le XV^e^ siècle est le grand siècle de la *peinture mariale*, naïve et pieuse d'inspiration, soumise aux données iconographiques, d'une technique soignée en évolution vers les grandes lois de l'art, touchante toujours parce qu'elle fut, plus qu'en aucune époque,

compréhensive de l'âme de Marie. On ne peut retenir ici que les grandes écoles et les principaux artistes. — En Italie, un créateur, Giotto, avait affranchi l'art du conventionnel byzantin (Padoue). Descendues des coupoles, ses vierges vivaient, expressives par l'attitude, le geste, l'émotion; plus lourdes dans les figures isolées aux traits forts, aux yeux bridés (*Vierge au Trône*, Florence). Tout l'art italien a suivi avec la grâce, le modelé, les lignes courbes, les traits purs, l'idéalisme qui le distingue. *L'école fiorentine*, même chez les plus individualistes, s'affirme intellectuelle, avec la pondération, la raison, le dessin. Fra Angelico rêve ses madones vêtues d'azur ou de rose, immatérielles et vivantes, que l'on croirait peintes au ciel; Filippo Lippi, moins surnaturel, les fait charmantes, tendres, toujours pieuses; son fils Filippino est plus près de la Renaissance; Baldovinetti, un peu raffiné, a de grandes vierges près de tout menus enfantelets ; Botticelli, très personnel, rend exquises ses vierges, tout en leur prêtant les mêmes traits aigus, les mêmes attitudes penchées, la même bouche soucieuse qui ne sourit jamais, parfois la même morbidesse, qu'à ses sujets profanes (*Vierge du Magnificat*, Louvre; Florence); Ghirlandajo est un incomparable et religieux metteur en scène; P. dei Franceschi se montre plus impersonnel et froid, Signorelli d'une énergie rude. — *L'école de Sienne*, à la suite de Duccio, de Memmi qui « vint en Avignon » et des Lorenzetti, s'adresse au cœur, au sentiment, à la couleur. Ses madones suaves ont des coloris pâles, de la douceur, la tête penchée, la bouche menue, les yeux à peine ouverts, le nez long et mince de l'art grec. (Sano di Pietro, Sienne). *L'école ombrienne* est d'une tendresse moins pénétrante. Pérugin a des vierges blondes, pieuses, silencieuses, sans mouvement; Pinturicchio est plus séduisant que profond. A Milan, Verrochio apporte en peinture le souci des lignes et des masses et Borgognone la rudesse du padouan Mantegna corrigée par la douceur ombrienne. *L'école vénitienne*, influencée par Florence et Padoue, se dégage, élégante à Murano avec les Vivarini et Crivelli, plus simple à Venise avec les Bellini. Les premiers aiment les riches brocarts, les fleurs, les fruits, les traditions iconiques; les seconds, les anges musiciens, les madones modestes et pensives, à mi-corps en avant d'un rideau.

D'un autre faire sont les *écoles du Nord;* rien d'idéalisé, des silhouettes grêles, quelque peu anguleuses et raides, ou des femmes lourdes de formes, belles de santé, mais toutes vraies d'expression, d'attitude, près de nous. *L'école flamande* a le dessin minutieux, le souci du détail, l'ingénuité, la chaleur et la richesse du coloris. Les Van Eyck créent la Vierge calme, aux longs cheveux, au large front bombé, au lourd manteau cassé comme du métal, qu'aura toute l'école (*Vierge de l'Agneau mystique*, Gand); les vierges de Van der Weyden défaillent et pleurent sous la coiffure blanche, ou, souriantes, allaitent un enfant qui n'a jamais, dans le Nord, le potelé d'un bambino; le maître de Flemalle complique la coiffure, recherche les banderolles et les détails du foyer domestique; H. Van der Goes enlève tout ornement et trouve le charme dans le naturel; Memling, à Bruges, a des figures d'un pur ovale, imprégnées de mysticisme ; Gérard David, du modelé; Q. Metsys, de la simplicité et un repliement vers l'âme. L'influence de l'école se fait sentir aux Pays-Bas (Gérard de Saint-Jean), en Suisse (C. Vitz). Tandis que *l'école rhénane*, à Cologne, est toute fleurie, idéalisée et quelque peu maniérée avec Lochner aux bleus lumineux (*Vierge à la violette*, Cologne), et le Maître de la *Vie de Marie* (*Vierge au jardin*). En Souabe, Schongauer a des vierges au milieu des fleurs, pleines de réserve et de pudeur (*Vierge aux rosiers*, Colmar).

L'école française, entre les deux courants du Nord et du Midi, subit leur influence en y mêlant son tempérament propre. Longtemps ce fut, à Paris surtout, l'art consommé de la miniature (les Limbourg, musée de Chantilly). Puis vinrent de l'école parisienne des madones parfois raides et gauches, mais souriantes, attentives, maternelles (*Vierge à l'écritoire*, Louvre; Vierge, coll. Pembroke, Londres) et de l'école bourguignonne (Vierge, coll. Aymard, Lyon; rétable de Brœderlam, Dijon). Enfin, des œuvres de maîtres qui décèlent l'équilibre, le bon sens, la grâce naturelle de la race. Fouquet (*Livre d'heures* d'Et. Chavalier, Chantilly) a une petite vierge blonde au grand manteau d'or et de lapis; Bourdichon, une enfant candide, timide, très chaste (*Heures d'Anne de Bretagne*, Bib nat.); E. Charonton, dans ses tableaux, montre une douceur attendrie et rêveuse (*Vierge de miséricorde*, Chantilly; *Vierge couronnée*, Villeneuve-lès-Avignon); N. Froment a des traits bien modelés et une fraîcheur idyllique (*Buisson ardent*, Aix); le Maître de Moulins révèle de la finesse, du charme, de l'émotion et quelque souffle italien (*Vierge glorieuse*, Moulins).

c) Le XVIe siècle bouleverse ces conceptions en remplaçant l'idée de piété par l'idée de *beauté humaine*. La Renaissance, éprise de l'antiquité, de la plénitude des formes, des enfants nus, introduit l'humain, presque le païen, dans l'art chrétien affaibli depuis. Les scènes s'ordonnent, les fonds d'or font place aux paysages, le décor s'aère, la perfection se réalise, mais il manque aux madones celle qui vient de l'âme et qui suscite l'émotion, plus profonde que l'admiration. — Le mouvement part de l'Italie, préparé par le Quattrocento et le renouveau de l'antiquité. D'abord *l'école milanaise*, avec Léonard de Vinci, qui donne à ses vierges des formes encore graciles et l'attrait du mystère par le sourire où le jeu des ombres, fait saillir les pommettes et se creuser la bouche; ses bambini dévêtus seront ceux de toute la Renaissance (*Vierge aux Rochers*, Louvre). Ses disciples l'exagèrent, l'affadissent ou le copient, parfois non sans grâce, Luini à Milan, Solario au Louvre, Beltraffio plus compliqué, da Sesto trop imitateur. *L'école ombrienne et romaine* se résume en Raphaël : quarante madones dénommées d'après un objet (vierges au rideau, à la chaise, au baldaquin, au chardonneret), inspirées des écoles où passa l'artiste et transformées par le génie : pieuses et blondes Ombriennes pénétrées de la suave douceur du Pérugin (*Vierge Solly*, Berlin); jeunes Florentines, caressantes, humaines (*Belle Jardinière*, Louvre); opulentes Romaines, brunes, majestueuses (Vierge de Saint-Sixte, Dresde). Toutes sont exquises : visage régulier, formes pleines, pureté, sérénité, dessin et modelé parfait, calmes, tendres, chastes, mères, et cependant presque toutes ne sont que femmes et ne reflètent pas l'âme de Marie. A l'exception de deux ou trois : la *Vierge du Grand-Duc* (Florence) qui, sous les yeux baissés, a l'âme et la pensée pleines de Dieu; la madone de Saint-Sixte (Dresde) où cette poésie enclose éclate dans une lumière d'apothéose. Certaines sont enfermées dans des « tondi » (*Vierge à la chaise*, Vatican); d'autres adoptent, dans les saintes familles, la composition triangulaire (*Belle Jardinière*). Dans *l'école florentine*, Fra Bartolomeo équilibre et rythme, mais se montre froid; A. del Sarto a le sentiment de l'atmosphère, du coloris, aime les grands yeux noirs humides (*Madone des Harpies*, Florence). Le génie puissant de Michel-Ange se prête peu aux madones : la Vierge de la chapelle Sixtine, épouvantée devant le Christ-juge, n'a rien de suave; la Vierge des Uffizi (*Sainte Famille*) dans les dimensions, les muscles, l'expression grave, trahit le rude sculpteur. Celui qui fit la Vierge

de Bruges robuste, ignorant le sourire, avec un enfant harmonieusement modelé debout entre ses jambes et non plus assis selon la tradition; puis, la *Pieta* du Vatican, trop haute pour pleurer, mais dont la douleur est rythmée par l'ensemble. Sansovino a repris cette force en plus lourd et Corrège, à Parme, la hardiesse des dessins, les raccourcis, mais en y mettant de la lumière, de la caresse, parfois de l'alanguissement. *L'école vénitienne* éclate de couleur et de richesse : Giorgione a de lumineux paysages; Titien, les chairs pleines, les carnations dorées (*Vierge des Pesaro*, Venise), le rayonnement de l'extase (*Assomption*, Venise); P. Vecchio séduit parfois; Lotto est personnel, quelque peu forcé; Bordone a de l'agrément; Tintoret enveloppe la Vierge de rafales d'ombre et de lumière en de grandes compositions; Véronèse la mondanise un peu avec les atours, les draperies, les décors de grande allure.

Durant ce temps, les autres pays perdent de leur cachet particulier en « s'italianisant ». Au début, ils vont vers les sujets profanes et mêlent les deux tendances dans les œuvres religieuses. — *En France*, la peinture mariale est comme désemparée; le paganisme de la Renaissance fait de la Vierge une « triomphatrice » à la façon antique sur un char traîné par des licornes, escorté de jeunes filles (vitraux de Conches; de Saint-Patrice à Rouen). En sculpture, les vierges ont des traits plus impersonnels, des draperies plus flottantes, les lignes plus courbes; mais dans l'attitude, le costume, l'allure, elles restent joliment françaises et même provinciales : vierges de Saint-Galmier, de Mesland, de La Couture au Mans; vierges d'Olivet (école de M. Colombe), d'Écouen, de Saint-Julien-le-Pauvre à Paris, de Villemaur, d'Arbois, de Saint-André de Troyes. Seules, la *Vierge de Douleur* de G. Pilon (Louvre) d'un naturalisme aigu et les vierges de Ligier Richier (Nancy) s'affirment très personnelles, sans souci du souffle d'outre-monts. — Les *écoles du Nord* se laissent aussi gagner, mais réalistes, elles se « romanisent » gardant l'accent du terroir. En Flandre, les traits les font d'abord flamandes ou, s'ils s'assouplissent, ils conservent quelque chose de sec dans le dessin malgré l'expression (vierges de Bellegambe, Floris, Van Clève, Van Orley, Gossaert). — En Allemagne, Hans Burgkmair se ressent quelque peu de la manière bellinesque; Vischer, qui sculpte et peint le bois, a des vierges de silhouette séduisante, mais qui, par la coiffure et à l'examen, restent de leur pays (Vierge de Nuremberg). Alors vient Dürer dont quelques tableaux rappellent son voyage en Italie (*Fête du Rosaire*, Strahow); mais il s'affirme vite, personnel, réaliste, intime, de vision intense et simple (*Madone du Belvédère*, Vienne), enfin graveur incomparable, avec parfois une note burlesque, de bizarres détails, indices de la mentalité germanique sentimentale et quelque peu vulgaire (*Vierge au Singe*). Cranach est le peintre des femmes et des vierges au grand front et aux yeux obliques (Vierge de Karlshruhe), non sans manque de tact quelquefois. Holbein le jeune a de la piété, de l'exubérance, quelque chose d'un peu superficiel (Vierge de Darmstadt). Enfin Grünewald, en Alsace, coloriste vigoureux et original, a des lignes inclinées et douces ou des effets tragiques et saisissants (vierge du rétable d'Isenheim, Colmar). Avec lui finit l'ultime vision du Moyen Age. La réforme protestante va passer en rafale, et la Vierge ne sera plus, dans les pays du Nord, qu'un sujet d'exception.

III. Du XVII^e^ siècle a nos jours : ralentissement puis reprise de l'art marial : mondanité et abondance des œuvres, non des chefs-d'œuvre. — *a*) Les modifications profondes amenées par la Renaissance s'accentuent au cours des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles et détournent les artistes vers l'allégorie ou le portrait. Cependant, s'il y a ralentissement dans l'art marial, il n'y a pas rupture; mais les vierges modelées et drapées selon le goût de l'époque qui cherche le *grand* avec le XVII^e^ siècle, puis le joli avec le XVIII^e^, manquent de profondeur et de vraie beauté. En Italie, la statuaire exagère Michel-Ange, d'où maniérisme et violence. Bernin renouvelle les formules et, dans ses rares vierges, a le brio, l'élégance, la souplesse, mais aussi le claquant des étoffes (Vierge Notre-Dame de Paris), parfois le geste déclamatoire, qui vont passer en France (vierges de Dubois à Dijon; de Coysevox à Saint-Nizier, Lyon, et à Saint-Paul-Saint-Louis, Paris). Les draperies s'assagissent avec Notre-Dame des-Victoires, fière et faite pour porter couronne; elles s'apaisent dans l'œuvre pure et pieuse de l'angevin P. Biardeau (*Vierge des Miséricordes*, col. Mgr Pâquier, Angers). Au XVIII^e^ siècle, avec des traits fins et classiques, la mondanité de l'époque gagne l'œuvre mariale; une certaine langueur déclamatoire tient lieu de piété (vierges de J. Chastel à Aix; de Bouchardon à Saint-Sulpice, Paris). Pigalle a de la virtuosité, de la hardiesse à Saint-Eustache et, trente ans plus tard, à Saint-Sulpice, des lignes qui indiquent le néo-classique. L'Allemagne est encore plus pauvre; Metterschmidt a la note courante pour le visage et quelque chose d'un lointain Dürer dans les plis.

Pour la peinture dans les *écoles du Midi*, l'Italie n'a plus de grands maîtres. Sassoferrato a du charme, de l'argenté, avec une nuance sentimentale; le Parmesan est minaudier dans ses madones au long cou; Baroche, langoureux; Carlo Dolci, avec ses figures qui cherchent l'extase sans le plus souvent la trouver, prépare une imagerie de dévotion aimable, mais affadie. Les *Bolonais*, par l'académie des Carrache, créent un art de réaction, d'éclectisme dosé, partant de calcul; d'où froideur, gentillesse, non émotion (le *Silence*, Louvre). Le Guide, l'Albane, le Dominiquin, le Guerchin avec leurs vierges du *Rosaire* et du *Carmel* sont des Raphaël amoindris; Guido Reni a une femme douce et sereine, au front penché, aux yeux levés, proche de l'image de dévotion. Caravage, avec de saisissants effets de relief, est parfois trop réaliste; J. B. Tiepolo aime, en pleins nuages, une Vierge aux formes pleines, au visage rond, au manteau relevé en capuce de moire, dans une belle lumière blonde, dernière poésie mariale sur la terre d'Italie (*Gesuate*, Venise). — C'est l'Espagne qui s'en imprègne alors. Après nos vieux imagiers et les influences flamandes ou italiennes qui se sentent encore chez de Vargas, Moralès, émouvant, mystique et réaliste, Alèjo Fernandez au charme contenu, et J. de Borgona, les artistes affirment leur personnalité. Tels le Greco original avec ses lignes onduleuses, ses corps longs et étroits, ses coulées d'ombre et de lumière; Velasquez, chantre des gloires de Marie grande dame noble et fière (Madrid); Ribeira dont la brune Vierge est une femme du peuple transfigurée par l'ardeur mystique (Louvre); Goya qui recherche la coiffure nouée en foulard (Madrid); enfin Murillo, le grand peintre de la Vierge et des Assomptions, doux et fervent, plein de foi, épris d'une lumière claire et ambrée (*Vierge aux anges; au Chapelet*, Louvre.)

Dans les *écoles du Nord*, après le néfaste passage de Luther, la Vierge ne tente que les grands peintres. En Hollande, Rembrandt a une très simple femme en un tableau de genre, tache de lumière dans les ombres noyées (*Ménage du menuisier*, Louvre). — La Flandre a des œuvres de Téniers, de Jordaens,

surtout de Rubens dont les vierges aux formes opulentes, très mères et très humaines, ont parfois un je ne sais quoi qui manque de tact et que fait oublier le coloriste éblouissant (*Vierge et Saints*, Anvers; *Vierge aux anges, aux fleurs*, Louvre). Van Dyck est plus délicat; ses vierges au menton un peu amenuisé, dans leurs grands manteaux froissés avec une vraie science des étoffes, sont chastes et belles (*Vierge et saint Antoine*, Milan; *Vierge aux donateurs*, Louvre). — *En France*, la peinture mariale, étouffée par la Renaissance, ne reprend vie qu'au XVII^e^ siècle, avec quelque chose d'alangui, de conventionnel, des bleus et des roses éteints, un travail égal en pâtes lisses. La Hire est un Sassoferrato atténué; Le Sueur a de la suavité, de la candeur, de la tendresse rappelant la piété des vieux âges (Louvre); Philippe de Champaigne, le sens de la composition et des circonstances; Poussin est un grand penseur sobre de couleur, mais ordonné, un calme et sûr analyste de l'âme humaine, sachant allier le paysage et l'homme, et dégager une impression intime et sereine quelque peu antique (*Sainte Famille*, Louvre); Lebrun, un peu lourd, un peu froid, a plus de douceur pour la Vierge (*Benedicite*, Louvre); Mignard, avec souplesse et charme, trahit l'influence raphaélesque (Louvre). — Le XVIII^e^ siècle met la Vierge au niveau mondain. Carl Van Loo la fait douce (Notre-Dame-des-Victoires); Frère André, plus pieuse que bien peinte (Saint-Thomas-d'Aquin, Paris); Subleyras, Hallé ne lui donnent rien de remarquable; Boucher, le peintre des amours et des bergeries, plusieurs fois a traité la Vierge avec virtuosité, un froissement d'étoffe particulier, toujours avec un visage sans expression, sans âme. Fragonard lui-même l'a rendue de sa touche hardie, enlevée de biais en pleine pâte, en des repos de Sainte Famille. Mais tous ne l'ont fait qu'accidentellement et accessoirement.

b) Le XIX^e^ siècle, par contre, est un grand siècle de dévotion mariale qu'intensifient la définition du dogme de l'Immaculée-Conception et le miracle de Lourdes. Mais, si les œuvres sont très nombreuses, les chefs-d'œuvre le sont peu. Les formules sont peu aisées à renouveler, l'artiste manque de temps pour se dégager de son milieu et chercher le modèle en son âme, la fabrication d'images fades est courante et toute commerciale. — La sculpture reste plus dans les limites. Rude (Saint-Gervais, Paris) a la froideur antique; Pradier, la grâce, plus de style que de vibration (Avignon); P. Dubois évoque Sansovino (Sainte-Trinité, Paris); Saint-Marceaux se rapproche des imagiers du XIII^e^ siècle (Bougival); Delaplanche fait une bergère de Notre-Dame des Brebis (Brébières) ou un lis pétri de féminité (*Vierge au lis*, Musée du Luxembourg). Courant qui se continue de nos jours à la recherche d'inédit, telle la *Vierge d'Alsace* de M. Bourdelle (Niederbruck), réminiscence de l'Égypte et du Moyen Age. Quant aux Vierges *planantes* qui dominent nos villes et nos flots, agrandissant le geste (*Vierge du Puy*, œuvre de Bonnassieux; Notre-Dame de Fourvière à Lyon; Notre Dame de la Garde à Marseille) et les vierges que les artistes ont tenté de rendre sur la foi d'heureux voyants (Notre-Dame de la Salette, de Pontmain, de Lourdes), ce ne sont pas des œuvres d'art si cela reste des œuvres pieuses.

En peinture, aux précédentes causes qui diminuent le côté artistique d'une œuvre très abondante, s'ajoute, de nos jours, une technique qui, sous prétexte de lumière et de vie, viole le dessin, heurte les couleurs, surcharge les pâtes. Au début du XIX^e^ siècle, Prudhon montre une caresse lumineuse (Dijon; Paris); Ingres, dessinateur merveilleux, coloriste un peu sec, a de l'allure dans ses vierges d'inspiration raphaélesque (*Vierge à l'Hostie*, Louvre; *Vierge du Vœu de Louis XIII*, Montauban); Orsel se révèle bon styliste (Notre-Dame-de-Lorette, Paris); H. Flandrin a le souci de la ligne calme et des plis suivis tout du long (Saint-Germain-des-Prés); Delacroix, une technique large, hardie (Saint-Denis-du-Saint-Sacrement, Paris); Chassériau de la couleur; Ary Scheffer, de la piété et une certaine langueur; Dagnan-Bouveret, Bocquert, Hébert se détachent de l'imagerie sentimentale; Bouguereau reste le meilleur artiste marial de la fin du XIX^e^ siècle, surtout avec sa pathétique et profonde *Vierge consolatrice* du Louvre; Olivier Merson cherche l'anecdote; Burnand, Dubufe, Tissot illustrent des récits évangéliques ou des *Heures* de la Vierge. Tissot crée la *Vierge bethléemite*, thème que continue au XX^e^ siècle J. Aubert avec des rapports et des convenances dans la technique et l'inspiration (La Délivrande; Notre-Dame-des-Champs, Paris). M. Denis fait preuve d'un vrai sens décoratif, de piété dans les attitudes, d'une lumière ardente et chaude à l'œil, mais avec des contours non sertis et des figures inexpressives (Vésinet; *Vierge à l'école; Annonciations*). — En Angleterre, les Préraphaélites avaient cherché à retourner aux Primitifs. Hunt aboutissait à des symboles; Burne-Jones a un certain sens du mystère; Rossetti est parfois curieux, non pieux (*Annonciation*), parfois dans la ligne traditionnelle (*La Vierge jeune fille*, Londres). Il leur manquait les nuances de la foi catholique, mais, à l'encontre des néo-primitifs, l'école sut enfermer les corps en leurs contours. — L'Allemagne eut Overbeck, trop dégagé de l'enveloppe matérielle, avec des tendances raphaélesques, sans personnalité; puis, avec Lenz et ses disciples, « l'école de Beuron », art monastique doué d'un certain sens de la décoration architecturale, mais d'une monotonie géométrique et réduit au cloître (Mont-Cassin). « Il s'ensuit que, malgré une abondante production, les tentatives de retour vers le grand art marial de jadis n'ont pas encore abouti. »

II. La Vie de Marie. — I. L'Enfance et les Joies. — Prendre la Vierge dans la « pensée divine », l'amener sur terre, la voir grandir, agir et souffrir, à la fois humaine et céleste, puis la reconduire de la terre à Dieu, c'est ce qu'ont tenté les artistes parfois naïvement, toujours avec piété. Les textes bibliques, les évangiles et beaucoup, à travers la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine, les récits apocryphes, surtout le *Livre de la nativité de Marie* et *de l'enfance du Sauveur*, telles ont été leurs sources suivies souvent de très près. Il s'en est dégagé, en particulier jusqu'à la Renaissance, des données iconographiques précises. Essayer d'interpréter ces données, mystère après mystère, et signaler parmi la pléiade des artistes les deux ou trois qui les ont traitées avec le plus d'originalité ou de beauté, c'est le grand charme de la vie de Marie dans l'art.

a) *L'enfance.* — *L'Immaculée Conception. L'idée* s'exprime à travers les Livres saints, Cant. VI, 10; Prov., VIII, 22, de la Vierge dans la « pensée divine » ou « l'Immaculée » que décrit l'Apocalypse, XII, 1. La fête de la « Conception », née en Orient, célébrée au X^e^ siècle en Irlande, passée à Paris au XV^e^, devenue obligatoire sous Clément X en 1708, fait naître et grandir au cours des siècles, la croyance que cette conception est « immaculée »; croyance qui s'épanouit en dogme sous Pie IX (1854). Mais, dès 1505, la Vierge, sans enfant et *pour elle-même*, parut dans l'art à Paris, imprimée chez Kerver, *Heures de la Vierge à l'usage de Rome*. Seule, une jeune fille debout, les cheveux dénoués, sans voile, les mains jointes, flottant entre le ciel où Dieu la regarde et murmure : *Tota pulchra es...*, et la terre où elle n'est que prédite.

Quinze métaphores bibliques l'entourent : rose sans épine, tour de David, miroir sans tache, jardin fermé... L'image est copiée partout. Déjà les signes symboliques la « préfiguraient » (quatre feuilles, portail d'Amiens), mais c'était la première fois qu'ils encadraient pareille image. Le rétable de la cathédrale de Bayeux, d'art Louis XIII, s'en inspire directement; Immaculée-Conception, plutôt qu'Assomption, les deux représentations se rapprochant parfois à se confondre. G. Reni, Matteis, Ribeira (Vienne) ont la Vierge ainsi planant, auréolée de lumière ou d'étoiles, le pied sur le croissant. Murillo (Paris; Séville; Madrid avec la *Purissima*) l'entoure d'anges et orchestre magnifiquement le thème. J.-B. Tiepolo la montre nouvelle Ève, superbe, le pied sur le serpent. Le XIX^e^ siècle la place au sommet d'une colonne antique (Rome) et la voit apparaître, touchant terre cette fois, aux roches de Massabielle. — *Le fait :* la famille de la Vierge, tient une grande place dans l'art du Moyen Age. La *généalogie* amenée de près par les listes de saint Matthieu et saint Luc, Matth., I, 1-16; Luc., IV, 23-38, s'exprime dans les *Arbres de Jessé*, Jésus étant « le rejeton sorti de Jessé » par sa Mère Marie, Isaïe, XI, 1. Au début, de Jessé, couché, monte une tige droite épanouie en fleur (Notre-Dame-Poitiers); bientôt, c'est un arbre héraldique ou véritable avec Marie et l'enfant au sommet, les ancêtres ou les prophètes sur les branches (cathédrale de Reims, verrières de Saint-Denis, la Sainte-Chapelle, Chartres); à Gisors, l'arbre se ramifie sur le mur et porte les sibylles. La *sainte parenté* — très fantaisiste en la *Légende dorée*, avec les trois Marie et les trois époux d'Anne que condamnera l'Église — figure au grand complet, naïve et littérale dans un tableau de Cologne dû à maître Wilhem. Q. Matsys y met du naturel et du paysage (Bruxelles); Perugin, la grâce italienne (Marseille). Pour Joachim et Anne, l'ensemble de la légende est à la porte Sainte-Anne (cathédrale de Paris). Les épisodes se détachent avec Giotto (Arena, Padoue) : rejet de l'offrande de Joachim, sa détresse émouvante chez les bergers, apparition de l'ange, rencontre avec Anne à la porte dorée de Jérusalem, scène grave et belle souvent reprise, soit par Carpaccio, en plein décor vénitien, Dürer avec vulgarité, Bourdichon sans poésie; elle devient très rare après 1560, le concile de Trente ayant fait disparaître les apocryphes. — La *Nativité de la Vierge*, fêtée avant le VII^e^ siècle, s'inspire de l'art oriental. Le ménologe de Basile II (X^e^ siècle, musée du Vatican) a déjà la scène fixée : Anne couchée, des servantes la servent, d'autres préparent « le bain » de l'enfant qui fait fortune (cathédrale de Chartres). Tels Ghirlandajo avec faste. A. del Sarto qui, près du feu, place une servante étendant le lange, autre détail recherché; Murillo, en une gamme de lumière et avec l'aide des anges (Louvre). — *L'éducation maternelle de la Vierge* n'apparaît qu'à la fin du XV^e^ siècle, alors que la vénération pour sainte Anne croît avec le respect de la conception virginale. Jusque-là, Anne n'est que mère; elle devient « éducatrice » et se rencontre, surtout dans la statuaire, avec la Vierge enfant. Marie est une petite fille ou une jeune fille de bonne maison qui, debout près d'Anne assise, apprend ou lit, un doigt sur les écritures (groupes de Longpré et de Bordeaux; Bourdichon, Rubens). A. Kharié-Djami (Constantinople), en un thème rare et puéril, toute menue dans le grand maphorion, l'enfant fait ses premiers « sept pas » et reçoit les caresses de ses vieux parents. — *Présentation et vie au temple.* Par la fête du 21 novembre, l'Église admet une tradition très ancienne et l'opinion générale qu'une enfant si privilégiée dut grandir dans le sanctuaire. Les Pères grecs le prêchèrent, l'Orient en fit tôt la fête, l'Occident en 1472. L'art ne se réfère qu'aux seuls apocryphes très naïfs : l'enfant monta quinze marches correspondant aux quinze psaumes graduels, d'un pas rapide, sans détourner la tête (cathédrale de Chartres; porte Sainte-Anne, Paris). En général, les parents restent au bas d'un escalier; en haut, en avant du Temple, le grand-prêtre, tête nue ou coiffé de la tiare, parfois entouré des futures compagnes de Marie, reçoit l'enfant et se détache comme elle, en plein relief (T. Gaddi dont la Vierge plus humaine se retourne pour un dernier adieu; Tintoret de sa meilleure manière; Titien en un chef-d'œuvre lumineux (A. B. A. Venise). — *La vie cachée au Temple* fut populaire en France. Marie est visitée par les anges (vitrail du Mans), nourrie par eux (vitrail de Saint-Gervais, Paris) ou distribue du pain aux pauvres (manuscrits); elle prie dans le « Saint des saints » devant l'arche d'alliance ou, assise à un grand métier, tisse le voile du Temple (stalle, cathédrale d'Amiens). En Italie, elle étudie avec ses compagnes ou tient les ciseaux du travail (O. Nelli; G. Reni). — *Les épousailles de Marie.* Des paroles sobres des évangélistes, les apocryphes firent un poème nuptial passé dans l'art (synoptiques, cathédrale de Chartres, Paris, Thann). En Italie, pour les préliminaires : prétendants tenant les baguettes, celle de Joseph fleurissant, jeune homme dépité brisant la sienne, tous ont suivi Giotto (Aréna, Padoue); seul, il a eu le cortège nuptial. Au mariage, le grand-prêtre bénit les deux saints debout et Joseph « passe l'anneau » au doigt de Marie; geste propre à l'Italie qui garderait encore à Pérouse l'anneau de la Vierge (Raphaël dans le célèbre *Sposalizio* de Milan). En Allemagne, le Maître de la *Vie de la Vierge* agenouille les fiancés. En France, les mains sont simplement « unies »; pas d'anneau, ni de prétendant en colère, sauf chez Fouquet. — *L'Annonciation* avec le récit discret et beau de Saint Luc, I, 26-38, prête à une poésie délicate et profonde; les œuvres abondent. Pour *l'attitude* de la Vierge, deux formules dès l'origine : Marie écoute le message, immobile et *assise* (formule hellénistique) ou *se lève* (formule syrienne). Les deux ont cours; avec le XV^e^ siècle, Marie est *agenouillée*, priant ou lisant les Écritures. Au début, elle « s'étonne », d'un simple geste de la main (cathédrales), puis se retourne (Lochner), apeurée (Memmi), effrayée (Lotto). En général, elle « consent » à genoux, les mains croisées, pieuse, humble, virginale, servante du Seigneur, *ecce ancilla* (toutes écoles, surtout Angelico qui approche le plus du fait sublime). L'ange, jeune homme en toge saluant à la romaine (catacombes), prend vite des ailes et une simple tunique (cathédrales). Les Flamands lui donnent riche et lourde chape; Fouquet, aube et dalmatique. Il croise les mains en s'inclinant, tient un lis ou un bâton fleuronné; au XIV^e^ siècle, il « s'agenouille », séparé de la Vierge par une fleur; au XVI^e^, il entre volant, robe claquante, forçant le geste, entouré d'angelots. L'annonce se fait, en Orient, près d'une fontaine ou à la porte de la maison devant laquelle Marie file ou tisse l'écarlate pour le Temple (Sainte-Marie-Majeure, V^e^ siècle). En Occident, le XIII^e^ siècle, simple et dogmatique, commente strictement saint Luc (cathédrales). Le XIV^e^, sous l'influence franciscaine et surtout celle des Mystères dramatiques, a de nouveaux détails, tel l'oratoire de Marie, qui devient la Sainte-Chapelle de Bourges (Fouquet), une église gothique (Primitif d'Aix), une cathédrale (Van Eyck); ou un intérieur du Nord, une cellule de béguine (Flamands), un jardin, un riche atrium (Italiens), la cour d'une maison syrienne (J. Aubert), une terrasse (M. Denis). Le Moyen Age y fait participer Dieu le Père dont la bouche ou les mains lancent un rayon oblique, sur

lequel glisse la colombe et, parfois, un minuscule enfant que condamnera Benoît XIV (Primitif d'Aix, Van der Weyden). — *La visite à Élisabeth.* Peu d'artistes ont eu le voyage (*Homélies du moine Jacques*, XIe siècle); beaucoup ont placé la scène à l'extérieur, alors que Marie *entra et salua*, Luc., I, 40. Certains, en ajoutant des compagnes à la Vierge, en postant, au XVe siècle, Joseph et Zacharie, surtout en voulant, avant cette date, matérialiser ce qui ne pouvait l'être, ont enlevé de la beauté à la scène évangélique. Deux formules apparaissent dès le VIe siècle : debout, les deux saintes femmes « s'embrassent » (ou se serreront les mains plus tard) comme sur une ampoule de Monza; ou bien elles « s'avancent » simplement l'une vers l'autre (mos. Parenzo). La première l'emporte en toutes écoles; seule, La statuaire du XIIIe siècle ne traduit que l'idée par les mains levées et le regard des futures mères. Au XVe siècle, souvent Élisabeth s'agenouille et Marie écoute le *Magnificat* en elle-même (Ghirlandajo) ou le laisse éclater, pieux et contenu (Mariotto). Avec Fouquet, elle assiste à la naissance de Jean-Baptiste qu'elle tient sur ses genoux (Chantilly). *Et Marie s'en retourna*, Luc., I, 56, vers la souffrance que note saint Matthieu, I, 18-20 : le *doute de Joseph* qu'interpréta surtout l'art byzantin : épreuve de l'eau amère pour les deux saints, leur tristesse (chœur de Chartres), l'apparition de l'ange à Joseph (Luini).

b) *La maternité de Marie* favorise les plus merveilleuses interprétations. Le récit évangélique raconte les grandes choses que saint Jean éblouit de la vision divine, Prologue, 1, 14. Le courant des apocryphes, la tendresse franciscaine, la représentation des « Mystères » y ajoutent de nombreux détails. — *Le voyage de Bethléem* ressemble, enfant en moins, à la fuite en Égypte. — Pour la *Nativité de Jésus*, deux grandes formules. Jusqu'au XVIe siècle, prédominent les *Nativités douloureuses*, d'origine syrienne : Vierge *couchée*, sans regard pour l'enfant, Joseph assis, accablé, Jésus emmailloté reposant « sur un autel », les âmes isolées, perdues dans la majesté des décrets divins. Cela jusqu'au XIIIe siècle qui humanise la Vierge (Giotto et jubé de Chartres) et la fait caresser l'enfançon. Les Grecs avaient eu la Vierge *assise* (sarcophage, Musée du Latran), forme ensuite très rare (Giotto à Assise; Orcagna à Florence). Au XVe siècle, les *Nativités d'adoration* l'emportent : la Vierge à genoux prie, contemple ou tend les bras. L'enfant nu est à même le sol (Van der Goes), sur un peu de paille, des rayons lumineux (Angelico), le manteau de sa mère (P. Della Francesca) ou un berceau plus tard. Joseph adore ou travaille (voir art. Joseph). Deux femmes parfois s'occupent de l'enfant; présentes dès la fin des catacombes, très populaires, elles disparaissent au XIIIe siècle, pour revenir peu de temps au début du XVe (Maître de Flemalle, Dijon). Le bœuf et l'âne sont chez tous; interprétation d'un verset d'Isaïe, I, 3, non de l'Évangile qui n'en parle pas. Le lieu est une grotte (Byzantins), une cabane au toit de chaume (Occidentaux), quelquefois des ruines (Dürer). Souvent, des anges volent ou adorent. — Dans l'*Adoration des bergers*, jusqu'au XVIe siècle, Marie reste à genoux, continuant sa prière. A cette époque, plus femme, elle écarte un voile et, ravie, découvre aux pasteurs « la lumière du monde » qui illumine la scène (Honthorst; Corrège). — Près des *Mages*, dont l'adoration jusque 354 ne fait qu'un avec la Nativité, elle est longtemps la *Maësta* qui fait adorer Jésus (Catacombes; Byzance); puis, plus simple, mère attentive et recueillie, elle l'incline vers le vieux roi prosterné. Avec Rubens, debout et grande dame, elle soulève un Dieu tout petit. La scène est surtout prétexte aux grands cortèges (Gozzoli, Florence). — *Marie et la loi.* Marie est soucieuse, les assistants graves (Gagliardi), lors de *La circoncision.* — *La Présentation de Jésus* s'en rapproche, sauf l'absence du stylet aux mains du grand-prêtre et l'apport des deux tourterelles du rachat (Memling). Ce que les artistes interprètent plutôt c'est *la rencontre de Marie et du vieillard Siméon*, identifié avec le prêtre qui reçoit l'enfant jusqu'à la Renaissance, distinct ensuite. Dès le Ve siècle (Sainte-Marie-Majeure), se dirigent l'une vers l'autre les deux escortes : Joseph et Marie, Siméon et la prophétesse Anne (Reims); à partir du IXe siècle, humble, gracieuse ou grave en sa première douleur, Marie tend souvent l'enfant au vieillard (Angelico). Une suivante tient le cierge de la Chandeleur; parfois Joseph, à moins qu'il ne porte les tourterelles prescrites. — *La purification de Marie* se confond avec les deux précédents épisodes; cependant, les Limbourg (musée Chantilly) montrent la Vierge montant seule vers le grand-prêtre en tenant le panier des tourterelles et le cierge emblématique. Après le XVIe siècle, elle s'agenouille pour être purifiée et en même temps présente l'enfant, tandis que Siméon lance au ciel son *Nunc dimittis* (L. de Boullongne). — *La fuite en Égypte*, encadrée par le ciel et le paysage, est un épisode séduisant et familier. En général, le groupe sympathique se dirige vers la droite; Joseph tient la bride de l'âne ou une houssine à l'arrière, si un ange conduit; Marie, serrant l'enfant, chevauche de face ou de profil. Si une femme suit, c'est l'une des deux venues à la crèche; si c'est un homme, c'est un serviteur ou le « bon voleur » rencontré sur la route. Les Byzantins eurent une ville d'où sortait, au-devant des fugitifs, une femme la personnifiant. Peruzzi laisse entrevoir le massacre des Innocents et le miraculeux champ de blé de la légende; Dürer joint le bœuf au cortège; D. Tiepolo montre les fugitifs allant de ville en ville; Poussin les met en barque; J. Aubert les fait cheminer dans la vallée des Pyramides. Sur leur route est toujours un arbre, palmier ou pêcher. Marie, dit la légende, ayant désiré un fruit, l'arbre s'inclina pour qu'elle le cueillît. La Renaissance a eu le *Repos en Égypte*, de tradition à Matarieh, beau cadre d'arbres et de rochers où Marie endort ou allaite l'enfant (Claude le Lorrain), aux pieds du sphinx avec L.-O. Merson. Rubens a traité le *Retour* où Jésus, badine en main, marche entre Joseph et Marie. Mais la silhouette de la Vierge, à dos d'âne, tout près de nous, pèlerins de la vie, enchante bien plus l'humanité. — *La vie cachée de Nazareth*, dans l'Évangile, tient en deux versets, Luc., II, 40, 52, et dans les apocryphes trop de place. Les artistes n'ont pas suivi ceux-ci. Ils ont eu les jeux près de la Vierge, avec les anges, en un jardin clos et fleuri (école du Rhin) ou avec saint Jean (Saintes familles) ; certains ont l'atelier où Marie file et coud, tandis que Jésus joue ou aide Joseph (stalles de Montréal, Yonne; Dürer). Seul, se détache l'épisode de *Jésus au temple* en deux parties. Dans la première, Jésus enseigne; dans la seconde, ses parents le retrouvent; Marie admire (Mazzolino) ou formule son doux reproche (Luini); Giotto a le retour à la maison; à Amiens (médaillon) Marie tient ferme par la main l'enfant perdu et retrouvé. — Elle passe en larmes dans quelques *morts de saint Joseph* (Berettini); ses joies sont finies, et la passion est proche.

II. Les Mystères douloureux. — *a*) *Les préludes.* — De Marie, durant la vie publique de Jésus, les Évangiles ne nous disent rien; les artistes non plus. Et des noces de Cana qui ouvrent ce ministère jusqu'au Golgotha qui l'achève, la figure de la Vierge dans l'art n'apparaît guère qu'autour de ces deux manifestations. L'épisode des *Noces de Cana* avec la prière de Marie et la fête du foyer a plu aux artistes.

Au début, aucun geste, le Christ et la Vierge sont debout, quatre ou six hydries alignées. Au XIIIe siècle apparaît la table; Jésus bénit et change l'eau; Marie lève les mains ou les joint (Angelico); un serviteur remplit les urnes, un homme goûte le vin du miracle. Véronèse a magnifié le décor et la scène (Louvre). — *A la dernière Cène*, le mystique Angelico agenouille Marie, fine et immatérielle communiante, en retrait des apôtres. — Quelques artistes ont donné les *Adieux du Fils à sa Mère* (Dürer, Lotto) — Enfin Angelico, mystiquement encore, la fait assister *aux outrages et à la flagellation de Jésus*.

b) La Douleur. — La *rencontre de la Mère et du Fils*, sur la voie douloureuse, ouvre le grand drame. La Vierge chancelle, se pâme, tend les mains vers le martyr tombé à terre (le *Spasimo* de Raphaël) ou, tout contre lui, touche la croix (Bouguereau). — A la *Montée au Calvaire*, Marie suit (Rubens), priant, toute droite (Fouquet). Au *Calvaire*, près de la croix de Jésus, *se tenait sa Mère*, Jean, XIX, 25, offrant avec lui le saint sacrifice, la première messe. C'est pourquoi l'art théologique du vieux Moyen Age l'a *debout* comme dans la séquence *Stabat Mater dolorosa*. A *l'érection de la Croix*, avec le Greco, voilée et courageuse, Marie regarde creuser le trou; avec Angelico, elle incline la tête du même mouvement que le crucifié; avec Rubens, elle contemple le grand drame. — Dans les *Morts triomphales* (voir art. CHRIST), Marie est droite, hiératique, les mains levées en offrande, la main gauche à la joue, sobre geste de douleur antique. Au XIIe siècle, la tête se penche et les mains se joignent (Poitiers, Chartres). Au XIIIe, le pathétique éclate avec Giotto; pour la première fois, la Vierge *s'évanouit*, plus humaine, moins grande. Les uns auront la pâmoison jusqu'à terre, d'autres, et même Angelico, feront saint Jean soutenir les bras ballants et le corps qui plie. Le Nord y met plus de réalisme : Grünewald la renverse roide d'un seul coup dans les bras de Jean. En France, elle est debout, pauvre femme en coiffe qui pleure réellement (rétable du Parlement de Paris, Louvre), émouvante silhouette en plein ciel dans les calvaires bretons, serrée contre les genoux de son enfant (M. Denis). — Dans la *Descente de croix*, à l'origine *déclouement*, Marie debout tient une des mains dépendues (Ravenne, IXe siècle) ou la baise (Le Liget, Indre-et-Loire, XIIe). Après le XIIIe siècle, c'est une *descente* qui se complique d'échelles, de personnages, de gestes. Marie, à genoux, joint les mains ou les tend et le plus souvent se pâme au milieu des saintes femmes (Van der Weyden). — La *Compassion de Notre-Dame* fut d'abord un *lamento*, tête-à-tête tragique. Le Christ est étendu de son long, la Vierge lui soulève la tête, ou l'entoure de ses bras (Parement de Narbonne, Louvre). Dès le XVe siècle, la Mère tient sur ses genoux le cadavre de celui qu'elle berça. Ce sont les *Pietas* qui aboutissent à la surhumaine statue de Michel-Ange (Rome), aux tableaux de Pérugin (Florence) où le Christ dessine une longue blancheur horizontale, de Van der Weyden où la Mère étreint à plein corps le cadavre rigide, et de la *Pieta* d'Avignon (Louvre) où, blémie, elle l'adore en une douleur sans nom. — Pour les *Funérailles*, très peu d'artistes ont eu *l'embaumement* que surveille la Vierge à genoux (Angelico). Dans la *Marche au tombeau*, Marie suit en sanglotant, ou s'abat de douleur (Raphaël). *L'ensevelissement* dérive au XVIe siècle des *Pietas* par l'adjonction de personnages, près d'un sépulcre dans un enfeu. Tous sont de grandeur naturelle. La Vierge est debout (Solesmes, Tonnerre), renversée (Saint-Mihiel), à genoux (tableau de Luini), près d'une dalle soulevée (Caravage). Le XVe siècle a fait parfois du tombeau un *autel* en redressant le cadavre entre Marie et Jean, ostension évidente du Rédempteur (Bellini, Venise). Le XIXe a cherché le *retour* furtif des êtres en deuil; Marie rentre chez Jean (P. H. Flandrin) où l'attendent les gloires de Jésus et de sa propre mort.

III. LES MYSTÈRES DE GLOIRE. — *a) Le triomphe du Fils; de Pâques à la Pentecôte.* — Seuls, les Actes des apôtres I, 14, mentionnent la présence de Marie, Mère de Jésus au *Cénacle*. Mais les convenances et nos cœurs nous disent que le Christ ressuscité dut se montrer à sa Mère et Marie assister au départ du Christ pour le ciel. Quelques artistes, avec la *Légende dorée*, l'ont pensé pour la *Résurrection;* la Vierge douloureuse lit en son oratoire lorsque paraît son Fils marqué des cinq plaies (Van der Weyden), ou bien avec lui elle s'entretient du ciel (F. Lippi). Tous ont voulu Marie à l'*Ascension*. On la trouve, dès le VIe siècle (*Bible de Rabula*, Florence) debout en orante au milieu des apôtres, tandis que le Christ entre au ciel dans une auréole soutenue par des anges. Ailleurs, la Vierge se détache à part (Saint-Clément, Rome; portail Cahors); avec Giotto, elle s'agenouille. Au XVe siècle, elle se retrouve debout, adorant ou regardant la montée divine (Angelico). — Pour la *Pentecôte*, un fait : Marie était là. Les artistes ont uni la prière et le miracle. Dès le VIe siècle, Marie est au centre des apôtres, assise, et recevant les langues de feu. Plus tard, elle est debout et Pierre à part, dans une maison ouverte pour nous, fermée aux Juifs (Angelico). Bourdichon l'a seule debout parmi une foule pieuse.

b) Le Passage de Marie. — Avec les derniers moments de Marie, nous retrouvons les gracieuses légendes des apocryphes (*Livre de la Dormition de Marie*). L'Église ne leur a pas fait place en ses bréviaires, mais elle a laissé les artistes illustrer à leur aise le trépas et la gloire de Notre-Dame.

A la suite de la *Légende dorée* (15 août), quelques-uns se sont attardés au délicieux prologue de la *Dernière salutation angélique*. Comme à la première annonce, la Vierge lit, mais la douleur et la vie ont passé sur elle. L'ange respectueux lui présente, non un lis, mais une palme lumineuse (Fouquet, Chantilly). — Puis, c'est la miraculeuse *Arrivée des apôtres*, arrachés à leurs prédications et volant, Jean le premier, Thomas toujours absent (Giotto). — Enfin, le *Sommeil de Marie* ou la *Dormition*, dont le mot déjà enclot toute une poésie. Au VIe siècle, Constantinople en faisait la fête, et Daphni (Grèce) au XIe siècle fixe la formule : Marie étendue, mains croisées, yeux fermés, entourée des apôtres éplorés en deux groupes symétriques. Au fond, le Christ emporte « l'âme » de sa Mère, sous la forme d'une petite fille ayant les traits de la Vierge. La formule passe en Occident (Senlis, Chartres), périmée, dès le XIIIe siècle, pour le Christ qui ne figure plus (Sens); l'intérêt se déplace et chaque apôtre a son rôle. Autour du lit, d'apparat en Allemagne, Pierre, au chevet, en étole, lit les prières des morts et tient le goupillon; Jean porte la palme et met un cierge dans les mains de la Vierge, un autre élève la croix processionnelle, un quatrième balance l'encensoir, et un cinquième présente l'aspersoir; les autres prient ou se désolent (École du Nord; Van Der Goes). A Solesmes, Jésus apporte à sa Mère le suprême viatique. — Les *Funérailles* sont nées en Occident de la *Légende dorée;* Jean précède, palme en mains; Pierre en avant, Paul en arrière, portent le cercueil; les autres se pressent autour, au chant de l'*In exitu Israël* (vitrail d'Angers ; Duccio). Mais les Juifs attaquent le cercueil qu'ose toucher le grand-prêtre; ses mains se dessèchent et collent au drap (Notre-Dame de Paris); les autres Juifs sont aveuglés d'éclairs (Fouquet); Notre-Dame réparera! — L'*Ense-*

velissement est distinct de la mort, la Vierge étant sur un linceul, et de la résurrection, les apôtres, et non les anges, glissant ce linceul au lieu de le tirer (Amiens, Sens; Duccio à Sienne). — Mais depuis des siècles et pour bien des raisons, notre foi, tout près de fleurir en un dogme défini, croit à la *Résurrection* et à l'*Assomption* de Marie. Au XII^e^ siècle, en France, la scène naît dans l'art au portail de Senlis. Ce sont des anges joyeux, pleins de sentiment et de poésie, qui ressuscitent leur Reine. A Notre-Dame de Paris (XIII^e^), la formule s'établit : les apôtres sont là, deux anges soulèvent le linceul, le Christ bénit et touche la Vierge d'un geste puissant. A Chartres, saint Michel apporte « l'âme » de Marie, pour qu'elle rejoigne son corps : avec T Di Bartolo (Sienne), le Christ en volant tend la main à sa Mère qui, au contact, se redresse, prête à le suivre. — Pour l'*Assomption*, la fête existait au VI^e^ siècle; au IX^e^, on trouve déjà la scène : les apôtres, debout autour du cercueil, regardent en haut; la Vierge monte dans une auréole que tiennent les anges (Notre-Dame de Paris; Memmi). Elle croise les mains, tient une palme (vitrail de Sens), tend sa ceinture à l'incrédule Thomas qui, arrivé trop tard, veut une preuve tangible (Giotto); ou lève les bras et les yeux dans l'extase et l'azur, entre les apôtres et Dieu le Père, la terre et le ciel : *Quæ est ista?* (Titien, Rubens). Certains n'ont gardé qu'un tombeau vide, preuve du miracle, et un couronnement, témoignage de la gloire (Dürer, Raphaël).

c) *Les gloires du Paradis, — Le Couronnement.* Marie élevée au ciel, ce fut pour *y régner avec le Christ* (Ant. Magnif., fête Assomption); et la *Légende dorée* d'éveiller dans l'art l'idée d'un *couronnement.* Cette idée partit de l'Ile-de-France au siècle de saint Bernard. 1° Tympans de Senlis et de Chartres : la Vierge est assise à la droite du Christ qui bénit, tandis que deux anges tiennent des flambeaux; *Marie est déjà couronnée.* 2° Marie est *couronnée par un ange* qui descend du ciel; le Christ présente à sa Mère un sceptre fleuronné; un cortège d'honneur les entoure dans les voussures (Notre-Dame de Paris; Amiens). 3° *Jésus couronne sa Mère* (miniatures; Sens; Auxerre; toute l'Europe). 4° Même geste, mais la Vierge *s'agenouille*, tête inclinée, mains croisées, idéale chez Angelico. 5° Formule surtout italienne : *Dieu le Père couronne la Vierge* recueillie; il porte la tiare papale (Lippi, Botticelli). 6° Dans la seconde moitié du XV^e^ siècle, *intervient la Trinité entière*, avec au moins trois variantes : *les trois personnes sont égales en toutes choses*, même âge, même costume, même geste. Avec Fouquet (Chantilly), seul couronne le Fils auréolé, mais semblable aux deux autres personnes. 7° *Le Père et le Fils couronnent Marie*, à genoux dans les nuées; l'Esprit plane en colombe au-dessus d'elle (vitrail de Brou; Charonton à Villeneuve-lès-Avignon; Véronèse). 8° Dieu le Père étend les bras, *le Fils couronne* sa Mère, assise comme lui *entre les bras divins.* La scène se passe dans le Conseil de la Sainte-Trinité comme si Marie rentrait dans « la pensée divine » d'où elle partit Immaculée (Fassano; Borgnogne). — *La Contemplation :* Marie assise sur le même trône que son Fils, couronnée, mains croisées, écoute l'harmonie des âmes (Orcagna), ou se repose dans une oraison de quiétude éternelle (École de Sienne, à Subiaco). Fouquet l'*intronise* à la face du Ciel, seule, distincte de tous (Chantilly). Angelico, Raphaël l'associent la première au triomphe du Christ. Tintoret, dans un paradis en mouvement, de cercle en cercle comme Dante, l'amène en prière près de Dieu (Palais ducal, Venise). *La prière* ultime se retrouve au *Jugement dernier;* concept non théologique puisque alors c'est l'irrévocable, mais passé dans l'art et la confiance du XII^e^ siècle. Au commencement, *debout*, hiératique, mais priant avec Jean, Marie entoure l'auréole du Christ (mosaïque Venise); puis, près du Christ, qui montre ses plaies et son côté, sans couronne, sans manteau royal, revêtu de notre humanité, elle est *assise*, intercédant (Cathédrales) ou suppliant à demi agenouillée (Van der Weyden); avec Giotto, elle conduit les justes; Orcagna la montre désolée et Michel-Ange effrayée du terrible *Dies iræ.*

III. Marie et nous. — Marie fêtée, couronnée, n'oublie pas les vivants qui la prient, ni dans la réalité, ni dans l'art. Et, entre le ciel et la terre, s'établit un délicat dialogue d'art marial.

a) *Les apparitions de Notre-Dame.* — A *saint Ildefonse*, évêque de Tolède, qu'elle revêt d'une chasuble (J. de Borgogna), en descendant du ciel (Mostaert), assistée de jolies saintes (Rubens). A *saint Bernard*, qui lui fut très dévot, en grande dame charmante, dans une œuvre de fine poésie (Filippino Lippi); *aux bernardins*, les fils spirituels du saint, alignés sur deux files en une chapelle monacale (Berruguet). A *saint Dominique* en lui remettant le rosaire tant il eut de dévotion pour l'*Ave Maria* (Voir art. ROSAIRE). Il y eut des *Fêtes du Rosaire* (Dürer), et des scènes tout intimes de piété (Sassoferato). A *saint Simon Stock*, général des Carmes, en 1251, pour lui donner le scapulaire du Mont-Carmel (J.-B. Tiepolo). A certains autres, tel saint Philippe de Néri (Pierre de Cortone), toutes apparitions naïves et charmantes, dont la synthèse s'est faite à Lourdes; apparition si délectable que l'art est encore loin d'en rendre la beauté céleste. — Les *Miracles de Notre-Dame* sont innombrables dans le dévot Moyen Age, sans doute plus nombreux que réels; il en reste peu de traces dans l'art. La *Vierge de Miséricorde* abrite souvent sous son manteau étendu une cité atteinte de la peste. Sur le somptueux vêtement, s'émoussent les flèches vengeresses, signe du fléau que lance Dieu irrité (Montone; Bonfigli). Les « rubriches » des miracles de Notre-Dame, qu'illustra Jean Miélot au XV^e^ siècle, nous donnent des apparitions de la Vierge à des mourants ou à des « nonnains », des sauvetages de coupables *in articulo mortis*, des miracles en faveur de petits enfants ou de fidèles à Saint-Michel-péril-en-mer. Très populaire fut le miracle du *moine Théophile* livrant son âme au diable et délivré par la Vierge de son pacte infernal, image de la *Lutte du Bien et du Mal*, (Souillac; Notre-Dame de Paris); disparu au XV^e^ siècle, il est partout au XVI^e^ qui le jouait au théâtre (Saint-Nizier, Troyes; Le Grand-Andelys). A la cathédrale du Mans, des vitraux nous expliquent naïvement trois ou quatre autres miracles.

b) *La terre répondait à ces faveurs du ciel.* — Les *confréries* eurent des images de dévotion, souvent très humbles, parfois gravures des meilleurs maîtres. Elles relatent surtout l'*Immaculée Conception* : formule de Kerver, à Saint-Séverin de Paris, gravée par G. Lebrun, d'après le dessin de Charles Lebrun, peintre du Roi; la *Nativité de la Vierge* avec les armes et les cartouches des corporations; l'*Annonciation* (Bazin), l'*Assomption* (Iollain). Nombreux furent les tableaux faits sans doute pour des confréries, tant ils sont évocateurs : « tableaux du Rosaire », où de nombreux assistants égrènent le rosaire que distribue saint Dominique; « tableaux de Notre-Dame des Sept-Douleurs », où la Vierge se détache perdue en sa douleur qui la serre de toutes parts et que figurent sept médaillons (Pourbus; Metsys). — Enfin, les *sanctuaires* élevés à Marie étaient des centres de pèlerinage et d'art. *Chartres* fit époque avec l'ancienne statue de la crypte (brûlée en 1793); et la Vierge du vieux portail (XII^e^ siècle) qui la reproduisit fut un prototype pour Paris et Bourges. La

sainte tunique de la Vierge, détruite à part quelques fragments, fut, en étain ou plomb, « l'enseigne » des pèlerins de Chartres, la « Chemisette de Notre-Dame ». A *Boulogne*, autour du vieux sanctuaire et de l'antique statue brûlée à la Révolution, se créa une iconographie dans le Nord; « l'enseigne » fut un bateau. *Notre-Dame de Liesse* vit les foules et les rois tenus d'y aller une fois en leur vie. L'élégante église s'éleva au XVe siècle; la statue fut brûlée en 1793; à l'avers, « l'enseigne » avait la Vierge, au revers, un arbre portant liance. A Clermont, *Notre-Dame du Port*, eut au Xe siècle une statue d'or, la « Majesté de sainte Marie », original sans doute des vierges auvergnates. De *Notre-Dame du Puy*, il reste la cathédrale mystérieuse, quelque peu orientale. Sa Vierge noire, brûlée en 1794, a peut-être inspiré celles de Moulins, de Beaune. *Rocamadour* a encore la vénérable statue de Marie recouverte de plaques d'argent; son « enseigne » ou « sportule » servait de sauf-conduit dans la guerre de Cent Ans. *Lorette* apparaît dans l'art au XVe siècle et inspire surtout le XVIe. Une cheminée du musée de Cluny a deux scènes : la *Santa Casa*, emportée par les anges, passe au-dessus des flots; à droite, des fidèles l'entourent (thème repris à Parthenay; à Moulins). Souvent la Vierge est assise sur le toit de la maison. — Là s'arrête à peu près le rôle des pèlerinages dans l'art, non dans la piété des foules, comme le prouve Lourdes. Là aussi, se termine la pure vision qui nous enchante de douces ou merveilleuses images, l'inspiratrice des artistes, Notre-Dame de l'art !

I. Sources. — Abbé Crampon, *La Sainte Bible*, Paris, 1905; P. Peeters, *Les Évangiles apocryphes*, 2 vol., 1911, 1914; Abbé M. Lepin, *Évangiles canoniques et évangiles apocryphes*, Paris, 1907; Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, trad. T. de Wyzewa, Paris, 1911.

II. Ouvrages généraux sur l'art et l'iconographie chrétienne. — A. Michel, *Histoire de l'art*, 17 vol., Paris; Rohaut de Fleury, *Iconographie de la Vierge*, Paris, 1878; Émile Male, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris, 1923; id., *L'art religieux du XIIIe siècle*, Paris, 1906; id.., *L'art religieux de la fin du Moyen Age*, Paris, 1910; Louis Bréhier. *L'art chrétien, son développement iconographique*, Paris, 1918; Abel Fabre, *Pages d'art chrétien*, 2e éd., Paris, 1920.

III. Ouvrages sur la Vierge. — R. de La Broise, *La Sainte Vierge*, Paris, 1904; J. Broussolle, *De la Conception à l'Annonciation*, et *De la Visitation à la Passion*, Paris, 1908; id., *Le Christ de la Légende dorée*, Paris, 1903; Venturi, *La Madone*, trad., Paris, 1902; Max Werley, *L'iconographie de l'Immaculée-Conception*, Moutiers, 1903; Bournand, *La sainte Vierge dans les arts*; dom Basquin, *Les peintres de Marie*, Bruxelles, 1912; C. Jéglot, *La Vierge dans l'art* (de siècle en siècle), Paris, 1924; id., *La Vie de la Vierge dans l'art* (de mystère en mystère), Paris, 1927.

Cécile Jéglot.

IV. MARIE DANS LA PRÉDICATION. — On ne peut songer à mentionner ici tous les prédicateurs qui ont parlé de la vierge Marie : saint Bernard, par exemple, et tant d'autres, nos contemporains ou presque. NN. SS. Pie, Darboy, Bougaud, Freppel, Lagrange; etc. (cf. Joseph Guillermin, *Choix de discours et allocutions des plus célèbres orateurs contemporains sur la très sainte Vierge*, Paris, 2 vol. in-8°), ou encore Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1877, conférence « Le paradis de l'Incarnation »... On s'en tiendra à nos trois grands prédicateurs classiques : Bossuet, Bourdaloue, Massillon. Encore faudra-t-il se contenter, sur chacune des fêtes de Marie ou sur sa dévotion, d'indiquer sommairement leurs principaux sermons. Je cite : *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque; *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877; *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873.

I. Immaculée-Conception. — 1° *Bossuet.* — Trois sermons à noter. 1. T. I, p. 228-249 : au collège de Navarre, semble-t-il, le 7 décembre 1652. Marie a été préservée du péché originel : démonstration de cette vérité par la simple solution des objections. Le péché originel en nous, et la grâce qui nous en purifie. — 2. T. II, p. 243-265 : à Paris, le 8 décembre 1656. L'autorité souveraine de Dieu a dispensé Marie de la loi commune; son infinie sagesse l'a séparée de la contagion générale; son amour éternel a prévenu par miséricorde la colère qui se serait élevée contre elle. — 3. T. V, p. 379-391 (sermon incomplet) : à Saint-Thomas-du-Louvre, le 8 décembre 1668. Trois circonstances peuvent autoriser une exception à la loi du péché originel : si elle se fait pour une personne éminente; si on est fondé en exemple; si la gloire du souverain y est engagée. Ces circonstances se rencontrent pour Marie. — L'année suivante, Bossuet prêchait encore pour la fête de la Conception; mais comme son sermon traite de la dévotion à la sainte Vierge, nous en parlerons plus bas.

2° *Bourdaloue.* — T. II, p. 374-387 : devant Louis XIV. Marie, par le privilège de sa conception, pleinement victorieuse du péché, nous fait connaître, par une règle toute contraire, l'état malheureux où nous a réduits le péché : 1re partie. Marie sanctifiée par la grâce de sa conception, nous fait connaître l'heureux état où nous sommes élevés par la grâce de notre baptême : 2e partie. Marie fidèle à la grâce de sa conception, nous fait connaître, par son exemple, l'obligation indispensable que nous avons de ménager et de conserver la grâce en vertu de laquelle nous sommes tout ce que nous sommes : 3e partie.

3° *Massillon.* — T. I, p. 74-90 : devant Louis XIV. Marie immaculée nous donne l'exemple d'une double fidélité à la grâce reçue : une fidélité de précaution, qui lui fait craindre les moindres périls; une fidélité de correspondance, qui la rend attentive jusqu'à la fin à faire de nouveaux progrès dans les voies de la grâce.

II. Nativité. — *Bossuet.* — 1. T. I, p. 163-187 : à Metz, devant le maréchal de Schomberg, le 8 septembre 1652. Marie aura pour Jésus une affection sans égale; elle sera aimée par lui d'un amour qui ne souffrira point de comparaison; cette sainte société qu'elle aura avec lui l'unira pour jamais à Dieu le Père; dans cette union avec le Père éternel, elle deviendra la mère des fidèles. — 2. T. II, p. 226-242 : devant des religieuses, probablement en 1656. La grandeur de Marie l'approche de Dieu; sa bonté l'approche de nous. — 3. T. II, p. 515-521 (esquisse) : vers 1658. La naissance de la sainte Vierge miraculeusement discernée des autres, et par les biens qu'elle a reçus, et par ceux qu'elle nous y apporte. — 4. T. III, p. 51-74 : à Paris, aux Incurables, le 8 septembre 1659. En Marie naissante, nous voyons l'exemption du péché, la plénitude de grâces, une source incomparable de charité pour les pécheurs : trois beaux rayons, que le Fils de Dieu envoie sur Marie.

III. Annonciation. — 1° *Bossuet.* — 1. T. II, p. 1-15 : à Metz, en 1655. Marie est faite notre mère; ce qu'elle exige de ses enfants. — 2. T. III, p. 433-448 : carême des Minimes, 1660. Le Fils de Dieu honore la sainte Vierge en ce que c'est en elle qu'il s'anéantit et devient soumis à son Père, en ce que c'est par elle qu'il se communique et entre en société avec les hommes. — 3. T. III, p. 666-687, 693-711 : carême des Carmélites, 1661. Un Dieu prend la forme d'esclave, afin de confondre notre orgueil; un Dieu se revêt de notre indigence, afin d'encourager notre bassesse; un Dieu se donne lui-même avec tous ses biens, pour enrichir notre pauvreté.

2° *Bourdaloue.* — Deux sermons prêchés devant Louis XIV. 1. T. II, p. 387-396. Marie conçut le Verbe de Dieu, et par l'humilité de son cœur, 1re partie; et par la pureté de son corps, 2e partie. — 2. T. II, p. 396-407. « Et le Verbe s'est fait chair. » Trois alliances merveilleuses : alliance du Verbe avec la chair par rapport à Jésus-Christ, qui devient Homme-Dieu (1re partie); alliance du Verbe avec la chair par rapport à Marie, qui devient la mère de Dieu et, par là même, médiatrice et comme la mère des hommes (2e partie); alliance du Verbe avec la chair par rapport à nous, qui devenons enfants de Dieu (3e partie).

IV. Visitation. — 1° *Bossuet.* — 1. T. II, p. 199-212 : au collège des Godrans, S. J., à Dijon, 1656. Élisabeth tient la place de la Synagogue, et Marie, celle de l'Église. C'est la rencontre de la Loi ancienne et de la Loi nouvelle. — 2. T. III, p. 1-24, 474-482 : en 1659 et en1660, devant des Visitandines. Le mystère de cette journée nous fait voir : en sainte Élisabeth, l'humilité d'une âme qui se juge indigne de la visite de Jésus-Christ; en saint Jean, le transport d'une âme qui le cherche; en la sainte Vierge, la paix d'une âme qui le possède.

2° *Massillon.* — T. III, p. 137-151. Notre amour-propre oppose presque toujours trois obstacles à la grâce : une fausse bienséance, la difficulté de la vertu, une fausse persuasion que nous pouvons user d'adoucissements dans la voie du salut. Or, Marie entreprenant ce voyage toute seule nous confond premièrement, sur ces raisons infinies de bienséance qui ne nous permettent pas de suivre l'attrait du ciel; Marie, malgré la délicatesse de son âge et de son sexe, allant joindre Élisabeth à travers les montagnes et les chemins les plus difficiles, condamne, secondement, notre lâcheté, que la difficulté de la vertu effraie et retient dans le vice; enfin Marie, se hâtant toujours malgré la longueur du voyage, nous apprend, troisièmement, à ne pas adoucir par nos lenteurs et nos ménagements la rigueur de la voie évangélique.

V. Purification. — 1° *Bossuet.* — 1. T. I, p. 297-311 : à Metz, en 1653. Cette causerie, « bien que familière et archaïque, et tenant plus du catéchisme que du sermon, a de réelles beautés, principalement vers la fin du premier point. » Lebarq, p. 297. Marie se purifie, sans y être obligée; elle offre le sacrifice des pauvres. — 2. T. IV, p. 150-171 : en 1662, au carême du Louvre. « Comme notre amour-propre nous fait appréhender ces trois choses comme les plus grands de tous les maux, la mort, la douleur, la contrainte, pour nous inspirer des pensées plus hautes, Siméon, détaché du siècle, immole l'amour de la vie; Anne, pénitente et mortifiée, détruit devant Dieu le repos des sens; et Marie, soumise et obéissante, sacrifie la liberté de l'esprit. Par où nous devons apprendre à nous immoler avec Jésus-Christ par trois genres de sacrifice : par un sacrifice de détachement, en méprisant notre vie; par un sacrifice de pénitence, en mortifiant nos appétits sensuels; par un sacrifice de soumission, en captivant notre volonté. » — T. V, p. 1-29 : carême de Saint-Germain, en 1666. « Le Sauveur et sa sainte Mère se soumettent aux commandements que Dieu a donnés à son peuple. Siméon, vieillard courageux et détaché de la vie, en subissant sans se troubler la loi de la mort, se met au-dessus des nécessités qui accablent notre nature, et nous apprend à les regarder comme des lois souveraines auxquelles nous devons nous accommoder. Enfin, Anne, pénitente et mortifiée, nous fait voir dans ses sens domptés la loi du péché vaincue. Exemples puissants et mémorables, qui me donnent occasion de vous faire voir aujourd'hui combien nous devons être soumis à la loi de la vérité qui nous règle, quel usage nous devons faire de la loi de la nécessité qui nous entraîne, comment nous devons résister à l'attrait du mal qui nous tente et à la loi du péché qui nous tyrannise. »

2° *Bourdaloue.* — Trois sermons prêchés devant Louis XIV. T. II. p. 407-417, 417-427, 428-442. — 1. En ce que Marie obéit à la loi, nous trouvons la confusion de notre orgueil qui s'élève contre la loi de Dieu : 1re partie. En ce que Marie surmonte toutes les difficultés de la loi, nous trouvons la condamnation de notre lâcheté qui se décourage au moindre effort qu'il faut faire pour garder la loi de Dieu : 2e partie. — 2. Jésus-Christ, dévoué et consacré à Dieu, nous apprend à connaître Dieu comme souverain Seigneur, comme source de tous les biens, comme vengeur du péché : 1re partie. Jésus-Christ, offert et immolé pour nous, nous apprend à nous connaître nous-mêmes, et en particulier notre grandeur: 2e partie. — 3. Jésus-Christ se présente à Dieu pour reconnaître et pour honorer le domaine de Dieu : domaine essentiel que nous devons reconnaître, comme Jésus-Christ, par une sincère oblation de nous-mêmes (1re partie); domaine universel que nous devons reconnaître, comme Jésus-Christ, par une entière oblation de nous-mêmes (2e partie); domaine éternel que nous devons reconnaître, comme Jésus-Christ, par une prompte oblation de nous-mêmes (3e partie).

3° *Massillon.* — 1. T. III, p. 1-25 : Sur la soumission à la volonté de Dieu. Quelles sont les sources secrètes de notre révolte contre la volonté de Dieu ? Quels sont les avantages qui accompagnent la soumission à sa volonté sainte ? — 2. T. III, p. 25-43 : Sur les dispositions nécessaires pour se consacrer à Dieu par une nouvelle vie. Ces dispositions, que Jésus et Marie nous prêchent dans le mystère de ce jour, sont : un esprit de sacrifice, qui ne réserve rien en s'offrant; un esprit de fidélité, qui ne se dément plus en servant Dieu.

VI. Compassion. — *Bossuet.* — T. II, p. 463-490 : 1658 ou 1659, à des hommes du monde, semble-t-il. Jésus-Christ sur la croix « souffre comme la victime qui doit être détruite et froissée de coups; il se soumet comme le prêtre qui doit sacrifier volontairement; enfin il nous engendre en souffrant, comme le père du peuple nouveau, qu'il enfante par ses blessures. » Or « Marie est auprès de la croix, et elle en ressent les douleurs; elle s'y tient debout, et elle en supporte constamment le poids; elle y devient féconde, et elle en reçoit la vertu. »

VII. Assomption. — 1° *Bossuet.* — 1. T. III, p. 488-506 : en 1660, pour une communauté religieuse de la capitale. L'amour divin dépouille Marie de notre misérable mortalité; la sainte virginité pare son corps et son âme de l'immortalité glorieuse, l'humilité la place dans un trône, pour y être révérée éternellement par les hommes et par les anges. 2. T. IV, p. 494-510 : prêché au Val-de-Grâce, en 1663, devant Anne d'Autriche. « Ce discours si délicat et si élevé, d'une hardiesse mystique qui semble aller jusqu'à la témérité, écrit Lebarq, p. 494, n'est malheureusement qu'esquissé en plusieurs endroits. » « Trois choses considérables, dit l'orateur, me paraissent principalement devoir nous occuper dans ce discours : la vie de la sainte Vierge, la mort de la sainte Vierge, le triomphe de la sainte Vierge; et j'ai dessein de vous faire voir et que c'est l'amour qui la faisait vivre, et que c'est l'amour qui l'a fait mourir, et que c'est aussi l'amour qui a fait la gloire de son triomphe. »

2° *Bourdaloue.* — 1. T. II, p. 442-451. Par quels moyens Marie est parvenue à sa gloire; quels avantages nous en doivent revenir, ou quel est au ciel le pouvoir de Marie pour nous secourir. — 2. T. I,

p. 451-462 : Sur la dévotion à la sainte Vierge. Voir plus bas.

3° *Massillon.* — T. III, p. 118-136. Les consolations de la mort de Marie compensent les amertumes dont son âme sainte avait toujours été affligée. La gloire de la mort de Marie répare les humiliations qui l'avaient toujours accompagnée sur la terre.

VIII. Rosaire. — *Bossuet.* — T. II, p. 298-315 : au collège de Navarre, pour la solennité du Rosaire, en 1657. Le Père et le Fils ont associé Marie, « le premier à la fécondité de son amour, le second à celle de ses souffrances : tellement qu'elle est notre mère, premièrement par un amour maternel, secondement par ces souffrances fécondes qui déchirent son âme au Calvaire. C'est le partage de ce discours. »

IX. Dévotion a Marie. — 1° *Bossuet.* — T. V, p. 600-626 : 9 décembre 1669, avent de Saint-Germain. « Je partagerai mon discours en deux parties : la première établira les solides et inébranlables fondements de cette dévotion; la seconde vous fera voir les règles invariables qui doivent en diriger l'exercice. Ne me dites pas, chrétiens, que cette idée est trop générale et que vous attendiez quelque chose qui fût plus convenable à une si grande solennité. L'utilité des fidèles est la loi suprême de la chaire ; et je vous accorderai sans peine que je pouvais prendre un sujet plus propre à la fête que nous célébrons [la Conception de la sainte Vierge], pourvu aussi que vous m'accordiez qu'il n'y en a point de plus salutaire ni de plus propre à l'instruction de mes auditeurs. »

2° *Bourdaloue.* — T. II, p. 451-462. La dévotion à Marie consiste en trois choses : l'honorer, mais l'honorer judicieusement (1re partie); l'invoquer, mais l'invoquer efficacement, c'est-à-dire de telle sorte qu'elle puisse agréer nos prières (2e partie); l'imiter, et l'imiter religieusement (3e partie).

Que de beaux sujets de méditation et d'excellents modèles de prédication ! Et comme notre piété ou celle des fidèles trouverait là une nourriture aussi assimilable que substantielle !

J. Bricout.

V. MARIE ET LA FRANCE. — Notre dévotion pour Marie. II. La prédilection de Marie pour nous.

I. Notre dévotion pour Marie. — Partout où l'Église catholique a pénétré, la vierge Marie, mère de Dieu et mère des hommes, est vénérée et aimée. Comme l'écrit L. Garriguet, *Mois de Marie*, Paris, 1917, p. 19, 20, « il ne serait donc pas sérieux de représenter la France comme la seule nation vraiment et filialement dévouée à la sainte Vierge. Mais, comme l'ajoute ce pieux auteur, on peut bien dire sans s'écarter de la rigueur historique et sans s'exposer à provoquer des protestations légitimes, que nulle part Marie n'a été et n'est encore aimée, honorée et priée plus qu'elle ne l'a été et ne l'est en France. »

Chacun sait — la procession solennelle du 15 août nous le rappelle chaque année — que la France a été consacrée et vouée à Marie par le roi Louis XIII. On sait aussi que, « bien avant ce moment, elle s'était elle-même consacrée à la reine du ciel; elle la reconnaissait pour sa souveraine, sa *dame*, comme elle aimait à l'appeler. » Dès nos plus lointaines origines, des églises lui furent élevées sur notre sol. Que de splendides cathédrales et que de sanctuaires, magnifiques ou modestes, lui furent et lui restent dédiés ! Il n'est pas une de nos églises paroissiales qui n'ait un autel placé sous son vocable. Les pèlerinages se sont multipliés en son honneur. Et nos artistes de tout genre ont rivalisé et rivalisent avec nos architectes pour la célébrer à l'envi.

II. La prédilection de Marie pour nous. — « En retour de l'amour et de la dévotion que la France chrétienne n'a cessé de lui témoigner, la sainte Vierge a montré à notre pays une prédilection bien flatteuse pour nous... Les autres peuples, écrit encore fort justement L. Garriguet, *ibid.*, p. 22, seraient en droit de nous porter envie. Ils sont de la part de la sainte Vierge l'objet d'une très maternelle tendresse, mais elle n'en a traité aucun comme elle nous a traités. » Lourdes, La Salette, Notre-Dame des Victoires, la médaille miraculeuse, etc. : se peut-il concevoir de plus touchants témoignages de l'amour de préférence que Marie garde à la France ?

Les Français doivent avoir à cœur de mériter toujours cette prédilection par leur culte très filial pour la Vierge toute sainte. Pas de « nationalisme » déplacé en pareille matière, ni de mesquine vantardise. Mais qu'ils se rappellent volontiers, pour chercher à s'en montrer de plus en plus dignes, le mot très ancien : *Regnum Galliæ, regnum Mariæ* : Le royaume de France est le royaume de Marie, le pays où Marie est aimée et qu'elle aime et protège.

J. Bricout.

VI. INSTITUTS DE MARIE. — Quatre familles de religieux sont nées, en France, du pieux désir de promouvoir dans le monde le culte de la Mère de Dieu. Ce sont, en suivant l'ordre chronologique, la Compagnie de Marie, la Société des Marianistes, la Société des Maristes, l'Institut des Frères de Marie.

I. La Compagnie de Marie. — Pour perpétuer la tâche d'évangélisation entreprise par lui et menée à bien à travers la Bretagne, la Vendée, la Saintonge, le Poitou, Grignion de Montfort eut, au début du XVIIIe siècle, l'inspiration de grouper, « sous l'étendard et la protection de la sainte Vierge », quelques prêtres zélés. Ils formèrent peu à peu la congrégation des « prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie ou du Saint-Esprit ». Leur programme excluait le ministère pastoral et la direction des séminaires ou des collèges. Il se restreignait à la prédication des exercices spirituels dans les paroisses.

Les membres de la « petite et pauvre compagnie » partaient, au nombre de six ou de huit, sans compter les frères laïques chargés de diriger l'exécution des cantiques, de faire le catéchisme aux enfants, de présider à l'installation provisoire des missionnaires. Celle-ci n'offrait d'ailleurs aucune complication. On allait sans relâche de paroisse en paroisse, vivant d'aumônes, abandonnés « à la Providence », gîtant sous un toit d'emprunt instantanément transformé en un cloître. Les exercices de piété se déroulaient en commun.

Pour le retour au bercail des âmes égarées, l'on comptait beaucoup sur l'entremise de Notre-Dame. La récitation publique du chapelet, l'établissement de la confrérie du Saint-Rosaire, l'initiation à la pratique de dévotion appelée par le fondateur « l'esclavage de la sainte Vierge », alternaient avec la prédication des fins dernières de l'homme. Celle-ci s'accompagnait toujours du chant des cantiques populaires composés par le fondateur. Après sa mort, les disciples que Dieu lui avait suscités se réunirent autour de son tombeau. Saint-Laurent-sur-Sèvre devint ainsi la capitale de la Compagnie de Marie, le centre des expéditions apostoliques.

De 1718 à 1793, près de cinq cents missions d'un mois de durée furent, par leurs soins, dispensées aux campagnes plus ou moins à l'abandon, sans préjudice des retraites assurées par eux aux communautés. Ce labeur a de quoi surprendre par son ampleur, si l'on songe au nombre des missionnaires. Ils ne dépassèrent guère le chiffre de douze.

Après les ravages de la Révolution française, la Compagnie fut reconstituée. Le P. Deshayes y mit tout son zèle. Tout en lui insufflant une vie nouvelle,

l'habile restaurateur maintint le mode de gouvernement déterminé par les successeurs au généralat du P. Grignion de Montfort. Le supérieur général est élu pour douze ans. De droit, il préside en même temps aux destinées des *Filles de la Sagesse* créées, elles aussi, par le bienheureux. Il a quatre assistants, et, pour l'aider dans son administration, un procureur général en résidence à Rome, un économe général, trois provinciaux et trois vicaires provinciaux pour les missions étrangères : Haïti, Canada, Colombie, Mozambique, Shiré (Afrique).

Les constitutions remaniées ont reçu, en 1904, l'approbation canonique. Elles soumettent le novice agréé à cinq ans de vœux temporaires, puis à la profession des vœux perpétuels.

En fait d'obligations concernant la sainte Vierge, elles astreignent à l'abstinence du mercredi et au jeûne du samedi de chaque semaine. Elles commandent en outre la récitation quotidienne du rosaire : les deux premiers chapelets doivent être égrenés le matin par chacun des religieux en particulier; on psalmodie le troisième, le soir, en communauté.

Le P. Lhoumeau († 1920), auteur de nombreux ouvrages de spiritualité, compositeur d'un certain renom, collaborateur de dom Pothier pour la restauration du chant grégorien, appartenait à cet institut.

Les derniers recensements accusent un dénombrement de 305 prêtres, 125 scolastiques, 34 novices, 175 frères coadjuteurs et 25 novices coadjuteurs. L'ensemble de cette population se répartit entre 53 résidences, sans compter les missions étrangères. Plusieurs bulletins périodiques de langue française sont publiés par la Compagnie de Marie : *Le Règne de Jésus par Marie*, mensuel, rédaction à Saint-Laurent-sur-Sèvre (Vendée); *L'ami de la Croix*, mensuel, rédaction à Pontchâteau (Loire-Inférieure); *Le petit missionnaire de Marie*, mensuel, rédaction à Montfort College, Hants (Angleterre); *Le Messager de Marie, Reine des cœurs*, mensuel, East-View, Centre-Ontario (Canada).

La Compagnie de Marie, dans coll. *Les ordres religieux*. Paris, 1923; F. Fradet, *Le R. T. P. Lhoumeau*, Montfort College, Angleterre; *Le P. Maurille*, Ninove, Belgique, 1906; A. Laveille, *Gabriel Deshayes et ses familles religieuses*, Paris, 1920, et *Le bienheureux Louis-Marie Grignion de Montfort et ses familles religieuses*, Paris, 1910.

II. La Société des Marianistes. — Émigré en Espagne pendant la Terreur, Joseph Chaminade, prêtre de Bordeaux, résidait à Saragosse. Dans le célèbre sanctuaire de Notre-Dame del Pilar, il reçut d'en-haut la mission de « donner à la sainte Vierge, destructrice de toutes les hérésies, une armée qui devrait lutter, sous sa bannière et en son nom, contre la grande hérésie des temps modernes, l'indifférence religieuse. » Dès son retour en France, en 1800, il mit ses projets à exécution.

Il prélude par la création de congrégations mariales où jeunes gens et jeunes filles s'initiaient à l'apostolat entre laïques. Parti de la chapelle de la Madeleine, ce mouvement contribua, en peu de temps, au renouvellement chrétien des paroisses bordelaises, puis de toute la région du Sud-Ouest. Lyon et Paris s'en émurent au point de solliciter de Chaminade le secret de sa réussite.

Ces associations paroissiales lui fournirent les premiers éléments de la double famille de religieux et de religieuses qu'il rêvait d'organiser. En 1816, avec la collaboration de Mlle de Batz de Trenquelléon, il institue d'abord les *Filles de Marie-Immaculée*, destinées à l'éducation des jeunes filles de toutes les classes de la société, par l'établissement de pensionnats, d'externats, d'écoles gratuites, d'orphelinats. Leur maison mère était à Agen. Dès l'année suivante, il posait les bases de la *Société de Marie* ou des *Marianistes*, ou des *Frères de Marie*, pour l'éducation des garçons.

D'abord au nombre de sept, les Marianistes émirent le vœu d'obéissance. Ils y ajoutèrent dans la suite les vœux de chasteté et de pauvreté. Plus tard encore, ils s'engageraient à jamais, par un vœu de stabilité, au service de Marie.

L'organisation de l'institut décela les intentions de Chaminade. Il exigea que les nouveaux *frères* fussent « sans nom, sans existence civile, autant qu'il se pourrait ». Il leur demanda de ne porter aucun costume distinctif. « Les méchants, expliquait-il, en prendront moins d'ombrage...; le monde et l'Église en seront plus édifiés. »

Pour le statut administratif, il adoptait une autre innovation. Par lui, les mêmes droits étaient conférés à tous les sociétaires, qu'ils fussent laïques ou prêtres. Aux charges de l'institut, il admettait sans distinction les uns et les autres, lorsqu'elles n'exigeaient pas l'exercice des fonctions sacerdotales. Cette hardiesse n'alla pas sans émouvoir la S. Congrégation des Évêques et Réguliers. Elle retarda peut-être l'approbation et la confirmation canoniques des constitutions. Toutefois, à la suite de plusieurs brefs élogieux émanés du Saint-Siège, la Société, puis les règles qui la régissent reçurent tour à tour l'agrément de Rome. En 1917, à l'occasion de son centenaire, la famille de Chaminade se vit honorée d'une longue épître du pape Benoît XV louant l'œuvre déjà séculaire et l'encourageant de précieuses bénédictions.

Sans négliger les travaux du saint ministère, l'institut se consacre plus spécialement aux écoles primaires et secondaires, aux écoles d'agriculture, aux patronages. Il exerce son zèle soit dans les diocèses de la chrétienté, soit dans les vicariats apostoliques des pays infidèles. A ses noviciats il accueille, par surcroît, des sujets moins aptes à l'étude qu'aux travaux manuels.

Du sud-ouest de la France, les marianistes gagnèrent d'abord l'Alsace et la Franche-Comté. Puis l'expansion s'étendit à l'Italie, à l'Espagne, à la Suisse, à l'Autriche, à l'Allemagne, à la Belgique. Enfin ils passèrent les océans pour aborder en Amérique, en Asie, en Afrique, en Océanie. Au Japon, ils ont créé, sur le modèle du collège Stanislas de Paris qu'ils dirigèrent longtemps avec éclat, quatre établissements similaires où affluent les enfants de l'élite intellectuelle. L'*Étoile du Matin* réunit, à Tokio, 1232 élèves; l'*Étoile de la Mer* groupe, à Nagasaki, 689 élèves; l'*Étoile brillante* compte, à Osaka, 857 élèves; et le collège Saint-Joseph dénombre, à Yokohama, 270 élèves.

D'après une note rédigée par le vénéré fondateur, l'idéal des marianistes se ramène à quatre fins principales : la consécration à la sainte Vierge, la tendance à se comporter envers elle en fils bien nés, la préoccupation de « se former dans le sein de sa tendresse maternelle à la ressemblance de Jésus-Christ comme cet adorable Fils y a été formé lui-même à la nôtre », le souci « de n'entreprendre leurs travaux, pour atteindre la fin médiate de leur institution, que dans une entière confiance en la protection de l'auguste Nom de Marie et le désir de le faire glorifier ».

M. l'abbé de Lagarde, un éducateur émérite, appartenait à cette congrégation.

La Société des Marianistes comprend, à l'heure actuelle, 170 maisons, 1800 religieux, 700 novices. Elle a un périodique mensuel de langue française : *L'Apôtre de Marie*, rédaction à Nivelles (Belgique).

La Société de Marie, ses missions, Nivelles, 1923; G. Goyau, *Chaminade, son action scolaire et sociale*, dans la coll. *Science et Religion*, Paris; P. Simler, *Vie de l'abbé de Lagarde*, direc-

teur du collège Stanislas, Paris, 1887; H. Rousseau, *Adèle de Trenquelléon et son œuvre*, Paris, 1920.

III. La Société des Maristes. — 1. C'était en 1816. Plusieurs clercs du séminaire de Lyon devisaient entre eux de l'opportunité d'une association à promouvoir, en vue de s'entraîner au culte marial et à l'imitation des vertus de la sainte Vierge. Le projet prit consistance. Pour le lendemain de leur ordination sacerdotale, douze adhérents se donnèrent rendez-vous au sanctuaire de Fourvières. Aux pieds de la Madone miraculeuse, ils signèrent l'engagement de s'employer, au gré des circonstances, à la réalisation du rêve commun. Puis ils se dispersèrent à travers les trois départements qui composaient alors le vaste diocèse de Lyon.

Parmi les signataires se trouvaient deux prédestinés : Marcellin Champagnat, le futur fondateur des Petits Frères de Marie, et Jean-Claude Colin, marqué par le ciel pour l'institution de la Société des Maristes.

Encouragé par un bref laudatif du Saint-Siège, avec l'appui de l'évêque de Belley, M. Colin, devenu vicaire à Cerdon, attendit l'heure de la Providence, en évangélisant, aidé de quelques prêtres, les campagnes sans pasteurs. Puis il dut se rendre aux avances de Mgr Devie, en acceptant la direction du petit séminaire de Belley. Les disciples commençaient à affluer. En 1836, par l'entremise du conseil de la Propagation de la Foi, M. Colin fut pressenti pour un établissement de missionnaires en Océanie Centrale. Il promit d'y pourvoir. En récompense, le pape Grégoire XVI approuva le nouvel institut, dont le fondateur fut élu supérieur général.

A dix-huit ans de là, il exprima le désir de se voir relevé de sa charge, en vue de donner tout son temps à la rédaction des constitutions. Retiré à La Neylière, il consacra une vingtaine d'années à cette tâche absorbante, entremêlant la prière de réflexions personnelles et de consultations diverses. En 1873, ce code de lois fut confirmé par Pie IX.

Déjà, le chiffre des religieux s'élevait alors à plus d'un demi-millier. Répartis entre la France, les Iles-Britanniques, les Amériques, l'Australasie et l'Océanie, ils s'appliquaient soit au ministère de la prédication, soit à l'enseignement dans les séminaires ou les collèges, soit enfin à la conversion des infidèles.

2. L'esprit inculqué à sa famille par le P. Colin est celui qui l'anima lui-même dès le séminaire. On peut le définir un désir ardent d'imiter la vie de Marie à Nazareth, vie cachée, dérobée aux regards des humains, visant au bien sans tapage indiscret, en disparaissant. *Ignoti et quasi occulti :* tel est le mot d'ordre transmis par la règle.

En réaction contre ce qu'il appelait « l'esprit bourgeois », le législateur prône la simplicité. Elle doit régner en maîtresse dans l'habillement, dans l'ameublement, dans les relations extérieures. Aux évêques, les siens témoigneront une telle déférence que chacun des prélats soit incité « à regarder la Société de Marie comme étant la sienne ». Ils recevront d'eux leurs pouvoirs de juridiction.

A la tête de la congrégation, gouverne un supérieur général nommé à vie. Son conseil se compose de quatre assistants élus, tous les sept ans, par le chapitre général. Pour l'expédition des affaires courantes, il y a un économe général, un secrétaire général, un procureur général près le Saint-Siège, un procureur des missions étrangères, des provinciaux. Aux prêtres qui composent la Société de Marie sont adjoints des frères coadjuteurs pour les travaux d'intérieur.

3. Conçu puis élaboré avec lenteur, l'institut se trouva tout de suite pourvu de ses œuvres. Aux termes des constitutions, les Pères Maristes doivent tendre à exalter les gloires de la sainte Vierge. Mais de quelle manière ? Dès le début, du vivant même du P. Colin, l'apostolat ambulant des missions paroissiales et des retraites fermées se compléta d'institutions stables. A Notre-Dame de Verdelais, diocèse de Bordeaux, à Notre-Dame de Grâce, diocèse de Nîmes, à Notre-Dame de Bon-Encontre, diocèse d'Agen, ses fils faisaient l'office de chapelains de Marie. Ils enseignaient en de nombreux collèges. Quant aux résidences disséminées à travers la France, elles sont devenues des centres d'une propagande mariale qui franchit très tôt les frontières et déborde aujourd'hui sur l'Angleterre, sur l'Espagne, sur l'Amérique.

Aux constitutions est annexé, à l'usage des éducateurs, un article spécial attirant l'attention sur les enfants, « le principal espoir non seulement de la société civile, mais encore de l'Église catholique ». Pour les *élever* vraiment, les Pères se rappelleront « qu'ils tiennent auprès d'eux la place de leur bonne et très douce Mère ». Ils ne perdront pas non plus de vue que, tout en maintenant la vie de famille selon les traditions de l'institut, les collèges maristes devront demeurer « des forteresses pour l'innocence et des écoles de vertu ». Aux écoles de France, il convient d'ajouter les établissements de l'étranger, la direction de plusieurs grands séminaires, les œuvres d'étudiants et de colonies de vacances.

Parmi les nombreux missionnaires envoyés aux lointains archipels de l'Australasie dès 1836, la congrégation compte deux martyrs : le bienheureux Chanel mis à mort en haine de la foi en 1841, et le frère-coadjuteur Blaise Marmoiton dont la cause s'instruit en cour de Rome. Mgr Bataillon, Mgr Epalle, Mgr Douarre figurent des géants de l'apostolat. Grâce à eux, maintes terres inhospitalières, encore peuplées d'anthropophages, retentirent de la Bonne Nouvelle. L'île de Wallis, l'île Isabelle, la Nouvelle-Calédonie, la Nouvelle-Zélande, l'archipel de Samoa ou des Navigateurs, l'archipel de Fidji, les Nouvelles-Hébrides, les îles Salomon reçurent enfin la visite des messagers de l'Évangile.

4. Les missionnaires d'Océanie sont aidés par le *tiers ordre régulier de Marie.* Il se recrute parmi les jeunes filles aspirant à servir la cause de Dieu en ces contrées barbares. La maison mère est à Sainte-Foy-lès-Lyon. Deux ans de noviciat préparent les candidates à cette vocation sublime : la réhabilitation de la femme païenne, l'éducation des enfants, la visite des malades, le soin des lépreux, la formation de religieuses indigènes D'origine relativement récente, l'institut a connu des progrès remarquables. Il compte aujourd'hui 180 sœurs européennes et un nombre égal d'australiennes. Le Saint-Siège daigna l'encourager en 1908.

Il convient de ne pas confondre le tiers ordre régulier de Marie avec la *Société des Sœurs Maristes.* Celles-ci datent de 1825. Leur maison mère de Belley fut d'abord transférée à Lyon-Saint-Irénée, puis à Saint-Prix en Seine-et-Oise. Adonnées à l'enseignement, d'après des constitutions rédigées par le P. Colin, elles étaient très répandues en France, avant les lois de persécution. A l'heure actuelle, elles dirigent des établissements prospères en Angleterre, en Belgique, en Australie et en Océanie, Fidji et Touga.

Enfin, avec une participation fort avantageuse aux suffrages et aux mérites des Pères et des Sœurs, les membres du tiers ordre de Marie se recrutent parmi les personnes du monde de l'un et de l'autre sexe. Approuvées en 1850 par un rescrit de Pie IX, ces pieuses sodalités s'inspirent de l'esprit du P. Colin et réagissent contre la vanité, la vaine gloire, les

folles ambitions. En France, il existe 60 fraternités et 2 000 membres inscrits.

5. En 1922, les Maristes ont célébré le centenaire du premier bref pontifical d'encouragement. A cette occasion, le pape Pie XI les a félicités de leur zèle.

Les pratiques de piété qui caractérisent la congrégation sont la récitation de trois *Ave* et du *Sub tuum* au lever, la récitation quotidienne du chapelet, la psalmodie ou le chant du *Salve Regina* trois fois le jour : au début de l'oraison matinale, après le déjeuner, à l'issue de la prière du soir.

Le personnel comprend environ 1 200 membres. Il se distribue actuellement entre huit provinces : celles de Paris, de Lyon, d'Angleterre et d'Irlande, d'Allemagne, de Nouvelle-Zélande, d'Océanie; les États-Unis ont deux provinces et l'Italie une vice-province.

Les PP. Maristes rédigent un périodique de langue française : *Les Annales de la Société de Marie*, qui paraît tous les deux mois.

Outre les biographies du P. Colin et du vénérable L.-M. Chanel, *La Société de Marie* ou Congrégation des PP. Maristes de la coll. *Les ordres religieux*, Paris, 1923; *Doctrine spirituelle, vertus et esprit du vénérable Colin*, Lyon et Paris, 1917; *Sous l'étendard de Marie*, récits de vocation et d'apostolat, Paris, 1920; Jobert, *Le P. Convers*, Agen, 1893; Mangeret, *Mgr Bataillon et les missions de l'Océanie centrale*, Lyon, 1885; Mgr Rancaz, *Vingt-cinq ans d'apostolat aux îles Salomon méridionales*, Paris, 1925; De Montrond, *Les missions en Océanie au XIX^e siècle*, Rouen et Paris, 1869; Fautrat, *Les missionnaires de France dans le Pacifique*, Paris, 1895; *Le tiers ordre régulier de Marie pour les missions d'Océanie*, Lyon, 1920.

IV. La Société des Petits Frères de Marie. — Nous l'avons dit : au nombre des douze séminaristes lyonnais qui, à Fourvières, s'étaient solennellement engagés au service de Marie, se trouvait Marcellin Champagnat. Devenu vicaire à La Valla, près de Saint-Chamond, il fut ému de l'ignorance religieuse où croupissaient alors les enfants de la paroisse. L'idée lui vint de grouper quelques jeunes gens mieux doués et de les former à la vie religieuse, tout en leur enseignant le rudiment du programme primaire. Il en ferait ensuite des recruteurs d'élèves dans les hameaux du voisinage, puis des éducateurs.

Sa tentative réussit. Elle réussit au point que, séduits par ses succès, les villages de Marlhes, puis de Saint-Sauveur-en-Rue, puis de Bourg-Argental sollicitèrent la faveur d'avoir, eux aussi, des frères enseignants de La Valla. Libéré de ses fonctions de vicaire, Champagnat se consacra totalement à leur formation. Il établit son noviciat à Notre-Dame de l'Ermitage, sur les bords du Gier, et se mit en devoir de satisfaire de son mieux aux demandes de fondations qui affluaient, en dépit ou en raison des épreuves et des contradictions.

Cependant M. Champagnat n'avait point oublié le serment de Fourvières. Il n'ignorait rien de la fondation de son cosignataire, M. Colin. A la branche aînée des Maristes il ambitionnait d'affilier la branche cadette des Petits Frères de Marie. Il parvint à ses fins. L'unité qu'il souhaitait fut consommée, avec, pour supérieur commun aux deux instituts, le P. Colin. Rentré dans le rang, M. Champagnat fut autorisé à émettre des vœux de religion. Bientôt il exprima le désir de faire partie du premier contingent de missionnaires maristes qui allait s'embarquer pour l'Australie. Sa requête n'aboutit point. Il se vit replacé sans retard à la tête du groupe de frères qui lui devait l'existence.

Après la mort du fondateur, le dédoublement s'imposa de lui-même, inspiré d'ailleurs par Rome. A dater de 1852, les Petits Frères de Marie et les Pères Maristes formèrent deux congrégations nettement distinctes, sans que, d'ailleurs, des rapports d'entente fraternelle aient jamais cessé de régner de l'une à l'autre.

La famille du vénérable Champagnat se multiplia rapidement. Au commencement du XX^e siècle, elle avait des maisons en Belgique, en Angleterre, dans le sud de l'Afrique, en Australie, en Nouvelle-Zélande. Expulsée de France, en 1902, par les pouvoirs publics inféodés à la franc-maçonnerie, elle émigra à l'étranger. La maison mère de Saint-Genis-Laval transporta ses privilèges et ses archives à Grugliasco, près de Turin.

Depuis l'année 1863, l'institut jouissait de l'approbation canonique sous la dénomination officielle de *Petits Frères de Marie des Écoles*. Les constitutions ont été définitivement approuvées par le Saint-Siège le 27 mai 1903.

Parmi les pratiques de dévotion spéciales à la société, figurent la récitation en commun du petit office de la sainte Vierge, et la récitation privée du chapelet. La prière du matin commence par le chant ou la psalmodie du *Salve Regina;* la prière du soir se termine de la même façon. Les frères sont en outre exhortés au recours fréquent à Marie, surtout dans le mystère de son Immaculée Conception. Ils doivent s'efforcer d'inculquer aux enfants qu'ils instruisent une piété filiale envers la Mère du ciel.

Leur costume se compose d'une soutane dont le col s'orne d'un large rabat blanc. Ils portent sur la poitrine un petit crucifix.

Les statistiques de 1924 leur attribuent 25 provinces, près de 8 000 religieux et plus de 600 écoles. Ils publient un périodique de langue française qui paraît tous les deux mois à Grugliasco et qui porte le titre de *Bulletin de l'Institut des Petits Frères de Marie.*

A. Laveille, *Marcellin Champagnat, prêtre mariste, fondateur de l'Institut des Petits Frères de Marie*, Paris, 1921; *Biographies de quelques frères* qui se sont distingués par leurs vertus et l'amour de leur vocation, Lyon et Paris, 1868; *Avis, leçons, sentences et instructions du vénérable Père Champagnat*, expliqués et développés par un de ses premiers disciples, Lyon et Paris, 1914; *Guide des Écoles*, rédigé d'après les règles et les instructions du vénérable Père Champagnat, Lyon et Paris, 3^e édit., 1923.

Élie Maire.

2. MARIE D'AGRÉDA est née dans la ville de Castille dont elle porte le nom, le 2 avril 1602.

1° *La religieuse extatique.* — A l'éveil de sa raison elle entend une voix intérieure qui lui dit : Revenez à moi, quittez les choses terrestres; à huit ans, elle a l'inspiration d'offrir à Dieu sa virginité; à douze ans, elle fait connaître à ses parents sa vocation religieuse. Sa mère reçoit la mission de fonder dans sa maison un monastère où elle entre le 16 août 1618 avec Marie et une autre fille; le père est reçu avec son fils chez les franciscains. On fait profession de religieuses déchaussées de la Conception immaculée de la Mère de Dieu, le 2 février 1620, devant le père devenu le Frère du très Saint-Sacrement. Alors commence pour Marie une existence de visions presque continuelles : d'abord, la Reine des anges lui apparaît tenant son Fils sous la forme d'un très bel enfant; à la Pentecôte suivante, une colombe toute rayonnante se montre à elle; Notre-Seigneur est vu d'elle dans l'appareil de sa Passion. Le démon lui livre des assauts continuels; mais, quand elle communie, elle sent sur la langue une saveur exquise, elle voit le Saint-Sacrement environné d'une splendeur miraculeuse. A partir de l'âge de dix-huit ans, les extases et les ravissements sont si fréquents qu'elle ne peut plus les dissimuler; souvent, après la communion, elle tombe en extase : Notre-Seigneur la ravit, attire son âme et laisse son corps insensible soulevé de

terre, si léger que par un souffle on le remuait même de loin comme une plume; cela dure souvent deux ou trois heures.

2° *La Cité mystique de Dieu.* — Elle dit avoir reçu en 1627 l'ordre du Très-Haut d'écrire ce grand ouvrage qui est en réalité une vie de la très sainte Vierge, depuis le moment où la future Mère du Verbe incarné est conçue dans le plan divin jusqu'à son couronnement dans le ciel. Elle appelle elle-même son livre *Histoire divine* et semble vouloir exprimer par là qu'il est inspiré et révélé de Dieu dans toutes ses pages. C'est Dieu lui-même et la sainte Vierge par son ordre qui sont censés parler : « Cette vie, dit-elle, est manifestée dans ces derniers siècles pour être une nouvelle lumière du monde, une joie nouvelle à l'Église catholique. » Elle expose très bien la théorie scotiste de l'incarnation : « L'union hypostatique... fut le premier objet par lequel l'entendement et la volonté divine se manifestèrent au dehors. »

L'ouvrage eut la destinée la plus extraordinaire : d'abord un confesseur ordonna à Marie de le brûler, elle le recomposa en 1654, à peu près semblable à la copie qu'avait conservée Philippe IV; il parut à Madrid en 1670 avec de nombreuses approbations; en 1681, l'Index le censura, mais, sur la demande du roi d'Espagne, le décret ne fut pas inséré. Quand le livre eut été traduit en français, en 1694, Bossuet le critiqua vivement : « La prétention d'une nouvelle révélation de tant de sujets inconnus doit faire tenir le livre pour suspect... Tous les contes qui sont ramassés dans les livres les plus apocryphes sont ici proposés comme divins et on y en ajoute une infinité d'autres avec une affirmation et une témérité étonnantes. » La Faculté de Paris censura plusieurs propositions en 1697; par contre, en 1715, l'Université de Louvain y « trouve ce qu'il y a de plus sublime dans la théologie ».

Marie d'Agréda mourut le 24 mai 1665; en 1748, le pape Benoît XIV ordonna l'examen de son livre en vue de la reprise du procès de béatification commencé en 1668 qui n'a pas abouti.

La Cité mystique de Dieu, par Marie de Jésus d'Agréda, traduite de l'espagnol par le P. Croset, 7 vol., Paris, 1862; Bossuet, *Remarques sur le livre intitulé : La mystique cité de Dieu. Controverses.*

A. Molien.

3. MARIE DE L'INCARNATION, ursuline, de son vrai nom Marie Guyard, est née à Tours le 28 octobre 1599 et fut mariée en 1617 à un fabricant de soieries, Claude-Joseph Martin qui mourut en 1620, lui laissant un fils, le futur dom Claude Martin (1619-1696), célèbre bénédictin de Saint-Maur.

1. *La religieuse ursuline.* — Elle commença par aider dans son travail une sœur, dont le mari « était commissionnaire pour le transport des marchandises dans tous les côtés du royaume »; mais, quand elle passait près du monastère des ursulines, une telle émotion l'étreignait qu'il lui semblait que son cœur « dût s'arrêter en cette place ». Elle y entra le 25 janvier 1631, malgré ses parents, malgré son fils, qui a raconté plus tard toutes les misères qu'il lui fit, assiégeant la maison avec ses camarades, etc. Elle devint vite l'édification de toutes les sœurs qui la « portèrent » aux plus hauts emplois, mais elle entendait une voix intérieure qui lui disait : « Allez au Canada y bâtir une maison à Jésus et à Marie. » Elle partit en février 1639 et fonda un hôpital à Québec; par l'éducation des enfants sauvages, par l'instruction religieuse de leurs parents, elle contribua avec ses compagnes, venues de Tours et de Paris, à attacher à la mère patrie les tribus jadis féroces des Algonquins, des Montagnais et même des Iroquois; elle composa des traités, des dictionnaires de la langue de ces pays. Souvent le pain se multipliait entre ses mains pour nourrir la multitude de pauvres qu'elle entretenait.

2° *La mystique.* — Comblée toute sa vie de faveurs extraordinaires, elle nous en a conservé le récit dans deux *Autobiographies*, dont l'une fut écrite en 1633 sur la demande du P. de La Haye, jésuite, et dont l'autre, rédigée à Québec sur l'ordre du P. Jérôme Lallemant, s'arrête en 1654; dans *Lettres de la V. Mère Marie de l'Incarnation*, éditées à Paris en 1681, rééditées en 1876 par l'abbé Richaudeau; dans *Méditations et retraites de la V. M. M. de l'I.* avec une exposition succincte du Cantique des cantiques, Paris, 1682; dans un *Catéchisme* que D. Claude Martin appelle *École sainte*. Son fils a reproduit et commenté les deux autobiographies dans *Vie de la V. M. Marie de l'Incarnation tirée de ses lettres et de ses écrits*, Paris, 1677.

A l'âge d'environ sept ans, elle voit le ciel ouvert et Notre-Seigneur qui lui dit « : Voulez-vous être à moi ? » A 21 ans, en pleine rue, elle se voit plongée dans une mer de sang, de l'effusion duquel elle se sent coupable. Demeurant chez sa sœur « parmi le bruit des marchands », elle a ce sentiment intérieur que Notre-Seigneur est proche d'elle. En 1626, « toutes les puissances de mon âme, écrit-elle, furent arrêtées et pâtissantes dans l'impression qui leur était donnée de ce sacré mystère », la Sainte Trinité. En 1628, même communication, mais d'une façon plus élevée et plus distincte que la première fois : « La grâce présente, dit-elle, était pour l'amour et par l'amour. »

Bremond a montré par son exemple comment, pendant l'agonie et la mort des puissances produites par la contemplation, celles-ci gardent une vie pour ainsi dire souterraine et se réveillent pour une vie morale plus intense parce qu'elles adhèrent « à la Sainteté elle-même réelle et vivante, c'est-à-dire au Verbe divin, exemplaire, source et consommation de toute vertu ». *Op. cit.*, p. 158.

Ses relations sont d'une richesse et d'une limpidité merveilleuses; elle est vraiment notre Thérèse, une Thérèse de chez nous, sans rien d'espagnol, de flamand, de germanique, tourangelle et française de tête et de cœur, que Bossuet, après son fils, appelle « la Thérèse du nouveau monde ». Elle mourut à Québec le 15 janvier 1672; le décret proclamant l'héroïcité de ses vertus a été proclamé par Pie X, le 19 juillet 1911.

La V. Mère Marie de l'Incarnation, ursuline, par une religieuse du même ordre, 2e éd., Paris, 1910 ; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. VI.

A. Molien.

4. MARIE DES VALLÉES. — Elle naquit le 15 février 1590 dans le Cotentin, à Saint-Sauveur-Lendelin, et mourut à Coutances le 25 février 1655. Ce n'était pas une religieuse, mais une pieuse laïque, portant l'habit du tiers ordre. « Quelle vie que la sienne ! lit-on dans la *Revue des lectures*, 1926, p. 726 Pour racheter les âmes, sur l'indication du Christ, qu'elle voyait et à qui elle parlait presque chaque jour, elle alla jusqu'à demander la possession diabolique, la privation des sacrements, les souffrances de l'enfer et enfin la damnation. Seule la damnation éternelle ne lui fut pas accordée. Et par ailleurs, chez cette humble fille de petite noblesse ruinée et redevenue paysanne, quel bon sens ! Chez cette éternelle malade (qui nous fait penser à sainte Lydwine), quelle santé dans toute la force plaisante et large du terme ! » Sa charité n'avait d'égales que son humilité et sa soumission à la hiérarchie. Saint Jean Eudes, qui fut son principal confesseur, semble bien n'avoir jamais parlé d'un culte particulier des Saints-

Cœurs, avant son arrivée à Coutances en 1641 et l'intervention de Marie des Vallées. C'est même pour ce rôle dans le développement du culte du Sacré-Cœur que la « pauvre fille » s'est attiré de si violentes haines de la part des jansénistes.

J. Bricout.

5. MARIE ÉGYPTIENNE. — Née en Égypte vers 354, Marie quitta à douze ans la maison paternelle et se rendit à Alexandrie où, pendant dix-sept ans, elle mena publiquement la vie d'une prostituée. A l'occasion d'un pèlerinage à Jérusalem, elle s'embarqua pour la Palestine, beaucoup moins par dévotion que pour satisfaire sa honteuse passion dans un contact journalier avec les passagers. Parvenue à Jérusalem, elle voulut pénétrer dans l'église le jour de l'Exaltation de la sainte Croix; mais une force mystérieuse l'arrêta sur le seuil et, après une troisième tentative, elle alla dans un coin réfléchir sur la cause d'un tel obstacle. Alors elle fondit en larmes au souvenir de ses fautes, et jetant les yeux sur une statue de la vierge Marie qui se trouvait près d'elle, elle implora l'assistance de cette bonne Mère. Sa prière fut exaucée, elle put pénétrer dans le sanctuaire, entendit une voix qui lui enjoignait d'aller chercher le repos au delà du Jourdain. Elle s'y rendit et, pendant quarante-sept ans, loin du monde, elle s'astreignit à une dure pénitence. Un religieux du nom de Zosime reçut du ciel l'ordre d'aller la préparer à la mort. Quant elle eut reçu la sainte communion, Marie lui demanda de revenir au bout de quelque temps : elle expira vers l'an 431 et, quand Zosime revint, il lui rendit les derniers devoirs de la sépulture. Il écrivit ensuite le récit de cette vie merveilleuse, dont on faisait la lecture à l'office dans les églises d'Orient.

J. Baudot.

6. MARIE LA CATHOLIQUE, dite aussi la Sanglante. — Après la mort d'Édouard VI (6 juillet 1552), la couronne d'Angleterre revenait de droit à sa sœur Marie, fille de Henri VIII. Mais le régime protestant qu'Édouard ou plutôt ses ministres avaient implanté dans le royaume rendait difficile l'accession au trône d'une reine catholique. Et Marie était catholique. C'est pourquoi, le Conseil du roi, à la veille de sa mort, avait décidé que l'ordre de succession serait changé et que l'héritière du trône serait lady Jane Grey, petite-nièce de Henri VIII. Mais si l'épiscopat et une partie de la noblesse ratifièrent cette élection, la masse de la nation, délivrée de « la tyrannie protestante », *the protestant misrule*, acclama la princesse Marie, qui renversa Jane Grey et fit son entrée triomphale à Londres le 3 août 1552.

Marie pardonna aux conjurés qui avaient pris les armes contre elle, sauf à trois de leurs chefs, Northumberland, John Gates et Thomas Palmer, qui furent décapités comme traîtres. Cranmer, l'instigateur des mesures les plus violentes prises contre les catholiques sous Édouard VI, fut simplement déposé, avec promesse d'une pension. Marie se refusa énergiquement, malgré les instances de l'ambassadeur d'Espagne, à envoyer au supplice Jane Grey, qui n'était d'ailleurs encore qu'une enfant de quinze ans. Dans une réunion de son conseil, tenue le 12 août 1552, la reine déclara que, « bien que sa conscience fût fixée en matière de religion, elle n'avait pas l'intention de violenter la conscience des autres, si ce n'est par exemple et persuasion. »

C'était d'une politique excellente. Mais Marie s'engagea bientôt dans une fausse voie. Son mariage avec le fils de l'empereur Charles-Quint, le futur Philippe II, fut sa première faute politique. Le peuple anglais vit d'un mauvais œil ce souverain étranger, qu'on disait catholique farouche et retors. Un jeune seigneur, Courtenay, à qui la reine, paraît-il, avait donné quelques espérances, se retourna violemment contre elle, entraînant à sa suite nombre d'autres seigneurs révoltés. Ce fut l'occasion de plusieurs arrestations qui aboutirent à soixante exécutions. Un des principaux personnages compromis fut le duc de Suffolk, père de Jane Grey. Le conseil décida qu'il serait mis à mort, ainsi que sa fille. La reine crut devoir céder. Jane Grey, bien que personnellement innocente, fut décapitée le 12 février 1554. Son supplice, qui émut jusqu'aux larmes les partisans les plus dévoués de la reine, indigna ses ennemis, qui exploitèrent contre elle cette nouvelle faute.

La réconciliation solennelle du royaume avec Rome, célébrée, le 30 novembre 1554, par la reine et le cardinal Pole à Westminster, fut une occasion pour les protestants de propager contre Marie et l'Église catholique des bruits calomnieux. Sans doute le pape avait déclaré que les acquéreurs des biens ecclésiastiques ne seraient pas inquiétés. Mais la reine ayant cru devoir restituer aux anciens propriétaires ceux de ces biens qui étaient restés libres, une panique s'empara des seigneurs qui possédaient plus ou moins justement le reste. De là, une hostilité qui se cachait à peine et qui favorisait les ambitions de la sœur de Marie, la future reine Élisabeth. Au commencement de l'année 1555, on découvrit qu'un certain Thomas Rose avait organisé, dans divers quartiers de Londres, des offices secrets, suivant le rite protestant, où l'on faisait cette prière : « Seigneur, détournez de l'idolâtrie le cœur de la reine Marie, sinon abrégez ses jours. »

Les conseillers de la reine lui proposaient de faire revivre les lois de Richard II, de Henri IV et de Henri V, qui punissaient de la peine du bûcher les fauteurs d'hérésie et ceux qui priaient pour la mort du souverain. La Chambre des Communes et la Chambre des Lords votèrent ces lois, qui furent applicables à partir du 20 janvier 1555. Le 22, dix prédicateurs comparurent devant une commission sous l'inculpation d'hérésie. Dès le commencement de février, onze exécutions d'hérétiques eurent également lieu. Le 21 mars 1556, l'ancien primat, Cranmer, convaincu d'hérésie, d'adultère, de blasphème et de haute trahison, fut brûlé à Oxford.

Ces mesures, et d'autres semblables, n'étaient pas pour ramener les protestants à l'orthodoxie. Le cardinal Pole, sacré archevêque de Cantorbéry le 22 mars 1556, faisait tous ses efforts pour contrebalancer l'influence des conseillers de la reine, et ramener celle-ci, dans la mesure du possible, au régime de la tolérance. Ces efforts furent inutiles; on en vint à le dénoncer à Rome comme étant de connivence avec les hérétiques; il tomba en disgrâce auprès de Paul IV, qui voyait d'ailleurs d'un mauvais œil la politique d'alliance que la reine Marie avait engagée avec l'Espagne. Quand la reine mourut, elle était donc en froid avec Rome. Mais le cardinal Pole était resté jusqu'à la fin son conseiller fidèle. Elle mourut, après cinq ans de règne, le 17 novembre 1558, à l'âge de quarante-deux ans.

Le surnom de Marie la Sanglante, qu'on lui a donné, n'était pas tout à fait mérité. Quand on lui attribue jusqu'à *trois mille* condamnations à mort, on exagère énormément. Le protestant Cobbett, dans ses *Lettres sur l'histoire de la Réforme en Angleterre*, n'en compte que *trois cents*. Et Lingard, défalcation faite des exécutions politiques, réduit à *deux cents*, *two hundred*, le nombre des condamnations pour hérésie. Il ne manque pas, d'ailleurs, de faire remarquer que ce genre de condamnations était dans les mœurs du temps en Angleterre et que Édouard VI, aussi bien qu'Élisabeth, professaient la même doctrine

que Marie en matière d'orthodoxie religieuse et en matière de châtiment : *hæreses extirpare ac hæreticos sic convictos animadversione condigna puniri.* On sait que l'*animadversio condigna* était la peine de mort.

Lingard, *The history of England*, t. v, London, 1854; Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 1908; dom Ancel, *La réconciliation de l'Angleterre avec le Saint-Siège sous Marie Tudor*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1909, t. x, p. 521-536, 744-798.

E. VACANDARD.

7. MARIE-MADELEINE. — Pour la biographie de la sainte, voir LAZARE. Pour la prédication qui la concerne, nous nous bornons à : 1° Bossuet, 2° Bourdaloue, 3° Massillon.

1° *Bossuet.* — Le fameux carême du Louvre (1662) comprend trois sermons sur Madeleine pénitente, *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque, t. IV, p. 298-355 : ils furent prêchés le dimanche, le mercredi et le vendredi de la cinquième semaine, la semaine de la Passion.

Le premier offre un double exorde, ou plutôt un avant-propos et un exorde proprement dit. Dans l'avant-propos, qui est l'introduction à l'ensemble, Bossuet fait l'exposé de son plan général :

> Je remarque trois sortes d'hommes qui négligent la pénitence : les uns n'y pensent jamais, d'autres la diffèrent toujours, d'autres n'y travaillent que faiblement. Tous trois méprisent leur conversion. Plusieurs, endurcis dans leurs crimes, regardent leur conversion comme une chose impossible, et dédaignent de s'y appliquer. Plusieurs se la figurent trop facile, et ils la diffèrent de jour en jour comme un ouvrage qui est en leur main, qu'ils feront quand il leur plaira. Plusieurs, étant convaincus du péril qui suit les remises (*var.* : le délai), la commencent; mais la commençant mollement, ils la laissent toujours imparfaite. Voilà les trois défauts qu'il nous faut combattre par l'exemple de Madeleine, qui enseigne à tous les pécheurs que leur conversion est possible, et qu'ils doivent l'entreprendre; que leur conversion est pressée, et qu'ils ne doivent point la remettre ; enfin que leur conversion est un grand ouvrage, et qu'il ne le faut point faire à demi, mais s'y donner d'un cœur tout entier.
>
> Ces trois considérations m'engagent à vous faire voir, par trois discours, l'efficacité de la pénitence, qui peut surmonter les plus grands obstacles; l'ardeur de la pénitence, qui doit vaincre tous les délais; l'intégrité de la pénitence, qui doit anéantir tous les crimes et n'en laisser aucun reste.

Le premier sermon porte donc *sur l'efficacité de la pénitence.* La plupart des pécheurs estiment leur conversion impossible, et cette impossibilité prétendue est le plus grand obstacle de leur conversion. « Leurs mauvaises habitudes, si souvent victorieuses de leurs bons desseins, leur font croire qu'ils n'ont point de force contre elles. Et d'ailleurs, quand même ils les pourraient vaincre, cette vie sage et composée qu'on leur propose leur paraît sans goût, sans attrait et sans aucune douceur; de sorte qu'ils ne se sentent pas assez de courage pour la pouvoir embrasser. » C'est qu' « ils ne considèrent pas la nature de la grâce chrétienne qui opère dans la pénitence... Madeleine, abattue aux pieds de Jésus, fait bien voir que cette grâce est assez puissante pour vaincre les inclinations les plus engageantes; et les larmes qu'elle répand pour l'avoir perdue suffisent pour nous faire entendre la douceur qu'elle trouve à la posséder. Ainsi, dit Bossuet, nous pouvons montrer à tous les pécheurs, par l'exemple de cette sainte, que, s'ils embrassent avec foi et soumission la grâce de la pénitence, ils y trouveront, sans aucun doute, et assez de force pour les soutenir, et assez de suavité pour les attirer; et c'est le sujet de ce discours. »

Le deuxième sermon a pour titre : *Sur l'ardeur de la pénitence.* Gandar, l'introduisant dans son *Choix de sermons*, p. 482, écrivait que « ce discours, où respirent toutes les tendresses de la charité chrétienne, est un des plus beaux que Bossuet nous ait laissés. » « Pour surmonter les remises d'un cœur qui diffère toujours de se rendre à Dieu, » l'orateur fait entendre à son auditoire « les douceurs de son amour attirant, et les menaces pressantes de son amour méprisé ». « Voyez-vous, Messieurs, s'écrie Bossuet au début de l'exorde, voyez-vous cette femme qui va chercher Jésus-Christ jusqu'à la table du pharisien ? C'est qu'elle trouve que c'est trop tarder que de différer un moment de courir à lui... Allons donc, mes Frères, d'un pas diligent, et courons avec Madeleine au divin Sauveur... »

Sur l'intégrité de la pénitence : dans le dernier sermon, Bossuet montre qu'il est « trois dispositions excellentes sans lesquelles la pénitence est infructueuse. Avant que de confesser nos péchés, nous devons être affligés de nos désordres; en confessant nos péchés, nous devons être honteux de nos faiblesses; après avoir confessé nos péchés, nous devons être encore étonnés de nos périls et de toutes les tentations qui nous menacent... Devant la confession, sa douleur (au véritable pénitent) lui fait prendre toutes les résolutions nécessaires; et dans la confession, sa honte lui fait subir toutes les humiliations qui lui sont dues; et après la confession, sa prévoyance lui fait embrasser toutes les précautions qui lui sont utiles. » « J'espère, dit le prédicateur, que Madeleine, ce modèle de la pénitence, amènera au Sauveur des pénitents ainsi disposés. »

Au tome VI des *Œuvres oratoires*, p. 622-639, se trouve un opuscule : *L'amour de Madeleine*, que Bossuet composa sans doute vers 1694. « C'est, nous disent les éditeurs, une de ces instructions pieuses ou méditations que Bossuet écrivait à la prière de quelques religieuses plus particulièrement avides de ses conseils. » En voici le début : « Madeleine, la sainte amante de Jésus, l'a aimé en ses trois états. Elle l'a aimé vivant, elle l'a aimé mort, elle l'a aimé ressuscité. Elle a signalé la tendresse de son amour envers Jésus-Christ présent et vivant; la constance de son amour envers Jésus-Christ mort et enseveli; les impatiences et les transports, les fureurs, les défaillances et les excès de son amour délaissé envers Jésus-Christ ressuscité et monté aux cieux. » Évidemment, cette composition mystique, qui n'est pas un sermon, n'est pas, non plus, à porter dans nos chaires paroissiales.

2° *Bourdaloue.* — De Bourdaloue nous mentionnerons, sur Madeleine, un sermon et un panégyrique. *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877.

Le sermon, *Sur la conversion de Madeleine*, t. I, p. 413-424, comprend deux parties. Dans la première, le prédicateur montre que les péchés de Madeleine lui furent remis, parce qu'elle aima beaucoup d'un amour pénitent. Cet amour expia son péché, en purifia la source (son cœur sensible et tendre), en consacra la matière (tout ce qui servait à ses plaisirs et à son luxe), en répara le scandale. Dans la deuxième partie, Bourdaloue établit que Madeleine aima beaucoup d'un amour reconnaissant, parce que ses péchés lui avaient été remis. Parce que ses péchés lui avaient été pardonnés, elle n'eut plus désormais d'attachement que pour Jésus-Christ, elle lui marqua une fidélité héroïque dans le temps de sa passion et de sa mort, elle demeura avec une invincible persévérance auprès de son tombeau, elle le chercha, ressuscité, avec toute la ferveur de l'amour le plus généreux.

Le panégyrique, *Pour la fête de sainte Madeleine*, t. II, p. 623-632, fait voir en Madeleine le modèle d'une parfaite pénitence : pénitence prompte pour surmonter les retardements si ordinaires aux pécheurs;

pénitence généreuse pour triompher de tous les obstacles, et en particulier des respects humains qui arrêtent tant de pécheurs; pénitence efficace, pour sacrifier à Dieu tout ce qui avait été la matière et le sujet de son péché.

3° *Massillon.* — Le panégyrique de sainte Magdeleine (l'illustre oratorien orthographie de cette manière) se trouve dans les *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873, t. II, p. 380-399. « Comme elle avait beaucoup aimé le monde, elle aime beaucoup Jésus-Christ; et l'excès de ses passions devient le modèle de sa pénitence. » Cette pensée maîtresse est développée par le prédicateur dans les deux parties de son discours. *a*) « Le monde avait trouvé, dans Magdeleine, un de ces cœurs faciles que les premières impressions blessent; un de ces cœurs habiles et ingénieux dans le choix des moyens les plus propres à plaire; un de ces cœurs ardents et généreux où les passions ne savent pas même garder de mesures. La grâce trouve dans les mêmes caractères de son cœur les heureuses ressources de sa pénitence. » *b*) Parce qu'elle avait aimé le monde d'un amour de préférence, « Magdeleine lui avait sacrifié sa réputation, son repos, ses biens, ses qualités naturelles : c'est ainsi qu'elle aime Jésus-Christ, et voilà précisément ce que son amour lui sacrifie aujourd'hui. »

Le panégyrique se termine en ces termes :

Mon Dieu! quand, rappelant un jour devant votre tribunal toute la vie d'une âme chrétienne, vous mettrez dans une balance ses années d'iniquité d'un côté, et de l'autre les jours qu'elle a passés dans la justice; quand vous comparerez le pécheur au pénitent; quand vous opposerez les passions aux vertus, les plaisirs aux souffrances, et la charité à l'amour du monde : ah! Seigneur, qu'il se trouvera peu d'âmes que ce parallèle ne confonde!... Pour éviter ce malheur, mes Frères, proposez-vous souvent l'exemple de notre sainte pénitente; pensez que les fausses pénitences damneront presque plus de chrétiens que les crimes et les excès...

On voit que nos grands prédicateurs ont trouvé dans la pénitence de Madeleine de beaux et instructifs sujets, bien dignes de la chaire chrétienne. La conversion de la pécheresse est un thème délicat, qu'on ne doit aborder qu'avec discrétion et qu'on ne doit traiter qu'avec la plus sage réserve. Le roman et le théâtre l'ont si odieusement profané, et tant d'auditeurs n'y trouvent qu'une occasion de vilains commentaires ! Mais s'il nous faut parler de la sainte pénitente, nous nous inspirerons fort utilement des sermons et panégyriques qui viennent d'être analysés.

J. Bricout.

8. MARIE-MADELEINE de Pazzi. — Catherine, née le 3 avril 1566, eut pour père Camille di Geri dei Pazzi et pour mère Maria di Lorenzo Buondelmonte dont les ancêtres avaient illustré la ville de Florence. Triomphant des résistances de sa mère, elle entra au Carmel et y fit profession le 29 mai 1584 sous le nom de Marie-Madeleine, une grave maladie ayant obligé de devancer pour elle cet heureux moment. Rendue miraculeusement à la santé quelques mois après, elle fut favorisée de nombreuses extases, mais avec la perspective d'avoir à subir de rudes assauts de la part du démon. Devenue maîtresse des novices, elle formait les jeunes filles à cette rude discipline dont elle leur donnait elle-même l'exemple : son humilité l'incitait à récuser toute charge et à choisir les travaux les plus bas; souffrir pour l'amour de Dieu devint pour elle un tel besoin qu'elle eût consenti à demeurer dans l'état de souffrance jusqu'au jugement dernier si Dieu l'eût voulu. Elle expira dans ces sentiments le 25 mai 1607, manifestant une joie inaltérable au milieu des plus vives douleurs. Sa mort fut suivie de nombreux miracles, et elle fut canonisée en 1669 en même temps que saint Pierre d'Alcantara.

Vaussard, *Sainte Marie-Madeleine de Pazzi*, Paris, 1925.

J. Baudot.

9. MARIES (LES SAINTES). — Les saintes femmes désignées sous ce nom sont : 1° Marie, qualifiée dans l'évangile : *Maria Jacobi minoris et Joseph mater*, Marc, XV, 40, ce que l'on traduit parfois Marie Jacobé; elle est mentionnée le 25 mai au martyrologe romain; 2° Marie Salomé : *et Salome*, Marc, *ibid.*, dont il est fait mention le 22 octobre dans le même martyrologe; 3° Marie de Cléophas, dont le nom figure au même martyrologe à la date du 9 avril, Ce sont bien là, ce semble, trois personnes distinctes, appartenant au groupe des saintes femmes; mais aux Saintes-Maries de la Camargue (diocèse d'Aix), il est question seulement des deux premières. Disons ici, le plus brièvement possible, ce que l'on trouve à leur sujet dans l'Évangile et dans la tradition.

I. Dans l'Évangile. — Nous lisons, Joan., XIX, 25 : « Se tenaient debout près de la croix de Jésus sa mère et la sœur de sa mère, Marie de Cléophas et Marie-Madeleine. » — Le passage n'a pas manqué d'embarrasser les interprètes; pour les résumer, citons le P. Lagrange dans son commentaire de l'Évangile de saint Jean paru récemment : « Après avoir hésité longtemps, comme on peut le voir dans le commentaire de saint Marc, p. 80, nous nous décidons nettement pour dire que *quatre* femmes sont ici désignées, deux innommées et deux autres nommées Marie distinguées l'une par le nom de Cléophas probablement son mari, l'autre par son lieu d'origine (de Magdala). Saint Jean n'a pas nommé la mère de Jésus, non plus qu'à Cana (voir ch. II, v. 1), et il ne nomme pas non plus sa sœur. Si l'on tient compte de son soin de voiler sous l'anonyme, non seulement sa personne, mais encore son père Zébédée et son frère Jacques, on admettra aisément que cette personne est sa propre mère, que l'on nommera Salomé, si tel est le nom de la mère des fils de Zébédée, comme on peut le déduire du rapprochement avec saint Marc, XV, 40 et saint Matthieu, XXVII, 56. — Nous suivons Zahn, ajoute le P. Lagrange, mais on ne conçoit pas pourquoi celui-ci rejette l'identité de Marie de Cléophas avec Marie, mère de Jacques le Petit et de José, l'autre Marie, la fidèle compagne de Marie-Madeleine près de la croix. » — De Marie-Madeleine, il est question ailleurs (voir Lazare) : ajoutons quelques détails concernant les deux autres.

Marie de Cléophas. Nous venons de voir, d'après le P. Lagrange, qu'il n'y a pas lieu de l'identifier avec Salomé, comme quelques-uns ont tenté de le faire. Faut-il la distinguer aussi de la mère de Jacques, comme l'indique le martyrologe romain (édit. 1922), qui, au 9 avril, nomme « en Judée, sainte Marie femme de Cléophas », et, au 25 mai, s'exprime ainsi : « A Veroli, dans la campagne de Rome, la translation de sainte Marie, mère de Jacques »? Le P. Lagrange ne le pense pas. Assurément, l'expression « Marie de Jacques » dont se servent saint Marc, XVI, 1 et saint Luc, XXIV, 10, est obscure : prise en elle-même, on serait tenté de l'expliquer dans le sens d'épouse (ou sœur) de Jacques, mais si l'on tient compte de cette autre expression : « Marie mère de Jacques et de Joseph, » on est amené à dire de même « Marie (mère) de Jacques ». — Quant à la parenté de Marie de Cléophas avec la sainte Vierge, elle reste obscure : Jacques est appelé aussi d'Alphée, soit probablement fils d'Alphée. Saint Jérôme voudrait identifier cet Alphée avec Cléophas, lequel, d'après Hégésippe, était frère de saint Joseph : il nous faudrait donc dire que Marie de Cléophas ou d'Alphée était la belle-sœur de la sainte Vierge — et l'on rendrait par

« belle-sœur » le terme « sœur » de saint Jean, XIX, 25. Mais on rencontre de grandes difficultés pour identifier Alphée avec Cléophas; saint Luc qui donne ce nom de Cléophas, XXIV, 18, parle aussi d'Alphée, VI, 15 et Act., I, 13; ce sont pour lui deux personnages différents, sans compter qu'on ne voit pas comment le Grec « Alphée » peut devenir « Cléophas ».

Quant à *Salomé*, mot hébreu qui signifie « femme » auquel on a donné une terminaison grecque, on a tout lieu de dire qu'elle était la mère des fils de Zébédée si l'on rapproche ce qu'en disent saint Matthieu, XXVII, 56 et XX, 20, puis saint Marc, XV, 40. — Ce sont là à peu près tous les renseignements que les évangélistes nous fournissent sur ces deux femmes.

II. Dans la tradition. — Sur leur parenté avec la très sainte Vierge, voici ce que donne un Légendaire reproduit dans un manuscrit du XV^e^ siècle, conservé à la Bibliothèque de Chartres (cod. *473*, al. *511*) : « La bienheureuse Anne, mère de la très sainte vierge Marie, avait été donnée en mariage à Joachim son premier époux, elle en eut pour première fille Marie qui devint la mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'ayant conçu par l'opération de l'Esprit-Saint. A la mort de Joachim, Cléophas, frère de saint Joseph, épousa Anne qui donna le jour à une seconde fille, nommée également Marie : celle-ci épousa Alphée et eut pour fils Jacques le Mineur, Joseph surnommé le Juste, Simon et Jude. Puis, Cléophas étant venu à mourir, un nommé Salomas (ou Salomé) épousa Anne sa veuve. Celle-ci donna le jour à une troisième Marie, laquelle, ayant épousé Zébédée, eut pour fils Jacques le Majeur et Jean l'Évangéliste. Ainsi Anne eut trois époux successifs, et eut trois filles du nom de Marie. Le nom de Mineur fut donné à Jacques, fils d'Alphée, parce qu'il s'attacha à Notre-Seigneur après le fils de Zébédée, qui fut désigné sous le nom de Jacques le Majeur. » — C'est à peu près dans le même sens que nous lisons dans la *Légende dorée*, de Jacques de Voragine, trad. de Wyzewa, p. 494, au jour de la Nativité de la sainte Vierge : « Quant à Anne, la tradition rapporte qu'elle a eu successivement trois époux, Joachim, Cléophas et Salomé. De Joachim, elle eut une fille la vierge Marie qu'elle donna en mariage à Joseph. Puis, après la mort de Joachim, elle épousa Cléophas, frère de Joseph, de qui elle eut une autre fille, également appelée Marie, et donnée plus tard en mariage à Alphée : cette seconde Marie eut d'Alphée quatre fils, Jacques le Mineur, Joseph le Juste, Simon et Jude. Enfin, de son troisième mariage avec Salomé, Anne eut encore une fille, également appelée Marie, et qui épousa Zébédée. Et c'est de cette Marie que sont nés Jacques le Majeur et Jean l'Évangéliste. »

De cette tradition, dont nous n'avons pas à discuter la valeur, il résulte que Marie de Cléophas et Marie Jacobé sont une seule et même personne, fille de Cléophas et mère de Jacques. Marie Salomé est une autre personne, fille de Salomé et mère de Jacques le Majeur et Jean l'Évangéliste, fils de Zébédée : toutes deux seraient sœurs de la très sainte Vierge. C'est de ces deux qu'il s'agit quand on parle des Saintes-Maries-de-la-Mer.

III. Que penser des Saintes-Maries-de-la-mer a la Camargue ? — Pour les Provençaux, ils assurent avec Faillon, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence*, 2 vol. in-8°, Paris, 1848, t. I, col. 1266, que « Marie de Jacques et Marie de Salomé vinrent de Palestine en même temps que Marie-Madeleine, Marthe, Lazare, etc.; qu'elles abordèrent en Camargue, non loin du lieu appelé les Saintes-Maries-de-la-Mer, y élevèrent un autel de terre d'où le Seigneur fit jaillir une source d'eau douce, la seule qui existe dans la région. Ces deux Maries, laissant les autres s'en aller, demeurèrent en cet endroit dans une cellule adjacente à leur oratoire et y furent ensevelies après leur mort. Ce fut longtemps après les incursions des barbares, Goths, Vandales, Sarrasins, que leur tombeau fut découvert. On y trouva aussi la tête de l'un des saints Innocents et une autre tête que l'on crut être celle de l'apôtre saint Jacques : elles auraient apporté ces reliques de Palestine et auraient voulu qu'elles fussent placées à côté de leurs corps. » — Au XVII^e^ siècle, cette tradition fut ardemment combattue par Launoy; de nos jours, Duchesne a écrit dans ses *Fastes épiscopaux de l'Ancienne Gaule*, t. I, p. 345 : « A l'origine, la fameuse église des Saintes-Maries, sur le littoral de la Camargue, avait été dédiée à la sainte Vierge : elle est désignée dans les anciens titres par l'expression *S. Mariæ de Ratis*. Une excroissance de la légende de sainte Marthe la rattacha de bonne heure aux souvenirs de l'émigration palestinienne. Gervais de Tilbury, maréchal du royaume d'Arles (au XIII^e^ siècle), dans ses *Otia imperialia*, la présente comme la première de toutes les églises transmarines dédiées à la sainte Vierge... son récit dépend évidemment de la légende de sainte Marthe. Il ajoute que, aux « Saintes-Maries, il y avait six corps saints, dont ceux des deux Maries, les deux évidemment que l'on y vénère depuis ce temps-là, Marie Jacobé et Marie Salomé. » Ici Duchesne nous renvoie aux Bollandistes, 22 octobre, t. IX d'octobre, p. 444, où ceux-ci examinent la question en se servant des *Monuments inédits* de Faillon : ce dernier ne paraît pas donner des solutions bien nettes aux objections. A défaut de témoignages écrits, dit-il, nous avons l'église des Saintes-Maries-de-la-Mer; mais à quelle date faut-il en placer la construction ? Nouvel embarras de Faillon, qui fait tous ses efforts pour nous prouver que ce fut au IX^e^ siècle. Ceci nous laisse bien loin déjà du I^er^ siècle de notre ère. Plus rapprochée de nous est cette translation solennelle des corps des saintes Maries Jacobé et Salomé qui se fit en 1448 en présence du roi René et des évêques de la province. (Voir Albanès, *Gallia Christiana novissima*, t I, Aix, Apt, etc., p. 105.) — Comme pour Marie-Madeleine, on constate qu'il y eut ailleurs des translations de ces mêmes corps. Que dire, par exemple, de cette mention du martyrologe romain (édit. 1922) au 25 mai : « A Veroli, dans la campagne de Rome, la translation de sainte Marie Jacobé, dont le saint corps est illustré par beaucoup de miracles »? Ne devrons-nous pas dire, comme pour Marie-Madeleine, que la tradition provençale est battue en brèche par d'autres traditions locales? (Voir Lazare.) — Terminons par ces lignes d'Abel Fabre dans ses *Pages d'art chrétien*, Paris, 1916, p. 82, 83 : « L'église des Saintes-Maries n'est pas aussi ancienne que le croyaient nos premiers archéologues. Telle qu'elle est, c'est une construction du XII^e^ siècle, faite en deux fois... Sa fondation date de 1144 et fut l'œuvre de la comtesse Constance de Toulouse. Elle a remplacé une autre église ruinée par les Sarrasins, et dont proviennent peut-être les deux lions mutilés que l'on a encastrés à droite et à gauche d'une ouverture murée... Ce sont, sans doute, des lions chrétiens, et non les débris d'un temple païen, comme on le dit. »

J. Baudot.

MARIN. — Tailleur de pierres, originaire de Dalmatie au IV^e^ siècle, Marin était chrétien. Avec un compagnon il vint en la ville de Rimini, que l'on reconstruisait alors; il y trouva un bon nombre de chrétiens condamnés à ce rude labeur pour avoir refusé de sacrifier aux dieux. Il se joignit à eux, fut discerné par l'évêque Gaudence, qui l'ordonna diacre.

Marin se retira plus tard pour vivre en ermite à l'endroit où devait s'élever dans la suite la petite ville qui reçut son nom. Le corps de Marin y est en grande vénération.

J. Baudot.

MARITAIN Jacques. — I. Double conversion. II. Écrits philosophiques. III. Son influence.

I. Sa double conversion. — Né à Paris, le 18 novembre 1882, et nourri par sa mère, Mme Maritain-Favre, fille de Jules Favre, dans les idées du protestantisme libéral, M. J. Maritain a vécu d'abord dans l'ignorance complète du catholicisme. Le lycée lui donne pour ami le petit-fils de Renan, Ernest Psichari; puis il devient l'ami de Péguy, et, après les leçons matérialistes d'un Le Dantec, M. Bergson le jette dans l'enthousiasme en lui apprenant que, « par l'intuition, qui transcende les concepts, nous atteignons l'absolu ». Finalement, Léon Bloy est l'instrument providentiel, qui amène la conversion et Jacques Maritain est baptisé avec sa femme en 1906. — Une autre conversion allait suivre la première : après avoir, à Heidelberg, écouté pendant deux ans les théories embryogéniques de Driesch, ses réflexions sur les formules dogmatiques de la foi l'amenèrent à abandonner le bergsonisme. Sur l'avis des bénédictins et sous la direction du P. Clérissac, dominicain, il s'oriente alors vers la Scolastique. La *Somme* de saint Thomas le jette, lui et Mme Raïssa Maritain, dans l'admiration et la joie intellectuelle la plus vive : il est gagné à la philosophie de l'Être, qui donne enfin à son esprit le repos que la foi avait apporté à son âme.

II. Ses écrits. — Alors s'ouvre, en faveur de cette philosophie, un apostolat fécond et une vie littéraire intense. *Amicus Plato, sed magis amica veritas :* en 1911, M. Maritain commence par dénoncer, dans la *Revue de philosophie*, les périls du bergsonisme en vogue et, en 1913, fait sur le même sujet des conférences à l'Institut catholique; réunies en volume sous le titre : *La philosophie bergsonienne*, elles valent à leur auteur une lettre et la bénédiction de Pie X. Professeur de philosophie à Versailles et au collège Stanislas, puis, en 1914, à l'Institut catholique, M. Maritain est chargé, en 1917, par les évêques protecteurs de l'Institut d'écrire un manuel français de philosophie à l'usage des séminaires. La S. Congrégation des Études, qui le nomme docteur *ad honorem*, lui renouvelle la même invitation. Un volume de ces *Éléments de philosophie* paraît en 1920 sous le titre d'*Introduction à la philosophie*, et un second en 1923 sur l'*Ordre des concepts* (Petite logique); un troisième est sous presse et sera la *Logique majeure*. En même temps et à partir de 1919, M. Maritain multiplie ses cours, devient l'âme de cercles d'études philosophiques, donne son concours à la fondation de la Société thomiste présidée par le P. Mandonnet, et, tout en soutenant des polémiques contre les derniers tenants du cartésianisme et du bergsonisme, il fait des conférences à Louvain, à Genève et à Rome, et écrit dans une dizaine de revues une centaine d'articles. Réunis de temps à autre en volumes, ces articles nous valent d'éloquentes plaquettes et de très solides ouvrages qui paraissent sous les titres suivants : *Art et Scolastique* (1920), *Théonas* (1921), *Antimoderne* (1922), *Réflexions sur l'intelligence* (1924), et plus récemment (1925) *Trois Réformateurs*, étude sur Luther, Descartes et Rousseau, dont le public lettré s'arrache les éditions. — Une *Réponse à Jean Cocteau*, publiée cette année (1926), précise, dans la même ligne qu'*Art et Scolastique*, les rapports de la poésie et de la religion, et montre comment la pensée thomiste peut accueillir les formes d'art les plus modernes.

III. Son influence. — M. Maritain n'a que quarante-quatre ans et déjà son œuvre philosophique est considérable. De là, une influence aussi heureuse que méritée, qui va grandissante en France et à l'étranger et ne peut que croître encore avec les années. C'est le thomisme franc qu'il propage, le thomisme qu'il défend intégralement contre toute déviation, persuadé que l'éclectisme, appliqué à une métaphysique aussi cohérente et solidement construite que celle de saint Thomas, en serait la ruine. Mieux vaut en sonder les profondeurs ou en contempler les sommets, la repenser et la rendre vivante, l'opposer aux erreurs multiples du kantisme et du positivisme et en projeter la brillante lumière sur leurs ténèbres. Si la philosophie scolastique s'impose aujourd'hui à l'attention générale, il est juste de reconnaître que, pour une très large part, surtout en France, le mérite en revient à M. Maritain.

D. Barbedette.

MARIUS. — Né à Autun vers 532, Marius, sur la vie duquel on n'a que de maigres renseignements devint évêque d'Avenches en Suisse, l'an 574. En 585, il assista au concile de Mâcon. Peu de temps après, il transféra son siège épiscopal d'Avenches à Lausanne. On lui a fait la réputation d'un orfèvre habile et d'un savant plein d'enthousiasme pour les travaux intellectuels. Après sa mort, survenue à Lausanne le 31 décembre 596, il fut vénéré comme un saint. On a conservé de lui une *Chronique* qui s'étend des années 445 à 581, et qui, nonobstant sa brièveté, a été plusieurs fois éditée par Chifflet, Migne et Mommsen.

J. Baudot.

MARIVAUX (Pierre de) naquit à Paris en 1688. Il fit des études de droit, puis de la littérature. Il remporta son premier succès au Théâtre-Italien avec *Arlequin poli par l'amour* (1720); puis il fit jouer, tantôt au Théâtre-Italien, tantôt au Théâtre-Français environ trente-sept pièces, dont les plus connues sont : *Les surprises de l'amour* (1728), *Le jeu de l'amour et du hasard* (1730), *L'école des mères* (1732), *L'heureux stratagème* (1733), *La Mère confidente* (1735), *Le legs* (1736), *Les fausses confidences* (1737), *Les sincères* (1739), *L'épreuve* (1740), *Le préjugé vaincu* (1746).

Le théâtre de Marivaux est d'une originalité unique dans notre littérature. On en a méconnu longtemps la valeur : le « marivaudage » était synonyme d'afféterie, de recherche, de badinage à froid, d'analyse quintessenciée. Apparemment, il y a bien un peu de cela dans les comédies de Marivaux, mais il y a autre chose aussi : il y a des études psychologiques extrêmement déliées et fines, des aperçus curieux et vifs sur les mille détours du cœur humain. Marivaux est le premier, et, je crois bien, le seul de nos auteurs, qui ait pris pour thème de ses pièces la naissance de l'amour. Il le montre inconscient d'abord, puis en lutte avec l'amour-propre, les conventions mondaines, la timidité, le goût de l'indépendance, enfin triomphant de tous ces obstacles intimes et se déclarant. La pièce est faite. Il ne se peut rien de plus simple ni de plus délicat. D'autant que le style, quoique chargé d'un peu de préciosité, est plaisant, varié, naturel.

Marivaux a également publié deux romans où se retrouvent ses qualités et ses défauts de psychologue attentif aux moindres nuances de sentiment, mais qui traitent de sujets scabreux et, cela, sans réserve ni retenue : *Marianne* (1731-1741), histoire d' « une jolie fille qui fera son chemin par sa figure, qui le sait, qui le veut »; *Le Paysan parvenu* (1735), « un laquais dont les femmes font la fortune ». Les deux romans sont inachevés.

Marivaux mourut en 1763. Il avait été élu de l'Aca-

démie française en 1742, malgré Voltaire et les Encyclopédistes.

Léon JULES.

MARMIER Xavier naquit à Pontarlier en 1809. Ce fut un grand voyageur, un polyglotte remarquable, un érudit, un conteur charmant et un bon chrétien. On cite de lui : *Lettres sur l'Islande* (1837), *Langue et littérature irlandaises* (1838). *Histoire de la littérature au Danemark et en Suède* (1839), *Lettres sur le Nord* (1840), *Lettres sur la Russie, la Finlande et la Pologne* (1840), *Lettres sur l'Amérique* (1852), *Lettres sur l'Adriatique et le Montenegro* (1854), etc.; deux romans délicieux : *Les fiancés du Spitzberg* (1858), *Grazida* (1860); des *Contes populaires de tous pays* (1890), *Les Nouvelles danoises* (1871), *Les Nouvelles du Nord* (1882), etc. M. X. Marmier mourut en 1892. Il appartenait à l'Académie française depuis 1870.

Léon JULES.

MARONITES. — Peuplade chrétienne d'environ 300 000 âmes. Habitant surtout la Syrie (Liban et Antiliban), mais ayant essaimé dans l'île de Chypre et en Égypte.

Histoire. — Leur nom vient de saint Jean Maron, moine ami de saint Jean Chrysostome, qui réunit autour de lui de nombreux élèves syriens et grecs, mais sans fonder de couvent. Il mourut en 423 et son culte fut reconnu en 1753 par Benoît XIV.

Le couvent Saint-Maron, sur l'Oronte, au sud de Ribla, fondé par ses élèves, était déjà au VI^e^ siècle un des centres chrétiens les plus importants de la Syrie; il resta longtemps un ferme rempart de l'orthodoxie en face des monophysites. Mais, pendant le séjour de l'empereur Héraclius en Syrie, les moines se laissèrent aller au monothélisme. Ils le gardèrent même après que les empereurs de Constantinople eurent abjuré cette erreur au concile de 681. C'est avec peu de succès que certains écrivains de nos jours ont essayé de plaider la thèse de la perpétuelle orthodoxie des Maronites. Lors des croisades, en 1182, à l'instigation d'un patriarche d'Antioche, les Maronites abjurèrent l'hérésie monothélite et se soumirent à Rome. Cette réunion devint effective au XVI^e^ siècle. En 1584, le pape Grégoire XIII fondait à Rome un collège pour les Maronites, capable de leur fournir une instruction solide et de bon aloi; il en est sorti des hommes comme les trois Assemani. En 1736, un concile national, présidé par Jos. Simon Assemani, accommoda à l'usage des Maronites les décisions du concile de Trente.

Les Maronites sont constamment en lutte avec les Druses, musulmans teintés de paganisme aux mœurs guerrières et nomades. En 1860, le fanatisme des Druses ensanglanta tout le Liban. Les villages maronites furent ravagés, les chrétiens massacrés. A Damas on mit à mort 6 000 chrétiens. Le gouvernement ottoman ne prit aucune mesure de protection. L'Europe, émue de ces atrocités, confia à la France la mission d'intervenir en Syrie comme protectrice des chrétiens. Napoléon envoya un corps d'occupation qui débarqua à Beyrouth. Le commissaire turc dut sévir contre les auteurs du massacre. Le pays resta sous la domination ottomane, mais obtint un gouverneur chrétien.

Pendant la Grande Guerre, les Maronites ont beaucoup souffert par suite du manque de ravitaillement. Leur nombre a sensiblement diminué. Quand la Syrie a été placée sous le contrôle français, ils ont été ceux qui accueillirent avec le plus d'enthousiasme le nouveau régime, manifestant ainsi leur reconnaissance pour le pays qui les a protégés depuis des siècles.

Hiérarchie. — Le patriarche d'Antioche a juridiction sur tous les Maronites; il est élu par l'ensemble des évêques de son rite; il faut les deux tiers des voix; il est confirmé par le pape qui lui envoie le pallium. Il y a sept archevêques.

Alep (depuis 1851, 3 600 catholiques, 7 paroisses, 16 prêtres);

Beyrouth (depuis 1844, 600 catholiques);

Chypre (depuis 1843, 33 300 catholiques, dont 1 300 dans l'île de Chypre; l'archevêque réside à Cornet-Chéhouan, près de Beyrouth; 120 prêtres, 14 couvents d'Antonins avec 140 moines, 5 couvents d'Alépins avec 100 moines, 1 couvent d'Antonines avec 10 religieuses);

Damas (réside à Reyfoun; 35 000 catholiques, 95 prêtres, 27 religieux);

Sidon (réside à Beït-Eddin; 42 000 catholiques, 150 prêtres, 100 églises);

Tripoli (réside à Karrusadde; 60 000 catholiques, 350 prêtres, 76 églises);

Tyr (séparé de Sidon en 1900; 10 000 catholiques, 19 prêtres, 16 églises. Il y a deux évêques ; Gibail et Batroun ou Botri, diocèse patriarcal des Maronites avec résidence à Bakorcki, au mont Liban, 85.000 catholiques, 470 prêtres, 277 églises; 12 monastères de Baladites, avec 177 religieux; 2 monastères d'Alépins, avec 30 religieux; 2 monastères d'Antonins de Saint-Isaïe, avec 9 religieux; 1 monastère de religieuses Baladites; 2 couvents de sœurs indigènes de la Sainte-Famille);

Baalbeck ou Héliopolis (réside à Aramoun de Kairouan; 40.000 catholiques, 173 prêtres, 172 églises).

Les prêtres séculiers ne sont pas astreints au célibat, pourvu que le mariage ait été contracté avant le diaconat. Le clergé se forme dans trois séminaires.

Religieux. — Ils portent le nom de saint Antoine, ermite, et pratiquaient au début la vie contemplative; ils s'occupent aujourd'hui du ministère pastoral.

Ils se divisent en plusieurs congrégations :

La congrégation d'Alep, fondée en 1695, approuvée par Clément XII en 1732, réunit 120 religieux (75 Pères et 45 Frères);

La congrégation des Baladites s'est séparée de la première en 1770. Elle groupe 700 religieux (400 Pères et 300 Frères);

La congrégation de Saint-Isaïe, fondée en 1700, fut approuvée en 1732 par Clément XII. Elle se compose de 200 Pères et 100 Frères.

Il y a 40 sœurs d'Alep groupées en 2 couvents, et 20 religieuses Baladites formant 2 couvents.

Liturgie. — Elle est en syriaque, sauf l'évangile qui est lu en arabe. On distingue trois ordres mineurs : les chantres, les lecteurs et les sous-diacres, et trois ordres majeurs : les diacres, les prêtres et les évêques. La sainte communion est donnée sous une seule espèce, comme chez les latins.

René HEDDE.

MAROZIE. — Au début du X^e^ siècle, l'aristocratie romaine était hautement représentée par le *vestararius* ou *vestiarius* pontifical Théophylacte, sa femme Théodora, et ses deux filles, Marozie et Théodora. La charge de vestiaire était une des plus importantes de l'administration papale. Son titulaire paraît avoir été chargé spécialement de veiller sur le gouvernement de Ravenne et des provinces voisines. Sous le pontificat de Serge III (904-911), Théophylacte et sa femme faisaient cause commune avec le pape, distribuaient ses faveurs, agissaient en maîtres réels de l'État romain. L'intimité de Serge III avec cette famille devint même plus étroite; malgré son grand âge, le pape devint l'amant de Marozie; il en eut un fils, lequel monta plus tard sur le siège pontifical, Jean XI. Cette paternité était assez connue pour que non seulement les chroniqueurs, comme Luitprand,

mais les catalogues à moitié officiels par lesquels se continuait le *Liber Pontificalis*, l'aient enregistrée sans hésitation. Ceci donne une idée de ce que pouvaient être alors les tolérances de l'opinion.

Serge III et son successeur Anastase III morts, Jean X monta sur le trône pontifical et s'y maintint pendant quatorze ans (914-928). On prétend que ses rapports familiers avec Théodora furent sujets à caution. Du moins Jean X sut défendre l'Italie méridionale contre les Sarrasins. Entre les chefs d'armée qu'il sut choisir étaient le sénateur Théophylacte et le marquis Albéric. Albéric épousa Marozie; et, lui mort, Marozie se remaria à Guy, marquis de Toscane. Tous deux se rendirent maîtres de Rome. Et Marozie usa de son pouvoir pour faire jeter le pape en prison, où il mourut étouffé sous un oreiller. Elle donna ensuite le Saint-Siège à ses créatures, d'abord à Léon, prêtre de Sainte-Suzanne (Léon VI, 928), puis à Étienne, prêtre de Sainte-Anastas e (Étienne VII, 929-931), enfin à son fils Jean (Jean XI), antérieurement pourvu du titre de Sainte-Marie transtibérine. Sur ces entrefaites, Guy de Toscane vint à mourir. Le roi d'Italie, Hugues, qui menait dans son palais de Pavie une vie de sultan, perdit aussi sa femme légitime. L'ambitieuse Marozie rêva, du coup, de devenir reine et même impératrice; elle fit offrir sa main au roi Hugues, lequel s'empressa d'accepter. Les noces furent célébrées à Rome, au château Saint-Ange, où Marozie paraît avoir fixé sa résidence. Il n'était guère douteux que Jean XI, en bon fils, ne consentît à mettre des couronnes impériales sur les têtes des nouveaux mariés. La fête, pourtant, eut une autre issue. Albéric, frère de Jean XI, que Marozie avait eu de son premier mariage, vit d'un mauvais œil ce troisième mariage de sa mère. Le roi Hugues eut, d'ailleurs, l'imprudence de l'injurier, au milieu même des fêtes. Albéric s'en vengea en ralliant autour de lui les Romains mécontents. L'émeute assiégea aussitôt le château Saint-Ange. Si Hugues réussit, non sans peine, à s'échapper, Marozie, du moins, fut retenue prisonnière. Telle fut la triste fin de cette triste femme.

L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1897.

E. Vacandard.

MARTIAL (*Martialis*). — On manque de renseignements précis sur le pays d'origine, les dates de la naissance et de la mort de ce saint évêque. C'est à saint Grégoire de Tours que nous sommes redevables des détails suivants : « Sous les consuls Dèce et Gratus furent envoyés de Rome dans les Gaules pour y prêcher l'Evangile sept évêques, dont voici les noms : Gatien de Tours, Trophime d'Arles, Paul de Narbonne, Saturnin de Toulouse, Denys de Paris, Austremoine de Clermont et Martial de Limoges. » Ce dernier paraît avoir été accompagné par deux prêtres venant d'Orient, dont lui-même était peut-être aussi originaire. Il réussit à convertir les habitants de Limoges; et l'imagination populaire s'est donné libre carrière à son sujet. Ainsi on l'a fait naître en Palestine au Ier siècle; on en a fait l'un des soixante-douze disciples, qui avait assisté à la résurrection de Lazare, à la dernière Cène, etc. Cette légende qui, en réalité, fut écrite au XIe siècle, a été attribuée à l'évêque Aurélien, successeur de Martial. La fête de saint Martial se célèbre le 30 juin.

J. Baudot.

1. MARTIN Ier. — Martin, natif de Todi, était diacre de l'église de Rome quand il fut envoyé comme apocrisiaire à Constantinople pour négocier la déposition du patriarche hérétique Pyrrhus. Élu pape en 649 pour succéder à Théodore, il n'attendit pas la confirmation de son élection par l'empereur, réunit aussitôt un concile au Latran (octobre 649) et y fit condamner l'hérésie du monothélisme, prononçant l'excommunication nominale contre ses fauteurs, Sergius, Pyrrhus et Paul de Constantinople, Cyrus d'Alexandrie, Théodore de Pharan en Arabie. Les actes de ce concile, traduits en grec, furent envoyés à l'empereur Constant II. Furieux à la nouvelle de ces mesures, celui-ci envoya comme exarque, en Italie, Olympius avec mission de tuer ou d'emprisonner le pape. Après l'échec de cet envoyé, Constant II députa un second émissaire, qui réussit à s'emparer de Martin et l'emmena à Constantinople. Le pape eut beaucoup à souffrir, fut relégué en Chersonèse et y mourut le 16 septembre 655. Des miracles furent opérés sur son tombeau ; on fit une translation de ses reliques à Rome, on les plaça dans l'église des Saints-Silvestre-et-Martin, et l'anniversaire en est célébré le 12 novembre, jour où l'on honore Martin comme martyr.

J. Baudot.

2. MARTIN de Braga naquit en Pannonie vers 520. Après un pèlerinage en Palestine, il s'y fit moine, rencontra des pèlerins espagnols et, apprenant par eux ce qui se passait en Galice, il s'y rendit pour travailler à la conversion des Suèves semi-païens ou ariens. Il fonda plusieurs monastères, notamment celui de Dume près de Braga. Il en devint abbé et, le monastère ayant été transformé en évêché, Martin fut le premier titulaire de ce siège, d'où il passa sur celui de Braga. Il présida le second concile tenu en cette ville l'an 572. Il put convertir les ariens de Galice et fit disparaître les derniers restes de paganisme dans la contrée. Il mourut le 20 mars 580. On a de lui des écrits se rattachant à la morale, à la liturgie, à l'ascèse. Le plus connu de ses traités de morale, qui a pour titre: *Formula vitæ honestæ*, est un exposé de la vie chrétienne chez les laïques; il insiste sur les quatre vertus cardinales.

J. Baudot.

3. MARTIN de Brive, né en Espagne vers la fin du IVe siècle, y reçut le baptême; puis, étant allé en Italie et de là dans les Gaules, il vécut longtemps dans le Périgord. Son arrivée à Brive occasionna le renversement des autels dans le temple des faux dieux. Pour ce fait, les païens furieux se jetèrent sur lui et l'un d'eux lui trancha la tête (vers 407). Une église fut construite sur son tombeau et l'on y vénère ses reliques comme celles d'un martyr.

J. Baudot.

4. MARTIN de Tongres. — Septième évêque de Tongres, Martin vécut au IIIe siècle : il est considéré comme l'apôtre de cette région encore païenne. On croit qu'il mena la vie érémitique avant de devenir évêque. Sa mort arriva vers 276. Saint Servais fit transférer ses reliques de Tongres à Maestricht en 384.

J. Baudot.

5. MARTIN de Tours (*Martinus Turonensis*). — Martin, la gloire des Gaules et la lumière de l'Église des Gaules au IVe siècle, naquit l'an 316 à Sabarie en Pannonie, que l'on croit pouvoir identifier avec le mont Sacré en Hongrie. Ses parents, dont l'histoire n'a pas conservé les noms, étaient certainement païens. Le père, étant soldat dans l'armée romaine, passa à Pavie en Italie, où l'enfant reçut sa première éducation. Aspirant à devenir chrétien, Martin âgé de dix ans demanda, malgré ses parents, a être reçu au nombre des catéchumènes; il songeait même à se retirer au désert quand, à quinze ans, son père l'enrôla dans l'armée comme fils de vétéran. Martin fut donc contraint de prêter les serments militaires; il put avoir un servant qu'il traitait comme son égal et, tout en pratiquant une extrême tempérance, il gagna l'affection de ses compagnons d'armes par

sa douceur, sa patience, sa charité. C'est entre quinze et dix-huit ans, avant son baptême, que se place le célèbre épisode d'Amiens, cette histoire du manteau si naïve et si charmante qui peint l'homme. On était au plus fort de l'hiver. Martin rentrait dans la ville après une tournée d'inspection matinale. Apercevant un mendiant grelottant et presque nu, Martin est ému de compassion. Il n'a point d'argent sur lui; il ôte sa chlamyde, il la fend en deux d'un coup de son épée, donne une moitié au mendiant et remet l'autre sur ses épaules. La nuit suivante, pendant son sommeil, il voit venir à lui Jésus-Christ, vêtu de la portion de la chlamyde donnée au mendiant; il l'entend prononcer ces paroles que Jésus dit à ses anges : « Martin, encore catéchumène, m'a revêtu de ce manteau ! » Le jeune homme considéra cette vision comme un encouragement et songea à se préparer au baptême : il le reçut probablement à Amiens, en 339, au temps de Pâques, suivant la coutume de l'époque. Il resta deux ans encore dans l'armée. En 341, au campement de Worms, à la veille d'une bataille, il refusa la gratification offerte, déclarant qu'il était soldat du Christ : l'empereur Constant, furieux, le traita de lâche. Sensible à l'outrage, Martin demanda à être placé seul et sans armes dans la marche contre l'ennemi; mais le lendemain, l'ennemi sans combattre demandait la paix. Dieu tirait ainsi du danger son serviteur, qui aussitôt obtenait son congé.

La première démarche de Martin fut de se rendre auprès d'Hilaire, évêque de Poitiers. Après l'avoir hébergé durant quelque temps, le prélat comprit que le Seigneur lui envoyait un puissant auxiliaire, et proposa à Martin de l'ordonner diacre. Celui-ci, par humilité, s'y refusa, mais, sur les instances d'Hilaire, il consentit à être ordonné exorciste et être ainsi placé dans les rangs inférieurs du clergé de Poitiers. Peu de temps après, Martin, dans un songe, recevait du ciel l'ordre d'aller évangéliser sa patrie et, en particulier, ses parents encore païens retournés en Pannonie. Hilaire consentit à ce sacrifice, mais il fit promettre à Martin de revenir aussitôt sa mision terminée. Le départ eut lieu probablement vers 355.

Au passage des Alpes, Martin, tombé entre les mains de brigands, se déclara franchement chrétien, désarma ses bourreaux par son courage et obtint d'être remis en liberté. Il réussit à convertir sa mère. Au retour, il apprit en Italie que les païens avaient réussi à exiler Hilaire, qu'une grande confusion régnait dans l'Église de Gaule. Il s'arrêta quelque temps près de Milan, en fut expulsé par l'évêque arien Auxence, puis, cédant à son désir de vivre dans la solitude, il se retira dans un îlot sauvage, *Insula Gallinaria*, vis-à-vis d'Albenga. En avril 360, il apprit qu'Hilaire rentrait d'exil et partit aussitôt pour le rejoindre; il ne put l'atteindre qu'à Poitiers.

Il songea dès lors à établir la vie monastique en Gaule et fonda Ligugé : ce fut à la fois un asile pour les amis de la solitude, une école et une sorte de catéchuménat pour ceux qui songeaient à se convertir, une pépinière d'apôtres. Martin y séjourna onze ans jusqu'à son élévation sur le siège de Tours (de 360 à 371). A peine devenu évêque, il fonda dans le voisinage de la ville le monastère de Marmoutier, qui ne tarda pas à devenir très célèbre. Comme à Ligugé, on inaugura en Occident la copie des manuscrits, travail de la sanctification des âmes par la diffusion des saints Livres, mais aussi travail d'érudition tendant à conserver les chefs-d'œuvre de l'ancienne littérature. De Marmoutier sont sortis de nombreux disciples, comme un saint Maurille d'Angers, un saint Victorin du Mans, un saint Patrice, apôtre de l'Irlande, un saint Corentin, évêque de Cornouaille, etc. Comme moyen d'évangélisation, Martin se fit accompagner de missionnaires ambulants et établit d'autres monastères sur le modèle de Marmoutier. Les campagnes de son diocèse étaient encore païennes et obstinément attachées à leurs antiques superstitions : pour les convertir, il multiplia ses visites, établit des paroisses rurales, substituant sans retard des temples du Christ aux temples païens. Son zèle s'étendit même sur une grande partie de la Gaule : aussi trouve-t-on presque partout des traces de son séjour, entre autres les églises et les chapelles qui lui sont dédiées. Maintes fois, il intervint auprès des puissants, ne craignant pas d'affronter leur fureur, comme il lui arriva près de l'empereur Valentinien Ier quand il alla jusqu'à Trèves pour lui reprocher ses excès. Sur la fin de ses jours, on le vit jouer un rôle important sous l'empereur Maxime dans l'affaire des Priscillianistes. Ses divers séjours à Trèves, comme aussi ses prédications à travers la Gaule, furent signalés par de nombreux bienfaits, guérison de maladies, délivrance de possédés.

Ne s'étant jamais reposé au cours de sa vie, Martin fut surpris par la mort en plein travail, au cours d'un voyage. Ayant appris que, dans la paroisse de Candes, un dissentiment entre les clercs menaçait de troubler la paix, il s'y rendit, prévoyant bien qu'il ne reviendrait plus à Marmoutier. Surpris par la fièvre, il ne changea rien à ses habitudes, se fit étendre sur la cendre, le seul lit, dit-il à ses disciples, sur lequel il convient à un chrétien de mourir; il voulut qu'on lui laissât regarder le ciel, le chemin que devait prendre son âme. Voyant un démon se tenant près de sa couche, il lui dit : « Que me veux-tu, bête cruelle ? Tu ne trouveras rien en moi qui t'appartienne. Voici que je suis reçu dans le sein d'Abraham ! » Il expira en prononçant ces mots (8 novembre 397) : il avait 80 ans passés. Sa mort fut un deuil public; son corps que les Poitevins convoitaient, fut ramené à Tours et, accompagné d'une foule nombreuse, fut déposé dans le cimetière chrétien aux portes de la ville.

La voix du peuple le canonisa. Sa vie, écrite par Sulpice-Sévère, fut répandue dans tout le monde romain. Son culte devint populaire, surtout à cause de sa réputation de thaumaturge; les pèlerins se rendirent en foule à son tombeau : on y vit, dès le VIe siècle, sainte Geneviève, sainte Clotilde, sainte Radegonde, des personnages illustres comme saint Germain, évêque de Paris, et un de ses illustres successeurs, l'historien Grégoire, qui écrivit le récit de ses miracles. Parmi ses reliques, on cite la fameuse chape (*cappa* d'où *capella*, origine de notre mot *chapelle*) de saint Martin qui accompagnait les armées de nos rois, et sur laquelle on prêtait serment en présence de la justice royale. Il occupe une place importante dans la liturgie catholique, dans la littérature et dans l'art.

Ad. Régnier, *Saint Martin*, coll. *Les saints*, Paris, 1907.

J. Baudot.

MARTINE. — Martine appartenait à une illustre famille de Rome au IIIe siècle; son père avait été consul, il la laissa orpheline en bas âge. Sincèrement chrétienne, elle attira l'attention durant la persécution d'Alexandre-Sévère. On voulut la contraindre à redevenir idolâtre, elle s'y refusa, fut cruellement tourmentée, puis décapitée (226). Malheureusement, la légende qui raconte son martyre est loin d'être authentique; ce n'est qu'une adaptation du récit du martyre de sainte Tatienne. — Ce qui a fait la célébrité du culte rendu à sainte Martine, c'est l'invention et la translation de ses reliques en 1634)

sous Urbain VIII. Ce pontife fit reconstruire l'église dédiée à cette sainte, fixa sa fête au 30 janvier, lui donna un nouvel office dont il composa lui-même les hymnes.

J. Baudot.

MARTYROLOGE. — Le martyrologe est un livre liturgique, précieux en même temps pour l'histoire du martyre et de la sainteté dans l'Eglise. Nous le ferons connaître en retraçant son histoire; il ne nous restera qu'à dire un mot de son usage liturgique.

1. *Le martyrologe hiéronymien.* — Les chrétiens prirent soin de bonne heure de conserver la mémoire des martyrs. La lettre célèbre de la chrétienté de Smyrne sur le *Martyre de Polycarpe* annonce que, chaque année, les fidèles se réuniront pour célébrer l'anniversaire glorieux de leur évêque : on a donc pris soin d'en noter le jour. Écrivant à son clergé au sujet des confesseurs détenus en prison, saint Cyprien donne cet avis : « Notez les jours où ils s'en iront, pour que nous puissions célébrer leur commémoraison parmi les mémoires des martyrs. »

Il se forma de la sorte, à Rome, en Afrique, en Orient, des calendriers chrétiens, qui indiquaient à leur jour les anniversaires des martyrs. Nous possédons deux tables d'anniversaires liturgiques romains, au milieu du IVe siècle : la *Depositio martyrum*, et la *Depositio confessorum*, qui nous sont parvenues dans une sorte d'almanach, le *Chronographe* de 354. Dès ce temps, il existait à Rome un calendrier contenant les anniversaires des martyrs.

Nous possédons de même plusieurs anciens calendriers de l'Église d'Afrique et entre autres un calendrier de Carthage, rédigé vers le début du VIe siècle.

Un martyrologe oriental, de première rédaction grecque, nous est parvenu dans un résumé syriaque, dont voici le titre : *Les noms de nos seigneurs, les martyrs et victorieux, et les jours où ils ont conquis leurs couronnes.* Ce martyrologe dut être rédigé vers la fin du IVe siècle. Tous ces martyrologes partiels se sont fondus dans un martyrologe en quelque sorte catholique, qu'on appelle martyrologe hiéronymien, parce que, suivant un artifice courant de cet âge, il se couvrit du nom de saint Jérôme (*Hieronymus*). Ce martyrologe est parvenu à nous dans une recension dite auxerroise, de la fin du VIe siècle, qui ajoute au fond primitif les saints des Gaules et notamment ceux de la région d'Auxerre.

2. *Les martyrologes historiques du Moyen Age.* — Saint Grégoire le Grand, qui avait connu un texte du martyrologe hiéronymien antérieur à la recension auxerroise, nous dit : « Dans ce volume, on indique non comment chacun a souffert, mais seulement le nom, le lieu et le jour de la passion. » Il se peut cependant que certains exemplaires du martyrologe hiéronymien aient contenu des essais de biographie sommaire.

Bède le Vénérable, empruntant aux *Actes* authentiques des martyrs et à des *Passions* ou *Gesta* moins sûrs, composa le premier martyrologe historique. *P. L.*, t. XCIV. Un diacre lyonnais, Florus, développa l'œuvre de Bède. Utilisant les travaux antérieurs, empruntant, lui aussi, largement aux *Gesta*, suppléant au besoin au silence de l'histoire, Adon de Vienne composa, entre 850 et 860, un martyrologe historique qui allait devenir célèbre. Pour mieux assurer le succès de son œuvre, pour mieux établir l'exactitude des dates qu'il assignait aux saints, Adon présentait comme garant un *Venerabile perantiquum martyrologium, ab urbe Roma cuidam sancto episcopo a pontifice romano directum*, un vénérable et très ancien martyrologe, envoyé de Rome à un saint évêque par le pontife romain : Adon avait vu, disait-il, ce vénérable texte, l'avait diligemment transcrit, avait modelé sur lui son travail, et le présentait en tête de son œuvre. — Dans l'admirable travail d'érudition intitulé : *Les Martyrologes historiques du Moyen Age*, dom Quentin a démontré que le *Venerabile perantiquum martyrologium* était l'œuvre d'Adon lui-même, qui l'avait supposé pour servir de témoin à ses fantaisies historiques.

Usuard, moine de Saint-Germain-des-Prés, utilisant à la fois Florus et Adon, composa un nouveau martyrologe, que tout le Moyen Age devait à l'envi recopier. *P. L.*, t. CXXIV.

3. *Le martyrologe romain.* — Nous ne nous attarderons pas aux copies du martyrologe d'Usuard, ni même à l'œuvre originale, au moins pour la forme, du moine Wandalbert, de l'abbaye de Prüm, qui composa un martyrologe poétique. *P. L.*, t. CXXI.

L'important est de dire que le martyrologe d'Usuard devait devenir la source du martyrologe romain. Ce martyrologe romain n'a pas conservé les longues notices des martyrologes historiques. Il les résume en quelques mots, tout au plus en quelques lignes; souvent il les suit, parfois il les corrige.

L'édition actuellement en vigueur du martyrologe romain est en substance identique à celle que prépara Baronius à la fin du XVIe siècle, et qui fut publiée en 1584 par le pape Grégoire XIII. On ne saurait trop louer le travail de l'illustre et pieux cardinal et de ses collaborateurs. Ce sont de brèves notices que le martyrologe consacre aux grands anniversaires du cycle liturgique, aux martyrs, aux confesseurs et aux vierges; mais ces notices sont d'une singulière plénitude. C'est un regret vraiment de ne pouvoir en citer d'exemples : l'annonce de la Nativité, telle mention de saint comme celle d'Athanase sont de purs joyaux, mais qui perdraient leur éclat dans un traduction.

Benoît XIV entreprit une révision du martyrologe et s'appliqua en personne à quelques problèmes historiques que cette révision soulevait. Une nouvelle édition officielle du martyrologe romain vient d'être donnée en 1922; les éloges des nouveaux saints et bienheureux y sont ajoutés. Mais cette édition ne constitue pas une révision. En somme, comme nous venons de le dire, nous nous servons encore de l'œuvre de Baronius.

Il est bon de répéter, au sujet de l'inscription d'un saint au martyrologe, l'observation que faisait Benoît XIV dans la lettre où il promulgua l'édition préparée par lui : cette inscription diffère du jugement porté par le souverain pontife dans les canonisations. A fortiori, doit-on observer que les détails historiques contenus dans le martyrologe n'engagent pas l'autorité de l'Église : la valeur de ces détails est à apprécier d'après les témoignages qui les garantissent.

4. *Usage liturgique.* — Le martyrologe se lit à l'office public, à l'heure de prime. Le lecteur récite les noms des saints et leur rapide biographie, et la lecture s'achève sur l'acclamation de l'officiant à qui s'associe le chœur : *Pretiosa in conspectu Domini — Mors sanctorum ejus*, Précieuse est à la face du Seigneur — La mort de ses saints.

Martyrologium Romanum; Duchesne et de Rossi, *Martyrologium hieronymianum*, dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, t. II de novembre; Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris, 1908.

Pierre Paris.

MARTYRS (COMMUN DES). — On ne parlera ici que du commun des *martyrs* et non de celui des *martyres* : de ce dernier, qu'il s'agisse des vierges ou des saintes femmes, il sera traité à l'article Vierges (Commun des).

Selon que l'Église célèbre un seul martyr ou plu-

sieurs, pontife ou non, hors du temps pascal ou pendant ce temps, l'office et la messe varient plus ou moins. Mais il est deux pensées qui toujours sont mises en relief : ce sont des soldats de Dieu qu'on exalte, et c'est Dieu qui est leur couronne.

Deus, tuorum militum
Sors et corona, præmium...

« O Dieu, qui de vos soldats êtes le partage, la couronne et la récompense... » Les premiers mots de l'hymne des vêpres d'un martyr expriment ce double sentiment. Nous allons le retrouver dans les diverses messes ou les divers offices des martyrs, que nous parcourrons rapidement, nous bornant à signaler au passage les traits particuliers qui se rencontrent.

Vêpres. — L'hymne des vêpres de plusieurs martyrs hors du temps pascal : *Sanctorum meritis*, si élégante et si grave, a le même sens que la précédente. Le poète a rappelé les sacrifices et la mort de ses héros; il s'écrie, 5e strophe (C. Albin, *La poésie du Bréviaire*, p. 407) :

Quelle langue jamais, quelle voix redira
Le prix qu'à vos martyrs vous préparez aux cieux?
Empourprés de leur sang, ils ceignirent leur front
Des lauriers de la gloire.

Matines. — Aux leçons, il faut noter particulièrement les passages bibliques :

Actes des Apôtres, xx, 17-38. C'est le discours fameux de saint Paul aux anciens d'Éphèse L'Apôtre y prédit les nouvelles souffrances qu'il aura à endurer et sa ferme résolution de tout supporter pour remplir sa mission : « De ville en ville, l'Esprit-Saint m'assure que des chaînes et des persécutions m'attendent. Mais je n'en tiens aucun compte, et je n'attache pour moi-même aucun prix à la vie, pourvu que je consomme ma course et que j'accomplisse le ministère que j'ai reçu du Seigneur Jésus, d'annoncer la bonne nouvelle de la grâce de Dieu. Oui, je sais que vous ne verrez plus mon visage, ô vous tous parmi lesquels j'ai passé en prêchant le royaume de Dieu. »

Épître aux Romains, viii, 12-39. Le même apôtre y rappelle à ses lecteurs que « les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous »; que « toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein. » Et il conclut magnifiquement : « Que dirons-nous donc après cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?... Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée ? Selon qu'il est écrit : « A cause de toi, tout le jour nous sommes livrés à la mort, et on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie. » Mais, dans toutes ces épreuves, nous sommes plus que vainqueurs, par celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu dans le Christ Jésus Notre-Seigneur. »

Messe. — Messe *Statuit.* « Heureux, dit saint Jacques, i, 12, heureux l'homme qui supportera l'épreuve ! Devenu un homme éprouvé, il recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment. » L'évangile, Luc., xiv, 25-33, redit les paroles du Maître : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » Le pape saint Grégoire le Grand — à la leçon ix des matines du commun d'un martyr — explique que cette *haine* ou plutôt cette *fuite*, cette *non-connaissance* ne doit s'exercer qu'à l'égard des parents qui sont pour nous des adversaires dans la voie de Dieu : *...et quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nesciamus.* Au surplus, il y a beau temps que les exégètes enseignent que *haïr* est mis ici pour *aimer moins*, comme Notre-Seigneur l'explique lui-même, Math , x, 37 : « Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi... « Tout martyr dirait aux siens ce que Polyeucte disait à Pauline :

Je vous aime [même.
Beaucoup moins que mon Dieu, mais bien plus que moi-

Messe *Sacerdotes.* « De même que les souffrances du Christ abondent en nous, écrit saint Paul, II Cor., i, 15, de même aussi par le Christ abonde notre consolation. » Et Jésus dit à ses disciples, Matth., xvi, 24-27 : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à soi-même, qu'il prenne sa croix et me suive. Car celui qui voudra sauver sa vie, la perdra; et celui qui perdra la vie à cause de moi, la trouvera. Et que sert à un homme de gagner le monde entier, s'il vient à perdre son âme ? Ou que donnera un homme en échange de son âme ? Car le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. »

Messe *In virtute.* La sagesse divine, lisons-nous dans l'épître, Sap., x, 10-14, sauve les bons : témoin Jacob et son fils Joseph, à qui elle a donné la victoire et une gloire éternelle. « Ne pensez pas, déclare Jésus à ses disciples, Matth., x, 34 sq., que je sois venu apporter la paix sur la terre; je suis venu apporter, non la paix, mais la gloire. Je suis venu mettre en lutte le fils avec son père, la fille avec sa mère, et la belle-fille avec sa belle-mère. On aura pour ennemis les gens de sa propre maison. Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi... Celui qui sauvera sa vie, la perdra; et celui qui perdra sa vie à cause de moi, la sauvera. »

Messe *Lætabitur.* L'épître se compose de deux passages de la IIe épître à Timothée, ii, 8-10; iii, 10-12. Saint Paul est heureux de souffrir pour l'Évangile, « jusqu'à en être enchaîné comme un malfaiteur ». « Aussi bien, tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus, auront à souffrir persécution. » Et l'Église rappelle aussitôt les paroles encourageantes de Jésus, Matth., x, 26-33 : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, et ne peuvent tuer l'âme... Celui qui m'aura confessé devant les hommes, moi aussi je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux. »

Messe *Intret.* L'introït, cf. Ps. lxxviii, 11-12; Apoc., vi, 10, demande à Dieu de « venger » le sang de ses saints : en le rendant fécond, sans doute, en faisant de lui une semence de foi et de vie chrétienne, L'épître, empruntée au Livre de la Sagesse, iii, 1-8. a quelque chose de saisissant (je cite la traduction de la petite bible de Crampon) :

Les âmes des justes sont dans la main de Dieu,
et le tourment ne les atteindra pas.
Aux yeux des insensés ils paraissent être morts,
et leur sortie de ce monde semble un malheur,
et leur départ du milieu de nous un anéantissement;
mais ils sont dans la paix.

Alors même que, devant les hommes, ils ont subi des
leur espérance est pleine d'immortalité. [châtiments,
Après une légère peine, ils recevront une grande
car Dieu les a éprouvés, [récompense;
et les a trouvés dignes de lui.
Il les a essayés comme l'or dans la fournaise,
et les a agréés comme un parfait holocauste.

Au temps de leur récompense ils brilleront; [me.
comme des étincelles, ils courront à travers le chau-
Ils jugeront les nations et domineront sur les peu-
et le Seigneur régnera sur eux à jamais. [ples,

Comme le dit le psaume CXXV, 5-6, cité dans le trait de cette messe,

Ceux qui sèment dans les larmes,
Moissonneront dans l'allégresse.

Ils vont, ils vont en pleurant,
portant et jetant la semence;
ils reviendront avec des cris de joie,
portant les gerbes de leur moisson.

L'évangile, Luc., XXI, 9-19, s'exprime dans le même sens. Notre-Seigneur a prédit à ses disciples toutes sortes de persécutions : « Vous serez en haine à tous à cause de mon nom. » Mais il a ajouté : « Cependant pas un cheveu de votre tête ne se perdra. Par votre constance (*patientia*) vous vous sauverez », c'est-à-dire, Matth., x, 22, « Celui qui persévérera jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. »

Messe *Sapientiam*. L'épître, de nouveau empruntée au Livre de la Sagesse, v, 16-20, proclame que le Tout-Puissant a souci des justes, qu'il les protège de sa droite. Aussi vivront-ils éternellement et régneront-ils avec le Seigneur. « Heureux, serez-vous, affirme Jésus dans l'évangile, Luc., VI, 17-23, lorsque les hommes vous haïront, vous repousseront de leur société, vous chargeront d'opprobres, et rejetteront votre nom comme infâme, à cause du Fils de l'homme. Réjouissez-vous en ce jour-là, et tressaillez de joie, car voici que votre récompense est grande dans le ciel. »

Messe *Salus*. Patience ! lisous-nous dans l'épître, Heb., x, 32-38. Vous avez souffert beaucoup déjà. « N'abandonnez donc pas votre assurance; une grande récompense y est attachée... Encore un peu, bien peu de temps, et celui qui doit venir viendra; il ne tardera pas. Et mon juste vivra par la foi. » « Celui qui persévérera jusqu'à la fin, sera sauvé, » ajoute l'évangile, Matth., XXIV, 3-13.

Messe *Protexisti*. C'est, une fois de plus, le Livre de la Sagesse, v, 1-5, que reproduit l'épître :

Alors le juste sera debout en grande assurance,
en face de ceux qui l'ont persécuté,
et qui méprisaient ses labeurs. [vante,
A cette vue, ils seront agités d'une horrible épou-
ils seront dans la stupeur devant la révélation du
Ils se diront, pleins de regret, [salut.
et gémissant dans le serrement de leur cœur :
« Voilà donc celui qui était autrefois l'objet de nos mo-
et le but de nos outrages! [queries,
Insensés, nous regardions sa vie comme une folie,
et sa fin comme un opprobre.
Comment est-il compté parmi les enfants de Dieu,
et sa part est-elle parmi les saints!... »

Messe *Sancti*. Comme c'est une mese du commun des martyrs au temps pascal, l'Église a choisi pour épître un passage de la Ire épître de saint Pierre, I, 3-7, où le souvenir de la résurrection de Jésus est évoqué : « Béni soit Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui selon sa grande miséricorde nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour une vivante espérance... » Et l'évangile de cette messe, comme celui de la messe précédente (une messe aussi pour le temps pascal), nous fait entendre Notre-Seigneur se comparant et nous comparant à la vigne et aux branches, Joa., XV, 1-11. « Demeurez en moi, et moi en vous... Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruit... Demeurez dans mon amour. Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour... » Comme les martyrs ont recueilli amoureusement ces divines exhortations, et comme nous, les régénérés les Renés de Pâques, nous devrions en faire notre profit !

...Il y aurait bien d'autres choses à noter dans les offices et messes du commun des martyrs. Mais il faut se borner. Ai-je réussi, du moins, à montrer que la pensée de la « croix » ou de la souffrance pour Dieu et la pensée de la « couronne » céleste se font sans cesse comme écho l'une à l'autre ? « Les âmes des saints qui ont marché sur les traces de Jésus-Christ, dit une antienne de *Magnificat*, sont comblées de joie dans le ciel; parce qu'ils ont répandu leur sang pour son amour, ils jouissent avec lui d'un bonheur qui n'aura pas de fin. »

Où le conduisez-vous? — A la mort. — A la gloire.

On se souvient tout naturellement de ce sublime dialogue de Pauline et de Polyeucte.

J. Bricout.

MARX Karl naquit à Trèves en 1818, d'une famille israélite. Après de brillantes études de droit, étant rédacteur à la *Rheinische Zeitung*, il fut amené à s'occuper de questions économiques. Successivement expulsé de son pays d'abord, puis de Paris, enfin de Belgique, il se réfugia en 1849 en Angleterre, où il résida jusqu'à sa mort (Londres, 1883). En 1866, il fut le grand inspirateur de l'Internationale dont il rédigea les statuts. Ses principaux ouvrages sont : *La Misère de la philosophie* (1847), en réponse à la *Philosophie de la misère*, de Proudhon; *La critique de l'économie politique* (1859); *Le Capital*, la plus importante de ses œuvres. Marx n'en a publié que le premier livre. Deux autres livres qui composent le deuxième volume furent édités par Engels, le premier en 1885, et le second en 1894. Un troisième volume, *Histoire et critique de la plus-value*, fut publié par Kautsky.

« C'est par deux grandes découvertes : la conception matérialiste de l'histoire et la découverte du secret de la production capitaliste au moyen de la plus-value, que le socialisme est devenu une science. » C'est en ces termes solennels que Kautsky résume toute l'activité proprement créatrice de son héros. Nous y ajouterons sa théorie de la concentration capitaliste et aussi son irréligion foncière. Telles sont les caractéristiques principales du seul marxisme que nous étudions ici. Pour les autres théories socialistes, voir au mot Socialisme.

1. Marx attribue d'abord *au mode de production une influence déterminante* sur toutes les manifestations de la vie des sociétés. Quelques citations suffiront à le prouver. « Les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant leur mode de production, ils changent tous les rapports sociaux. Le moulin à bras donnera la société avec le suzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitalisme industriel. » « Le mode de production de la vie matérielle détermine, d'une façon générale, le processus social, politique et intellectuel de la vie. Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son existence, mais son existence sociale qui détermine sa conscience... La totalité de ces rapports (de production) forme la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle répondent des formes sociales et déterminées de conscience. » Ainsi donc les évolutions sociales ne sont pas déterminées par des idées ou des doctrines religieuses ou morales. Tous ces grands mots : justice, charité, égalité, progrès, civilisation, ne sont que des mots trompeurs et ronflants. L'esclavage, par exemple, n'a nullement été supprimé par la lente pénétration des idées

chrétiennes de justice et de fraternité. Sa disparition s'est opérée sous la pression d'un ordre économique nouveau avec lequel tout autre travail que le travail libre aurait été en contradiction.

2. La seconde caractéristique de la doctrine de Marx est sa *théorie de la valeur et de la plus-value capitaliste : Werth und Mehrwerth.* La valeur d'échange est le rapport quantitatif, la proportion dans laquelle des valeurs d'usage (des objets de consommation) s'échangent l'une contre l'autre. Pour qu'elles s'échangent ainsi, il faut qu'il y ait chez les objets comparés une chose commune; cette chose commune, ce n'est pas leur utilité, c'est uniquement le travail qu'elles incarnent. On mesurera cette quantité-valeur des objets par le temps de travail socialement nécessaire pour les produire.

Il n'est pas difficile de voir que l'analyse de Marx n'est pas exhaustive. Sans doute, le travail est un des éléments qui constituent la valeur et même l'un des éléments principaux; mais il n'est pas le seul. Un second élément intervient, c'est l'utilité de l'objet; il faudrait aussi y ajouter la rareté ou l'abondance, les risques, les dangers, puisque l'homme vit en société et dans une société de plus en plus complexe. C'est, d'ailleurs, de tout cela que tient compte l'estimation sociale. Et c'est justement ce que Marx oublie. Il raisonne dans l'absolu, en théoricien pur, pour une société idéale où *tous* les biens sont des produits du travail et dans laquelle il n'y a pas de différences de classes. Comme l'a remarqué un socialiste italien renommé, Benedetto Croce, dans son livre *Matérialisme économique et économie marxiste*, « l'égalité de la valeur et du travail n'est pas un fait dominant absolu, mais ce n'est pas non plus un fait inexistant... c'est un fait qui existe au milieu d'autres faits, c'est-à-dire un fait qui, empiriquement, nous apparaît comme contrarié, diminué, défiguré par d'autres faits. »

De la théorie de la valeur, Marx va arriver à la fameuse théorie de la plus-value capitaliste. L'ouvrier, dit Marx, ne possédant que sa force de travail, se trouve contraint de la vendre à ceux qui possèdent les moyens de production (usines, machines, argent, en un mot le capital). Or cette force de travail, étant une marchandise comme une autre, s'échange pour ce qu'elle vaut, donc pour une valeur déterminée par le nombre d'heures de travail nécessaires *pour la reconstituer.* Mais qu'arrive-t-il ? C'est que l'ouvrier produit, dans sa journée, beaucoup plus que ce qui est nécessaire à ses moyens d'existence. Pour entretenir sa vie, continue Marx, six heures suffisent. L'employeur en exige douze et il empoche ce surtravail qui est la plus-value. Ainsi ceux qui travaillent ne s'enrichissent pas et ceux qui ne travaillent pas s'enrichissent. Telle est la révélation du « mystère du profit ».

3. A ces prétendues grandes découvertes de Marx, nous avons ajouté sa célèbre prévision de *l'évolution de la société capitaliste.* Celle-ci, expropriant de plus en plus la propriété privée fondée sur le travail personnel, rejette dans le prolétariat une population toujours grossissante. Un moment viendra où il n'y aura plus que quelques rares potentats de l'industrie ou de la finance, et autour d'eux une multitude immense, miséreuse, mais unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste. Alors l'heure de la propriété capitaliste aura sonné : les expropriateurs seront à leur tour expropriés. Marx estimait que les dernières années du XIX^e^ siècle verraient ce grand jour, ou « ce grand soir », ou cette « grande aurore »; et Bebel, en 1891, s'écriait au congrès de son parti, dans une espèce de délire prophétique : « Oui, je suis convaincu que la réalisation de nos dernières visées est si proche qu'il en est peu, dans cette salle, qui ne vivront pas assez pour y assister ! »

Hélas ! en 1898, sept ans après la prophétie de Bebel et cinquante ans après la publication du *Manifeste du parti communiste,* Bernstein osait déclarer que le meilleur moyen de célébrer ce cinquantenaire serait de rechercher dans quelle mesure le développement réel des choses s'est écarté des prévisions de Marx.

La loi d'airain des salaires n'est plus, écrivait Vandervelde dans la *Revue socialiste* de mars 1898, « qu'une arme de propagande à peu près démodée, une de ces vérités rancies dont parle Ibsen, qui finissent par dégénérer en contre-vérités absolues. » Il n'est pas vrai non plus que le pauvre devienne plus pauvre et le riche plus riche. Ce qui s'est passé pour la loi d'airain des salaires « définitivement reléguée au musée des Antiques », se produit aussi pour la loi de « concentration capitaliste ». La loi des trois états sociologiques : propriété individuelle, propriété capitaliste, propriété collective, n'est pas plus vraie. Enfin, « il n'est pas impossible d'améliorer la condition matérielle, morale et intellectuelle de l'ouvrier dans le cadre même du régime capitaliste. » Cette parole de Vandervelde et tous les aveux qui la précèdent auraient fait bondir d'horreur Marx et les fondateurs du collectivisme; et pourtant la science et l'expérience les avaient imposés à leurs successeurs. Kautsky lui-même, qui chercha longtemps à sauver les théories du maître contre les écrasantes conclusions de Bernstein, de Vandervelde et des autres, laissa un jour échapper cet aveu désabusé : « Si ces faits sont vrais, alors ce n'est pas seulement le jour de notre triomphe qui recule indéfiniment, c'est notre but lui-même qui nous échappe à jamais. Si ce sont les capitalistes, et non les prolétaires, qui augmentent, alors le développement économique nous repousse de plus en plus loin de notre but, alors le capitalisme se fortifie et non le socialisme, alors nos espérances ne se matérialiseront jamais. »

Il est tout de même douloureux quand, affichant des prétentions scientifiques, on a déclaré se mettre à l'école des faits, de se voir nettement condamner par eux.

4. On ne s'étonnera pas de voir *la religion* elle-même s'effondrer dans la théorie exposée plus haut du matérialisme historique et du collectivisme marxiste. C'est Marx qui a osé écrire : « La religion est l'opium du peuple. La suppression de la religion comme bonheur illusoire du peuple est la revendication de son bonheur réel... La critique de la Vallée de larmes dont la religion est l'aspect sacré arrache à la chaîne ses fleurs imaginaires, non pas pour que l'homme porte la chaîne sans consolation, mais pour qu'il jette la chaîne et cueille la fleur vivante. » La religion est donc, selon lui, le grand instrument de règne de la bourgeoisie. L'idée de Dieu, avec ses perspectives de bonheur céleste, berce de fausses espérances la douleur des prolétaires. Les prêtres étant les propagateurs de la religion sont les agents « retardateurs » les plus énergiques des transformations sociales nécessaires. Il faut à tout prix les combattre, les dénoncer, les chasser de la société. Évidemment, Marx ne connaissait pas le catholicisme et encore moins le *catholicisme social.* Voir ce mot.

Conclusion. — On a dit que la mission providentielle du marxisme était d'être « le fossoyeur du libéralisme économique ». Il a malheureusement jeté dans la même fosse la foi et la vertu de millions d'hommes, le bonheur d'innombrables familles ouvrières, l'union

fraternelle des classes et la paix de presque tous les États. « Le dévouement, l'esprit d'abnégation et de sacrifice, les hautes vertus morales, facteurs indéniables du progrès humain... telle est la lacune du socialisme marxiste contemporain », a dit Rouanet dans la *Revue socialiste*, en 1887. De telles paroles sont la plus rude condamnation de cette doctrine et du sophiste génial qui l'a conçue.

Outre les ouvrages de Karl Marx lui-même que nous avons signalés : Schaeffle, *La quintessence du Socialisme;* Gabriel Deville, *Le Capital de Karl Marx;* G. Sorel, *La décomposition du marxisme.*

Paul Six.

MASACCIO naquit à San Giovanni-val-d'Arno en 1401. Élève de Masolino, il montra rapidement plus de vigueur dans le réalisme et moins de douceur que son maître; témoin ses deux *Madones* de l'oratoire de Montemarciano et de l'ancienne Académie, le *Polyptyque du Carmine de Pise*, aujourd'hui dispersé.

La même année qu'il signait ce polyptyque, Masaccio prenait la succession de Masolino à la chapelle Brancacci de Santa-Maria del Carmine à Florence. Il y représenta *Le Christ ordonnant à saint Pierre de retirer la pièce de monnaie de la gueule d'un poisson, Saint Pierre guérissant les malades, baptisant, faisant l'aumône.* Mais c'est surtout sa peinture d'*Adam et Ève chassés du Paradis* qui marque une véritable révolution dans la peinture de l'époque, ou tout au moins décèle une personnalité forte, sincère, éprise de réalisme et tout à la fois de noblesse. Les artistes contemporains et ceux des générations suivantes vinrent admirer ces deux nus tragiques, d'une expression concentrée, au geste synthétique, au grand modelé énergique, aux couleurs harmonieuses.

On rapproche le nom de Masaccio de ceux de Ghiberti, de Donatello, de Brunelleschi, dans l'évolution de l'art florentin à cette époque. Le mouvement, la draperie large de ses figures, ses clairs-obscurs profonds, recèlent déjà les éléments de l'art moderne.

Carletta Dubac.

MASOLINO DA PAMCALE, de son vrai nom Tommaso di Cristoforo, peintre florentin du XV^e^ siècle, eut le mérite de rompre avec les traditions giottesques pour interpréter la nature de façon plus personnelle et plus en rapport avec son époque.

Il fit, probablement à Rome en 1521, l'*Assomption de la Vierge* et le *Pape Libère traçant le plan de la basilique sur la neige tombée par miracle.* Ces deux tableaux, aujourd'hui à Naples, montrent un sens de l'espace, un goût du pittoresque, une intelligence de la décoration qui devaient faire de lui un grand peintre.

On a de lui une *Madone* charmante de jeunesse à la Kunsthalle de Bremen (1423), une autre *Madone* à la Pinacothèque de Munich, des *Scènes de la vie de Marie et de Jésus* au chœur de la Collegiata de Castiglione d'Olona, une *Madone* à Empoli, et, au Dôme de Florence, une *Messe de saint Georges* admirable d'expression. Dans la décoration de la chapelle Brancacci, à Santa Maria del Carmine, son talent s'affirme avec la *Tentation d'Adam et d'Ève*, la *Résurrection de Tabithe*, et la *Prédication de saint Pierre.* Il y est désavantagé par la comparaison avec l'œuvre voisine de son élève Masaccio dont l'*Adam et Ève* a certainement plus de force et de tragique beauté; mais, dans les deux autres scènes, il nous fait assister à la vie florentine de l'époque et montre de belles qualités de charme, de douceur et de modelé.

Après un voyage en Hongrie, Masolino peignit les belles fresques du Baptistère de Castiglione d'Olona, racontant la vie de saint Jean-Baptiste et qui peuvent passer pour son chef-d'œuvre. Il mourut, d'après Vasari, en 1440; mais cette date est contestée.

Carletta Dubac.

MASCARON Jules (1634-1703), né à Marseille, mort à Agen. Oratorien et prédicateur comme Lejeune et Massillon. Il prêcha avec succès dans diverses villes de France et à la cour. « Sa parole était rude et véhémente, écrit J. Calvet, *Manuel illustré d'histoire de la littérature française*, p. 310. Il excellait dans l'oraison funèbre. On a de lui les oraisons funèbres d'Anne d'Autriche, d'Henriette d'Angleterre et de Turenne, qu'on lit avec intérêt, même après les oraisons funèbres de Bossuet » et de Fléchier. Nommé évêque de Tulle en 1671, puis d'Agen en 1679, il ne revint à la cour que pour y prêcher quelques stations.

J. Bricout

MASQUE. — Il en est de se masquer comme de se farder ou de danser (voir Danse). *En soi*, il n'y a pas péché à se masquer; mais *par accident*, suivant les circonstances, il y a péché à le faire, quand il y a *occasio peccandi*. Et alors ce péché, comme le dit l'*Ami du Clergé*, 16 septembre 1926, p. 586, est « grave ou léger, suivant que la faute « occasionnée » (pour soi ou pour autrui) est grave ou légère, que l'occasion est prochaine ou éloignée, et que les raisons « proportionnées » de la risquer sont ou ne sont pas moralement admissibles et suffisantes. »

J. Bricout.

MASQUELIER Henri est né le 18 octobre 1856 à Hem, dans le Nord. Ordonné prêtre en 1881, il fut d'abord professeur, puis se consacra au ministère paroissial. Au retour d'un pèlerinage en Terre-Sainte, il obéit aux pressantes suggestions du P. Bailly et fonda la *Croix du Nord* (1889). Ce n'était d'abord qu'un journal hebdomadaire, mais bientôt il devint quotidien et l'un des plus répandus et des plus influents des grands journaux de province. Ce succès était dû, pour une très large part, à la forte personnalité, au talent vigoureux de polémiste, au zèle habile autant que passionné de M. l'abbé Masquelier. Ses adversaires eux-mêmes ont maintes fois rendu hommage à ses qualités littéraires, ils ont loué la verdeur savoureuse de son style, le mordant de sa logique, l'ardeur de ses convictions. Quelquefois même ils ont dû, bien qu'ils eussent la force brutale de leur côté, reculer devant lui qui n'avait que sa plume au service du droit. C'est ainsi, par exemple, qu'en 1889 il arrachait aux griffes d'une justice égarée un religieux innocent, le frère Flamidien.

En 1900, quand M. Paul Féron-Vrau accepta de sauver le grand journal catholique *La Croix* que les Assomptionnistes, qui l'avaient fondé, étaient obligés d'abandonner, il tint à s'assurer le concours de M. Masquelier. M. Masquelier partagea son temps entre Lille et Paris pendant plusieurs années. Il fut également chargé de plusieurs missions auprès du Saint-Siège.

Outre ses articles de journal — signés « Cyr » — Mgr Masquelier a publié de nombreux tracts, des brochures d'actualité et un beau livre de méditations à l'usage des hommes d'œuvres : *A l'École de Nazareth* (1908).

Léon Jules.

MASSILLON. — I. Sa vie. II. Ses œuvres. III. Sa prédication.

I. Sa vie. — Jean-Baptiste Massillon, dont le père était notaire, naquit à Hyères le 24 juin 1663. Il entra au noviciat oratorien d'Aix à l'âge de dix-sept ans, enseigna la grammaire, les humanités, la rhétorique, puis la théologie. En 1692, il était ordonné prêtre. Appelé, en 1696, au séminaire de Saint-Magloire, à Paris, pour en être un des directeurs, il

y faisait des conférences ecclésiastiques qui furent très goûtées. Voici, en 1699, qu'il prêche l'avent, son premier et plus célèbre, à la chapelle de Versailles, devant Louis XIV; devant le grand roi, il prêchera encore le carême en 1701 et en 1704. Pendant plus de vingt ans de suite (11 avents et 20 carêmes), il se fait entendre à Paris ou à la cour, peu en province, toujours avec succès. Durant ces vingt années, il habite la maison oratorienne de Saint-Honoré.

En 1717, il est nommé à l'archevêché de Clermont, en Auvergne. Au carême qui suit, en 1718, il prêche aux Tuileries le *Petit Carême*. En 1719, il est reçu à l'Académie française. La même année, il prend possession de son siège de Clermont, et se fixe définitivement en son diocèse en 1721. C'est là qu'il passe ses vingt dernières années, vivant simplement, charitable, généreux, tout à son ministère, à la visite de son diocèse, aux synodes ecclésiastiques, et s'occupant aussi, dans ses moments de loisir, de la révision de ses œuvres. Le 28 septembre 1742, il meurt à sa maison de campagne de Beauregard (village situé à quatre lieues de Clermont), où son cœur se trouve encore; il est inhumé dans sa cathédrale.

II. Ses œuvres. — Massillon s'est toujours refusé à publier ses œuvres. Même le *Petit Carême* n'a été édité qu'après sa mort. Mais, en 1705-1706, on publia à son insu et malgré lui une partie de ses sermons. Cette édition laissait fort à désirer, surtout pour la raison que, au dire d'un oratorien d'alors, « l'extrême rapidité de sa prononciation n'avait pas permis aux copistes de l'atteindre et de le rendre fidèlement. » C'est son neveu, le P. Joseph Massillon, lui aussi membre de l'Oratoire, à qui il avait légué ses œuvres, qui les publia, à Paris, en 1745-1747. — L'abbé E.-A. Blampignon, au siècle dernier, s'est fort louablement occupé de l'illustre oratorien. Il commença par en donner une nouvelle édition, sous le titre suivant : *Œuvres complètes de Massillon*, évêque de Clermont. Édition collationnée sur les manuscrits et sur les meilleurs textes, avec notes, variantes, notices; augmentée de pièces rares ou inédites et suivie de nouvelles recherches bibliographiques. Bar-le-Duc, 1871, 3 vol. in-4°. Puis il publia : *Massillon*, d'après des documents inédits, 1 vol. in-12, Paris, 1879; et *L'épiscopat de Massillon*, d'après des documents inédits, suivi de sa correspondance, 1 vol. in-12, Paris, 1884. — Ajoutons que, en 1873, à Bar-le-Duc encore, mais chez un éditeur différent, a paru une autre édition des *Œuvres de Massillon*, revue par une société d'ecclésiastiques sur l'édition de 1745, 3 vol. in-8°. C'est cette dernière édition, moins volumineuse et moins coûteuse que la précédente, qui est citée dans le présent dictionnaire. Nous la suivons fidèlement dans la brève revue que nous allons faire des diverses œuvres de notre oratorien.

1° *Sermons pour l'Avent et pour le Carême.* — On trouve là un et parfois deux sermons pour chacun des dimanches de l'Avent et pour chacune des grandes fêtes de cette époque liturgique, de la Toussaint à l'Épiphanie; puis, pour chaque dimanche et presque pour chaque jour de chaque semaine, du mercredi des Cendres au lundi de Pâques. Ces sermons ont été prêchés en différentes années et en divers lieux, à plusieurs reprises assez souvent. Par exemple, le sermon fameux sur *Le petit nombre des élus*, inscrit au lundi de la troisième semaine de Carême, a été donné à Saint-Eustache d'abord, puis en 1704 à la cour, enfin à Notre-Dame, probablement en 1709. C'est à l'ensemble des sermons ainsi groupés pour le carême que l'on donne volontiers le titre de *Grand Carême* sans doute pour en faire le pendant du *Petit Carême*.

2° *Petit Carême.* — Ces mots désignent les dix sermons que Massillon prêcha en présence de Louis XV, à peine âgé de neuf ans, et des grands de sa cour. Voici les sujets de ces brèves exhortations, avec l'indication des jours où elles furent prêchées : pour la fête de la Purification de la sainte Vierge, *Des exemples des grands;* pour le premier dimanche de Carême, *Sur les tentations des grands;* pour le deuxième dimanche de Carême, *Sur le respect que les grands doivent à la religion;* pour le troisième dimanche de Carême, *Sur le malheur des grands qui abandonnent Dieu;* pour le quatrième dimanche de Carême, *Sur l'humanité des grands envers le peuple;* pour le jour de l'Incarnation (25 mars), *Sur les caractères de la grandeur de Jésus-Christ;* pour le dimanche de la Passion, *Sur la fausseté de la gloire humaine;* pour le dimanche des Rameaux, *Sur les écueils de la piété des grands;* pour le vendredi saint, *Sur les obstacles que la vérité trouve dans le cœur des grands;* pour le jour de Pâques, *Sur le triomphe de la religion.* Le jeune roi et sa cour apprécièrent fort ces sermons; Louis XV, qui était aimé de l'orateur et qui l'aimait, en apprit même des morceaux par cœur. Au XVIII^e^ siècle, le *Petit Carême* était trop exalté; on l'a, par la suite, trop rabaissé. Massillon, quoi qu'on ait dit, n'oublie jamais qu'il est en chaire et qu'il y doit prêcher la parole de Dieu; il réussit pareillement à parler avec franchise et à ne blesser personne. Quand donc les « grands » d'aujourd'hui, nos législateurs, nos ministres et autres, entendront-ils un pareil carême ! On joint au *Petit Carême*, bien qu'il n'ait pas été donné devant le jeune roi, le beau sermon *Sur les vices et les vertus des grands*. De ce dernier, comme des précédents, on peut toujours tirer parti, pourvu qu'on sache s'adapter à la nature et à la condition de ses auditeurs.

3° *Panégyriques, Oraisons funèbres, Sermons pour une profession religieuse.* — L'instruction des auditeurs n'est jamais séparée de l'éloge des saints ou des grands que l'orateur célèbre. Pour l'oraison funèbre de Louis le Grand, roi de France, qui est particulièrement connue, voir t. IV, col. 533. Quant aux quatre discours pour des professions religieuses, que les éditeurs de 1745 publièrent dans le même volume que les oraisons funèbres, ils en écrivaient avec raison dans leur Avertissement : « Nous supplions que le titre de ces discours n'empêche personne de les lire. Ce ne sont pas seulement les religieuses que le P. Massillon y instruit : c'est pour les gens du monde qu'il parle; et rien n'est plus fort et plus plein de religion que ce qu'il y dit, pour leur faire connaître la sainteté et l'excellence de l'état d'un chrétien et combien on se trompe dans l'idée qu'on s'en forme communément. »

4° *Sermons sur les mystères.* — Huit sermons pour la Purification, la Visitation, et l'Assomption de la sainte Vierge; pour la fête de l'Incarnation, la Passion et la Résurrection de Notre-Seigneur; pour la Pentecôte. Certains sermons, publiés dans l'*Avent* ou dans le *Grand Carême*, auraient pu figurer ici avec non moins d'à-propos. Les éditeurs ont placé à la suite de ces huit sermons, un bon discours *Sur les œuvres de miséricorde*, prononcé dans une assemblée de charité.

5° *Conférences sur les principaux devoirs des ecclésiastiques, Discours synodaux.* — Ces conférences et ces discours, qu'on néglige trop souvent, sont à méditer avec soin, je parle des séminaristes et des prêtres, soit dans l'oraison, soit plutôt dans une retraite ecclésiastique. Des Conférences ecclésiastiques, les unes ont été faites aux séminaristes de Saint-Magloire, et les autres aux curés du diocèse de Clermont. Les Discours étaient prononcés chaque année dans le synode diocésain. L'auteur, de prime abord, semble

sévère, exigeant; à la réflexion, il faut bien reconnaître que, comme le disaient les premiers éditeurs, « il ne porte pas le devoir au delà de ses justes bornes, mais il ne lui ôte rien de toute l'étendue qu'il doit avoir. » Les éditeurs ajoutent avec non moins d'exactitude : « Le genre d'éloquence qui règne dans ces discours est d'un goût différent de celui des sermons. La force et la véhémence conviennent à la chaire; le ton de la conférence en général, surtout des conférences ecclésiastiques, doit être plus doux et plus uni. C'est ce qu'observe le P. Massillon. Il parle aux ecclésiastiques comme à des gens instruits, qui savent les règles auxquelles il se contente de les rappeler, et de se rappeler lui-même : il ne leur fait point de ces reproches vifs et piquants que l'on fait quelquefois au pécheur dans la chaire de vérité, pour le tirer de son engourdissement; mais il leur représente, d'une manière sensible et pathétique, les suites tristes et funestes qu'entraîne après soi, non seulement le désordre, mais la tiédeur même ou l'ignorance du clergé; ils ne sauraient se perdre tout seuls; leur perte entraîne infailliblement celle d'une infinité d'âmes... Les conférences que j'appellerais épiscopales, parce qu'elles ont été faites pendant l'épiscopat de l'auteur, seront éternellement le modèle du ton que doit prendre un évêque lorsqu'il parle à ses curés. Il diversifie sa voix en mille manières différentes; mais c'est toujours la voix d'un père ou plutôt d'un collègue qui parle à ses collègues et à ses coopérateurs dans le saint ministère; il s'abaisse jusqu'aux détails les plus simples, qu'il sait ennoblir et rendre intéressants par le tour qu'il leur donne, et par les expressions dont il a soin de les revêtir. Il serait difficile de trouver quelque chose de plus tendre, de plus touchant, en un mot de plus épiscopal que ces Discours. »

Les extraits de *Mandements* qu'on trouve à la suite des Conférences ecclésiastiques et des Discours synodaux, sont trop brefs pour être fort intéressants. On peut en dire autant des *Pensées sur différents sujets*. La *Paraphrase morale de plusieurs psaumes*, en forme de prière, composée à Clermont, n'a été conservée qu'en partie; et c'est dommage, car on y trouve, on y eût trouvé « des modèles excellents de toutes sortes de prières ».

6° *Correspondance*. — La Correspondance, qui ne se trouve que dans *L'épiscopat de Massillon*, mentionné plus haut, figurera, espérons-le, dans les nouvelles éditions des Œuvres de l'illustre oratorien. Blampignon, *ibid.*, p. II, en dit fort justement : « Toute cette correspondance, toutes ces lettres de Massillon montreront une belle âme, tendrement religieuse, respirant la paix, la modération et la douceur, pleine surtout de charité; un cœur sincèrement attaché au Saint-Siège, à part peut-être quelques légères hésitations du début; enfin un esprit aimable et charmant, qui ne négligea jamais les lettres et qui n'oublia dans aucun temps qu'il faisait partie de l'Académie française. »

7° *Catéchisme*. — Pourquoi, enfin, ne ferait-on pas, dans les Œuvres complètes de Massillon, une place à son Catéchisme ? Ce catéchisme, qui est devenu fort rare et que l'on se procure très difficilement, contribuerait à nous faire connaître mieux encore son auteur et aussi à nous faire apprécier davantage nos exposés catéchistiques de la religion. « Pour connaître Massillon, écrit Blampignon, *L'épiscopat de Massillon*, p. 156, les sermons de Paris et de Versailles ne suffisent pas; il faut y joindre les paraphrases (des Psaumes), les œuvres pastorales, et enfin le catéchisme. » Et le même écrivain ajoute, p. 155, 156 : « Chose vraiment touchante, Massillon n'imprima par le *Petit Carême*, composé pour un jeune roi, et il édita un catéchisme pour les enfants des paroisses auvergnates. La rédaction de ces humbles livres l'intéressait justement... Le *Catéchisme* de Massillon est d'une grande clarté comme d'une simplicité charmante, quoique rempli d'une substantielle doctrine. Il est accompagné de pieuses prières où respire l'âme du saint évêque. Les invocations à l'Enfant Jésus, au Saint-Sacrement et au Sacré-Cœur exhalent surtout le parfum des fleurs de saint François de Sales. Il veut qu'avec les enfants le curé, le vicaire ou l'aumônier soit à la fois grave et agréable, et il demande qu'on se forme au moyen de l'étude et de la prière « à l'aimable emploi de catéchiste ». Toutefois, ajoute-t-il judicieusement, par l'exercice seul on s'y rendra « plus industrieux, plus prudent dans le très saint art de faire connaître, aimer et servir Dieu et de lui gagner des âmes. »

III. Sa prédication. — Lorsque Massillon arriva à Paris, son général lui demandant ce qu'il pensait des prédicateurs les plus suivis : « Je leur trouve, répondit-il, bien de l'esprit et des talents; mais si je prêche, je ne prêcherai pas comme eux. » Il faisait exception pour Bourdaloue, qu'il admirait fort. Pour intéresser tout son auditoire, il ne s'arrête pas à dépeindre « les mœurs extérieures » et « les conditions » particulières, il « attaque les passions qui sont les mêmes dans tous les hommes », s'appliquant principalement, disent encore ses éditeurs de 1745, « à découvrir ces malheureux prétextes que l'amour-propre trop ingénieux ne manque jamais de suggérer pour secouer le joug de la loi; » « supposant les principes, ou les établissant en deux mots. » Puis, en même temps, les ténèbres dissipées, il frappe droit au cœur : « C'est de ce côté-là qu'il dirige toujours ses coups; ce qui est simplement raison et preuve dans les autres, prend dans sa bouche la teinture du sentiment; non seulement il convainc, mais il touche, il remue, il attendrit. » Et son action, naturelle, vive et forte, est en harmonie avec la conviction et le sentiment qui l'animent et qu'il veut communiquer à ses auditeurs. C'est, du moins, ce qu'il nous apparaît d'ordinaire dans ses sermons. Mais il savait s'adapter aux besoins ou aux goûts de son auditoire, et la plupart des exhortations du *Petit Carême* sont plus académiques qu'onctueuses et pathétiques.

Massillon, paraît-il, disait : « Mon meilleur sermon?.. Celui que je sais le mieux. » Si bien, à en croire Maury, dans son *Éloquence de la chaire*, que, « excédé d'apprendre tous les jours sa leçon comme un écolier..., il conçut un tel dégoût pour la chaire, qu'il ne voulut plus y monter pendant les vingt-cinq dernières années de sa vie. » Raoul Plus, *Prédication réelle et irréelle*, Paris, 1923, p. 79. Si le mot qu'on prête à Massillon est authentique, il prouve tout au moins qu'un prédicateur peut réciter son sermon et, cependant, ne pas manquer, dans le débit, de naturel et de feu. La phrase saisissante : « Dieu seul est grand », par laquelle débute l'oraison funèbre de Louis XIV, montre de même qu'un orateur, généralement élégant, n'est pas, pour autant, toujours dépourvu de force et de trait.

Est-il besoin d'ajouter que Massillon, quelque moraliste qu'il soit avant tout, ne néglige pas le dogme et que souvent, très souvent, il remonte aux sources de la doctrine chrétienne ? Il est vrai, néanmoins, que, par ce côté encore, il ressemble plus à Bourdaloue qu'à Bossuet. Mais nous ne devons pas le blâmer d'avoir insisté de préférence sur la morale : la morale fait partie de l'enseignement catholique tout autant que le dogme. Et l'on peut ajouter, avec Blampignon, *Massillon*, p. 393, que « la morale précisément, en dominant dans Massillon et dans Bourdaloue, les rapproche de nous. »

J. Bricout.

MASSIS **Henri** s'est fait connaître par l'enquête que, de concert avec M. Alfred de Tarde, il mena sur *Les jeunes gens d'aujourd'hui* (1913) sous le pseudonyme d' « Agathon ». Cette célèbre enquête eut une suite que les auteurs ne prévoyaient sans doute ni si prochaine, ni si sanglante, et qui confirma leurs vues. M. H. Massis l'a montré magnifiquement dans *Le Sacrifice, 1914-1916*. Ce beau livre a été couronné par l'Académie française. Dans la même note patriotique et chrétienne, M. Massis a publié *La vie d'Ernest Psichari* (1919) et *De Lorette à Jérusalem* (1924).

Il s'est fait également un nom et a mérité d'emblée une place de choix dans la critique littéraire avec *Jugements* (1er volume, 1923; 2e, 1924) et *Le réalisme de Pascal* (1924). M. H. Massis n'a rien du dilettante qui s'amuse aux jeux de l'imagination et de l'intelligence ou du raffiné qui réclame à cor et à cri un frisson nouveau. C'est un chrétien et qui a du bon sens. Il sait que certains jeux sont dangereux et que d'autres sont absurdes; il le sait, il le dit et il appuie ses dires de raisons péremptoires. « L'austérité de M. Massis, dit la *Revue des Lectures*, 1924, p. 163, fait songer à celle de Brunetière, d'un Brunetière, non pas plus informé, mais peut-être plus compréhensif, à la doctrine certainement plus nette et plus profonde. » Comme Brunetière, il a suscité pas mal de contradictions et de colères; je crois qu'il est, comme Brunetière, de taille à réfuter les unes et à faire taire les autres. Il est rédacteur en chef de la *Revue universelle* qu'a fondée et que dirige M. Jacques Bainville.

Léon JULES.

MASSON **Frédéric** naquit à Paris en 1847. Après ses études à Louis-le-Grand, il voyagea en Angleterre et en Allemagne, puis entra au ministère des Affaires étrangères dont il devint bibliothécaire en 1869. Il était alors ardemment républicain : mais, dès que la République fut proclamée, il passa au bonapartisme et fut l'un des plus fervents admirateurs de Napoléon Ier. Il a consacré à son héros, à sa famille, à ses amis, à ses soldats, etc., une quinzaine de volumes qui valent plus par l'abondance des anecdotes inédites, des détails curieux, et des documents versés aux débats que par l'habileté de la mise en œuvre, la clarté et l'élégance du style, le sérieux de la critique. Seuls les historiens de profession ont le courage de lire jusqu'au bout *Napoléon et les femmes* (1893), *Napoléon chez lui* (1894), *En campagne* (1894), etc. A noter que M. Masson n'a qu'un maigre souci de la morale et conte tout à trac les faiblesses de son grand homme, qu'il admire toujours et malgré tout. M. Masson avait d'abord publié quelques volumes d'histoire, colligés sur les documents des Affaires étrangères : *La révolte de Toulon en prairial* (1875), *Le Marquis de Grignan* (1881), *Les Diplomates de la Révolution* (1883), *Le cardinal de Bernis depuis son ministère* (1884), etc. Ces volumes sont loin de faire autorité. Ils manquent trop d'information et de critique. M. Masson fut élu de l'Académie française en 1903. Il est mort en 1923.

Léon JULES.

MATÉRIALISATIONS. — I. Fantômes. II. Moulages. III. Ectoplasme.

I. FANTÔMES. — Il s'agit ici de manifestations d'ordre spirite ou métapsychique.

Dans les phénomènes qui eurent pour théâtre la maison de la famille Fox en Amérique, aux environs de 1847-1850, on constata des traînées de fluide grisâtre, des phosphorescences. Les premières apparitions spirites, obtenues à l'aide d'un médium, qui aient eu quelque retentissement, remontent à l'année 1871. Une servante irlandaise, Mme Andrews, se mit à opérer chez son maître, M. Keeler, à Moravia, dans l'État de New-York. L'obscurité étant faite, on entendait par la chambre des voix, le piano résonnait sous un contact invisible, les assistants étaient touchés par des mains mystérieuses, des étoiles lumineuses se promenaient dans l'air. A la demande de l'Esprit, on allumait une lampe; le médium allait se placer derrière un double rideau et, à l'ouverture de celui-ci, des Esprits se montraient éclairés par la lumière de la lampe.

Les plus fameuses expériences de matérialisation, restées vraiment typiques, furent faites par Miss Florence Cook, en qui s'était incarné l'esprit de Katie King, en présence du physicien anglais William Crookes. Elles remontent à l'année 1874. Dès lors est arrêté le dispositif des expériences, qui ne sera guère modifié par la suite : une salle à demi éclairée ou totalement obscure; un double rideau formant dans un angle un réduit où le médium se tient, au cours de l'expérience, endormi ou à l'état de transe; une figure enveloppée de mousseline ou un fantôme neigeux apparaissant à l'ouverture des rideaux, parfois s'avançant dans la salle.

Remarque capitale : dans les expériences faites avec William Crookes, jamais, comme il ressort de la lecture des récits officiels, et malgré les affirmations réitérées des écrivains spirites, jamais Miss Florence Cook et son esprit matérialisé, Katie King, ne se sont montrés ensemble, dans le même temps. Quand Miss Cook apparaît en lumière, son fantôme n'est pas là. Quand le fantôme s'approche des assistants, Miss Cook est censée se tenir derrière les rideaux. D'où le soupçon invincible que Miss Cook et Katie King ne forment qu'un seul et unique personnage. Et cette remarque s'étend à toutes les séances de matérialisation qui eurent lieu depuis jusqu'à nos jours.

A noter encore que les assistants ont défense de s'approcher du rideau, de toucher le fantôme. Le plus souvent, ils ont ordre de faire la chaîne et ne doivent à aucun prix la rompre. On les invite à parler entre eux ou à chanter. Moyens ingénieux pour empêcher un contrôle trop brutal, pour distraire l'attention et étouffer les bruits suspects. La mousseline joue un grand rôle dans toutes les apparitions. A l'origine, Katie King s'en enveloppait la tête « pour empêcher, disait-elle, le fluide de se dissiper trop vite ». Puis, au dire des médiums, le tissu neigeux devint le fluide lui-même solidifié. A la suite de certaines séances, des morceaux en furent trouvés qui ressemblaient fort à ce que confectionnent nos fabricants terrestres.

Les figures, qui se montrent encadrées de mousseline, sans profondeur ni relief, ne seraient pas autres si elles étaient des figures en papier frotté d'une substance phosphorescente.

Célèbres sont aussi, par la présence de M. Charles Richet, membre de l'Académie de Médecine, les manifestations qui eurent lieu, à diverses reprises à partir de 1905, à la villa Carmen près d'Alger. Marthe Béraud y évoqua le fantôme de Bien-boa. Ce furent des séances d'un comique lamentable. Depuis, Marthe Béraud, sous le nom d'Éva Carrière, a opéré, avec Mme Bisson, à Paris, et même à la Sorbonne.

II. MOULAGES. — Un historien du spiritisme, Aksakof, assure que, dès 1867, on releva des empreintes laissées dans l'argile molle par les Esprits. En 1875, Denton, en Amérique, obtint des moulages de doigts. Le procédé a pris une grande extension de nos jours. Un baquet, où de la paraffine fondue flotte sur de l'eau chaude, est placé à portée du médium. « L'entité » matérialisée est priée de plonger

sa main dans la paraffine. Le bruit d'un corps plongeant dans le liquide se fait entendre. On éclaire. On trouve un moule creux reproduisant le membre qui a été immergé. La matière organique de la mystérieuse entité est censée se dématérialiser et abandonner aux expérimentateurs une sorte de gant en paraffine.

Jusqu'ici, on n'a obtenu que des parties restreintes du corps humain : une main, deux mains croisées appliquées l'une sur l'autre, rarement un pied ou le bas du visage (lèvres et menton). Pourquoi jamais de mains aux doigts largement écartés, jamais de visages complets ? Quelle difficulté plus grande pourrait avoir l'entité de se dématérialiser en ces conditions ? Et combien il serait intéressant de posséder le masque complet d'une personnalité d'outre-tombe ! Quand on examine ces moulages, on remarque aussitôt que tous sont façonnés de manière que la main puisse, par l'ouverture du poignet, se retirer du gant sans le briser. Le poignet a d'ailleurs, ordinairement, une largeur anormale. Et le procédé mis en jeu se dévoile. L'opérateur, qui n'a rien d'une entité subtile, plonge sa main comprimée dans la paraffine liquide, puis dans l'eau froide et, dès que le gant est suffisamment solidifié, il dégage sa main en la retirant doucement. La chose est extrêmement aisée. Le docteur X..., un praticien, sans être en relation avec aucun Esprit, s'est fait toute une collection de ces moulages. Il les a présentés à des médiums de profession qui les ont pris pour des empreintes d'entités. Quelques-uns même en ont gardé des spécimens sans doute pour leurs vitrines. Mais le docteur X... fait mieux qu'aucun médium. Il a des moulages de mains aux doigts élégamment courbés, de doubles mains qui se croisent, etc., et tous ses poignets sont normaux. Il est inutile de divulguer ici son secret aux médiums.

Dans les séances de moulage, rarement le médium plonge, au moment même, sa propre main dans la paraffine. Ou bien il apporte un gant solidifié préparé d'avance; ou bien il apporte un plâtre figurant le membre. Souvent, le moulage présenté est d'une main d'enfant. Les « entités » auraient peine à condenser assez de matière pour former une main d'homme ! Récemment, un médium, en séance publique, fut prié de donner un moulage de pouce. Le moulage montrait à l'intérieur les stries d'un tissu de mousseline. Sans doute, le médium redoutait que les empreintes digitales de l'entité ne ressemblassent trop aux siennes propres.

III. Ectoplasme. — Les vieux livres de magie, les grimoires des alchimistes font mention d'une *matière prime*, *mysterium magnum*, *huile d'Halcali*, qui serait à l'origine de toutes les choses créées par Dieu et qui servirait aussi de lien entre l'esprit et le corps. Ce serait la substance fluidique des premiers spirites. C'est ce que, de nos jours, on appelle *Ectoplasme*, selon un mot mis à la mode par M. Charles Richet. Dans quelques pays, on dit *Téléplasme*. Longtemps, cette substance resta invisible, se manifestant seulement par ses effets au plus par des lueurs, imprégnant d'images vaporeuses une plaque photographique. Il était réservé à nos jours de l'étudier, d'en suivre les transformations, de la manier.

Elle serait tantôt vaporeuse, tantôt liquide, visqueuse ou solide. Elle se montre blanche, grise ou noire. Elle peut être lumineuse par elle-même. Elle se constitue en formes organiques (mains et visages), ayant toutes les apparences de la vie (chairs, os, cheveux) à la vue et au toucher. Ces formes se présentent parfois de grandeur naturelle et parfois en miniature.

Que faut-il admettre de tout cela ? A l'Institut métapsychique de l'avenue Niel, à Paris, on a photographié des figures de fantômes. Elles apparaissent nettement comme des images découpées dans un magazine. L'ectoplasme qui les enveloppe a tout à fait l'aspect d'un flot de mousseline trempé dans de la colle de zinc chaude. En examinant les figures déformées tantôt en largeur, tantôt en hauteur, on est porté invinciblement à dire qu'il s'agit de figures en papier qui ont été enroulées pour être dissimulées plus facilement et n'ont été déroulées qu'imparfaitement.

Le romancier Conan Doyle a été converti au spiritisme par une photographie où est représentée, tout près de la sienne, l'image de son fils tué à la Grande Guerre. Cette photographie a été exhibée au Congrès spirite qui s'est tenu à Paris en septembre 1925. M. Paul Heuzé a pu se procurer une reproduction du portrait original. Or, si on en prend un agrandissement, sur la figure du fils apparaît un quadrillage tel qu'en présentent les photogravures ou similigravures des journaux illustrés. Rien de semblable sur la figure du père. Les spirites expliquent cela par la grille spirite ! On leur a fait remarquer aussi que la figure du père est éclairée de droite à gauche, celle du fils de gauche à droite. Les esprits, répondent-ils, ont leur manière propre de s'éclairer !

Éva Carrière, qui travaille depuis 1909 avec Mme Juliette Bisson, s'est fait un renom par ses manifestations d'ectoplasme. Dans une série d'expériences qui ont eu lieu à la Sorbonne sous le contrôle des docteurs et professeurs Louis Lapicque, Georges Dumas, Henri Piéron, Henri Laugier, on n'a constaté que l'apparition d'une espèce de disque mince, d'apparence résistante, foncé, assez analogue d'aspect à un morceau de caoutchouc, à deux reprises pendant des lèvres et vite résorbé.

Au moment où j'écris cet article (mai 1926), le médium Guzik fait apparaître à l'Institut métapsychique le visage du docteur Geley, ancien directeur de cet établissement, mort tragiquement d'une chute d'avion, en 1924, tandis qu'il quittait Varsovie. Les séances ont lieu d'ailleurs en pleine obscurité et les assistants sont astreints à faire la chaîne.

La prestidigitation peut encore escompter de beaux jours. Le P. C. M. de Heredia, S. J., dans son livre *Spiritism and common sense*, New-York, 1922, en dévoile quelques trucs qu'il reproduit, outre ceux qu'il a créés lui-même. Mais la crédulité humaine est plus forte que toutes les démonstrations.

Paul Heuzé, *L'Ectoplasme*, Paris, 1922; *Où en est la métapsychique*, Paris, 1926; Lucien Roure, *Le merveilleux spirite*, Paris, 1922, p. 24-90; *Le spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923, p. 17-48, 126-164.

Lucien Roure.

MATÉRIALISME. — I. Histoire. II. Matérialisme contemporain. III. Réfutation.

I. Histoire. — En tant que système philosophique, le matérialisme se présente comme la conception métaphysique qui tend à ramener la véritable réalité de toutes choses à la matière, substance étendue à trois dimensions que nous percevons comme constituant notre corps et les corps extérieurs : ni l'ordre admirable qui règne dans l'univers, ni la vie intellectuelle, affective et sociale que nous constatons chez l'homme n'auraient leur explication dans des principes spirituels; tout serait l'œuvre de la matière laissée à elle-même et des énergies qui lui sont propres.

Démocrite, au v^e^ siècle avant J.-C., échafaude le premier un système matérialiste : le monde, pour lui, est un assemblage d'atomes inaltérables, de différentes formes et de différentes grandeurs, qui tombent éternellement dans le vide. Dans cette

chute, les plus grands, les plus lourds, en tombant plus vite, choquent les plus petits, et comme ce choc ne se fait pas d'ordinaire suivant la ligne des centres, il en résulte des mouvements latéraux et des mouvements de rotation. Ces déviations produisent entre les atomes, au cours de leur chute, des assemblages et des dislocations diverses : voilà les seuls changements réels. Toutes les qualités que nous expérimentons, le doux et l'amer, le chaud et le froid, les couleurs, les sons, les odeurs ne sont que des impressions subjectives. L'âme est constituée par des atomes ronds, subtils et lisses, extrêmement mobiles, qui, pénétrant et groupant les autres atomes, donnent la vie à l'organisme et l'intelligence en nous n'est qu'un rouage spécial de ce mécanisme.

Lucrèce, au Ier siècle avant J.-C., dans son poème *De natura rerum*, admirable de majesté et d'enthousiasme âpre et sauvage, nous décrit un monde où tout est régi par les forces aveugles de la matière, où il n'y a place ni pour la liberté, ni pour la finalité et où les dieux n'interviennent pas.

Les épicuriens conservent la plus grande partie des idées de Démocrite. Ensuite le matérialisme est oublié : pendant une longue période, aucune pensée philosophique ne reprend cette direction.

Au XVIIIe siècle, Helvétius, d'Holbach, en France, au XIXe siècle, Vogt, Moleschott, Büchner, en Allemagne, font revivre l'antique matérialisme et lui donnent des allures scientifiques. Voici la doctrine que Büchner expose dans son livre *Force et matière* (1852), qui constitue le manuel populaire du matérialisme : les recherches empiriques seules peuvent nous conduire à la vérité. Elles nous amènent à considérer la matière comme infinie dans l'espace, divisible à l'infini et éternelle : rien ne se perd, rien ne se crée. Elle est nécessairement unie à la force : pas de force sans matière, pas de matière sans force. Ensemble, elles ont une *valeur* infinie : d'elles proviennent toutes choses. Tout est soumis aux lois immuables et infrangibles de la nature. Tout se façonne soi-même par ses propres forces. Les astres qui gravitent dans les espaces immenses du ciel dérivent d'une nébuleuse primitive; sur la terre la vie a germé, des millions de siècles après la formation de son écorce et son refroidissement; la vie est une forme d'activité propre à la substance organique; « cette substance a dû apparaître quelque part et d'une certaine façon pour la première fois, sous forme de *protoplasme*, de matière protoplasmique et vitale. » Par une transformation lente et progressive, la vie s'est spécialisée et a donné, dans le règne végétal et dans le règne animal, toutes les variétés d'organismes que nous observons. L'homme, produit du développement du règne animal, se distingue par le volume de son cerveau et par la pensée; Vogt a dit : « La pensée est au cerveau comme la bile est au foie »; disons plutôt : « La pensée est propre aux centres nerveux, comme la contraction des muscles est propre à la fibre musculaire »; car la pensée n'est pas une substance visible, pondérable. Le sentiment du moi est un produit de l'activité cérébrale; la liberté est une illusion; l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu sont des chimères.

II. Matérialisme contemporain. — Le Dantec en France, Ernest Hæckel en Allemagne ont mis à profit les recherches et les doctrines de Darwin et de Herbert Spencer sur l'évolution pour nous présenter une synthèse matérialiste « entièrement expérimentale ». Voici un aperçu du livre de Hæckel, *Les énigmes de l'univers*, paru en 1899 :

La base scientifique du système est la loi de substance. Cette loi comprend : 1° le principe de la conservation de la matière : dans les réactions chimiques, la masse des corps n'est pas altérée; 2° le principe de la conservation de l'énergie : « le total des diverses énergies est une somme constante pour l'univers entier »; 3° leur union dans un tout indissoluble pour constituer l'axiome de la constance de l'univers.

Un matérialiste doit se faire de la substance une conception *moniste :* tout est de même nature, tout procède d'une seule et même matière. Condensée en masses pondérables par un effort de contraction, la matière constitue des centres infiniment petits, « des atomes animés » qui, en un certain sens, possèdent sensation et mouvement volontaire. D'autre part, dans sa partie non condensée, la matière, infiniment ténue, élastique et légère, constitue l'éther, milieu de propagation; il n'y pas d'espace vide. Hæckel est aussi sûr de l'existence de l'éther que de sa propre existence. La matière pondérable tend à se grouper, à se condenser parce que la masse positive éprouve du plaisir; mais l'éther (négatif) s'oppose à toute élévation de sa tension, à cause du déplaisir qui s'attache à cette tension, et tous les changements dans la nature dérivent de cette lutte entre deux tendances contraires. Ce dernier point de doctrine, Hæckel le propose, non comme certainement établi, mais comme le seul qui s'harmonise avec la conception moniste de la substance.

La loi de l'évolution, « enfant du XIXe siècle, au nombre de ses créations les plus importantes et les plus brillantes », va tout expliquer depuis la formation des mondes jusqu'à l'origine de l'homme. 1° La vie. « Les phénomènes caractéristiques de la vie sont simplement les modes d'activité des corps albuminoïdes et autres combinaisons plus complexes du carbone. » La vie a commencé spontanément, le jour où, dans les Monères (organismes primitifs inventés par Hæckel pour les besoins de la cause), le plasma vivant s'est formé grâce à l'activité de plus en plus souple, de plus en plus variée des molécules à chaînes de carbone. 2° L'homme. Il est fils du *Pithecanthropus alalus*, singe anthropoïde muet, mammifère le plus perfectionné. Partant de là, l'auteur mène « à bonne fin la tentative de suivre la descendance de l'homme à travers la série entière de ses aïeux jusqu'aux plus anciennes formes archigones de Monères ». 3° L'âme. Elle est « comme un concept collectif désignant l'ensemble des fonctions psychiques du plasma. L'âme est une abstraction physiologique... Nous nommons âme le travail du *psychoplasma.* » Les cellules ganglionnaires du cerveau élaborent la pensée; et, dans un individu, la conscience de soi et toute la série des faits psychologiques n'est que le produit de l'incessant travail de ces « véritables organes de la pensée ». Selon Hæckel, Flechsig a démontré dans ses travaux sur les localisations cérébrales qu'il y a quatre grands centres d'association dans le cerveau, « quatre grands foyers de la pensée, organes réels de la vie de l'esprit ». La pensée est donc « une fonction physiologique du cerveau ».

« Que la résurrection de la chair soit impossible, c'est ce que savent tous ceux qui ont la moindre connaissance de l'anatomie et de la physiologie. » « La résurrection du Christ est un pur mythe. » La matière éternelle évolue depuis toujours, livrée à ses propres forces et elle explique tout; donc la création est inutile; elle est même impossible, parce que contraire au principe de la constance de l'univers. Hæckel n'a que du mépris pour le Dieu du monothéisme, créateur et conservateur de l'univers, espèce de *vertébré gazeux*. Il propose, à la place du culte proprement religieux, celui du vrai, du beau et du bien, celui de la science; sa morale est celle de l'équilibre

entre l'altruisme et l'égoïsme, suivant les principes d'un monisme éclairé.

Les autres matérialistes contemporains partent de même de l'Absolu-matière en face duquel il est absurde de poser un autre Absolu, conçu comme esprit pur. Les forces se transforment les unes dans les autres au sein de la matière éternellement conservée; la vie affective et la pensée sont les formes supérieures de ces forces, propres aux composés matériels les plus complexes, c'est-à-dire aux animaux supérieurs et à l'homme; toute liberté et toute finalité se trouvent naturellement exclues d'un monde matériel dont la pensée est l'effet et non la cause.

III. Réfutation. — Nous critiquerons la doctrine de Hæckel, tout en atteignant derrière lui les autres matérialistes. Qu'il y ait dans sa synthèse des éléments non scientifiquement prouvés, les monistes eux-mêmes l'avouent dans leurs bienveillantes critiques, quoiqu'ils n'aient pas mieux à nous présenter. Sir Oliver Lodge, par exemple, estime que le monisme du professeur Hæckel « apparaîtra aux philosophes rudimentaire et vieilli, tandis que les savants le tiendront pour dénué de preuves, hypothétique, erroné dans quelques-unes de ses parties, et en somme peu convaincant. »

Et d'abord, la loi de substance comprend trois principes : le premier, celui de la conservation de la masse dans les réactions chimiques, basé sur la loi de Lavoisier, est raisonnable, quoique ni évident par lui-même, ni rigoureusement prouvé par l'expérience. Mais passons. Le second principe, celui de la conservation de l'énergie, étend arbitrairement à l'univers entier une loi qui ne vaut que pour des systèmes fermés (groupes de corps sans communications avec le dehors); aucun compte n'est tenu du principe, tout aussi important, de la *dégradation de l'énergie :* il est trop difficile à intégrer dans le système. L'union des deux premiers principes en un troisième pour former l'axiome de la constance de l'univers est l'invention de Hæckel, « sa contribution au plus grand événement intellectuel du XIXe siècle ». Mais rien ne l'autorise à identifier force et énergie comme il le fait : ce sont, pour le physicien, des notions distinctes. Et personne ne voit, sauf Hæckel lui-même, le progrès immense que son invention a fait faire : il importe peu que les deux principes de conservation soient unis entre eux ou non.

Qu'il n'y ait qu'une seule substance éternelle, la matière animée, voilà qui est contraire à l'expérience de chaque jour : elle nous montre une foule d'êtres individuellement et spécifiquement différents; ils naissent, ils se développent, ils meurent... Que la matière se condense avec plaisir en atomes pondérables et soit douloureusement tiraillée ailleurs par cette condensation, voilà bien de pures rêveries.

Les expériences de Pasteur sont venues donner un éclatant démenti à cette hypothèse que la vie se serait formée spontanément, par des combinaisons de plus en plus variées, changeantes et compliquées des composés du carbone pour former la première substance vivante, le plasma primitif; dans les conditions actuelles d'expérience, la vie ne naît que de la vie, le vivant ne naît que du germe, et le germe provient du vivant. La paléontologie, la biogéographie, l'embryologie et les autres sciences qui peuvent nous éclairer sur l'histoire de la vie ne nous présentent l'évolution des formes vivantes comme scientifiquement prouvée que dans des limites assez étroites. Il est en particulier absolument fantaisiste, du point de vue purement expérimental, et assez humiliant de nous faire descendre des singes anthropoïdes. Voir Évolutionnisme.

La philosophie, après avoir écouté ces témoignages scientifiques, ajoute une observation plus grave encore : l'évolution spontanée d'un monde laissé à lui-même, qui passerait tout seul du moins bien au mieux, du plus indéterminé et du plus pauvre au plus achevé et au plus parfait, est impossible. Car personne ne donne ce qu'il n'a pas; le moins ne peut pas donner le plus : par exemple, des choses qui ne vivent pas ne peuvent pas être la raison suffisante adéquate de la vie. Ici, c'est le principe de raison suffisante qui est en jeu : il faut ou le nier et s'interdire tout exercice de la pensée, ou en passer par ses exigences.

De même la vie intellectuelle ne peut pas s'éveiller d'elle-même dans des organismes qui en auraient été jusque-là privés : à des opérations supérieures doit correspondre un principe actif supérieur. Sans doute, en notre monde, la vie intellectuelle n'existe que chez un être dont le cerveau a acquis un développement et une complexité remarquables : l'homme. Sans doute, l'état du cerveau influe sur la vie intellectuelle. Mais on n'a pas prouvé pour autant que la pensée est une fonction du cerveau, comme le mouvement local est une fonction des muscles : autre chose est une *interdépendance* entre la vie des centres nerveux et la vie intellectuelle, autre chose une *identité*. Hæckel n'a pas fait cette distinction; et malgré son appel « aux admirables ressources de l'évolution », la psychologie scolastique lui prouve facilement que la vie intellectuelle se caractérise par des opérations, idées, jugements, raisonnements, sentiment du devoir et de la responsabilité, affections nobles et pures, qui n'ont rien de matériel : la cause proportionnée de tous ces faits de conscience est à l'intime de chacun de nous, c'est l'âme, spirituelle dans son être et dans ses opérations propres. Le corps périt par dissolution de ses parties; l'âme qui n'a pas de parties et qui a sa vie propre intrinsèquement indépendante de la matière peut lui survivre. Voir Ame humaine.

Du haut en bas de l'échelle des êtres, le matérialisme échoue dans ses essais d'explication : la matière, potentielle, composée et changeante, ne peut pas être l'acte pur qui se suffit à lui-même éternellement. Donc elle dépend d'un autre dans son être et dans sa durée; Dieu est cet autre. La vie n'a pas pu germer spontanément du non-vivant. La pensée n'a pas pu jaillir spontanément dans l'être purement matériel, même organisé, même doué de substance nerveuse. C'est Dieu qui a mis dans les organismes l'étincelle de la vie qui se propage à chaque génération. C'est lui qui, à la conception de chaque homme, crée l'âme spirituelle et pensante. Voir Dieu.

J.-M. Dario, art. *Matérialisme*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. III, col. 492-514.

Joseph Mertens.

MATHIAS. — Le nom, équivalent de *Donatus*, se lit au livre des Actes, I, 23. Ce fut l'un des disciples du Sauveur, proposé avec Joseph le Juste pour prendre la place du traître Judas dans le collège apostolique, comme témoin officiel de la résurrection de Jésus. Les apôtres, n'osant pas se prononcer, demandèrent à Dieu de montrer par la voie du sort l'homme de son choix. Les détails manquent sur les premières années de Mathias comme aussi sur celles qui suivirent son élection. Les uns disent qu'il demeura en Judée, d'autres qu'il alla prêcher en Éthiopie. On l'honore comme martyr. Il fut d'abord commémoré le 29 juin dans une solennité commune aux autres apôtres; on trouve sa fête après le IXe siècle, au 9 août chez les Grecs, au 7 février à Milan, et enfin au 24 février dans les martyrologes du Moyen Age. Son corps est à Rome, sous l'autel de Sainte-

Marie-Majeure : cependant, Trèves prétend aussi posséder ses reliques.

J. Baudot.

1. MATHILDE, reine d'Angleterre. — Fille de Malcolm III, roi d'Écosse, et de sainte Marguerite, elle naquit en 1082 et fut nommée Édith au baptême. Élevée au couvent de Romsey par les soins de sa tante Christine, elle manifesta l'intention de se faire religieuse. Mais lorsque Henri Ier monta sur le trône d'Angleterre, il la demanda en mariage, et saint Anselme de Cantorbéry, s'étant assuré qu'elle n'avait contracté aucun engagement religieux, autorisa cette union, qui était souhaitée par tous les siens. Édith prit alors le nom de Mathilde (ou Maude, Mahaut, Mechtilde), et imita comme reine les vertus de sa sainte mère. Elle fonda à Londres deux églises, auxquelles elle attacha un hôpital, où elle rendait elle-même les plus humbles services aux malades et aux lépreux. Elle mourut en 1118 et fut inhumée à Westminster, auprès de saint Édouard le Confesseur, son arrière-grand-oncle.

J. Baudot.

2. MATHILDE, reine de Germanie. — Née vers 872, cette princesse de Saxe fut élevée au couvent d'Herford (ou Erfurt) par son aïeule, qui l'instruisit dans les lettres sacrées et la rendit habile au travail des mains. En 909, d'autres disent en 913, elle épousa Henri, duc de Saxe, devenu bientôt après roi de Germanie. Après la naissance de ses cinq enfants, Henri, Otton, Brunon, Gerburge et Hedwige, elle perdit son mari. Elle eut beaucoup à souffrir des dissentiments qui s'élevèrent entre ses deux aînés; s'adonna à la piété, aux œuvres charitables. Elle fonda le monastère de Quedlimburg, où elle mourut le 14 mars 968.

E. Hallberg, *Sainte Mathilde*, Paris, 1899.

J. Baudot.

MATHIEU François-Désiré, né à Einville-au-Jard (Meurthe-et-Moselle) en 1839, mort le 26 octobre 1908 à Londres, où il s'était rendu au congrès eucharistique. Il fut, près de vingt ans, professeur au petit séminaire de Pont-à-Mousson, et publia une thèse remarquable de doctorat ès lettres sur l'*Ancien Régime dans la province de Lorraine et de Barrois* (1879). Puis, il fut successivement nommé aumônier des dominicaines de Nancy et curé de Pont-à-Mousson. Il succédait à Mgr Freppel sur le siège d'Angers en 1893, devenait archevêque de Toulouse en 1896, enfin cardinal de curie en 1899. C'est à Rome qu'il composa, d'après les archives du Vatican, son intéressant volume sur le *Concordat de 1801*. En 1906, il entrait à l'Académie française. Ses allures primesautières et la bonhomie de ses manières n'empêchèrent pas Léon XIII et Pie X de l'estimer pour ses éminentes qualités, surtout son attachement à l'Église et son amour de la France.

Edmond Renard, *Le cardinal Mathieu*, Paris, 1925.

J. Bricout.

MATHURIN. — Originaire du Sénonais, au IVe siècle, Mathurin appartenait à une famille idolâtre : il se convertit, renonça à tous ses biens pour s'attacher à Jésus-Christ. Il fut élevé au sacerdoce, travailla à la conversion des païens, et eut le bonheur de gagner à Dieu son père et sa mère. Il mourut et fut inhumé à Sens, d'où son corps fut transféré à Larchant-en-Gâtinais : on y vénéra ses reliques jusqu'à la Révolution. Il y avait aussi à Paris une église placée sous son vocable. En 1228, le service en fut confié aux religieux Trinitaires : de là leur est venu le nom de « Mathurins » sous lequel on les désignait.

J. Baudot.

1. MATIÈRE ET ÉNERGIE. — Par ces deux mots, c'est, actuellement — et, somme toute, assez heureusement, malgré les abus et les malentendus possibles — le double objet, commun aux sciences expérimentales : Chimie, Physique et Chimie physique, qui est particulièrement désigné. C'est aussi, par le fait même, l'objet de toute connaissance sensible qui est en cause; et l'intérêt propre de la question s'accroît bien légitimement de celui de l'examen des diverses mentalités mises en présence d'un très vieux problème.

Sans reprendre à nouveau ce qui a été traité sous d'autres titres, essayons de préciser ce que l'esprit contemporain demande et est en droit de demander à l'étude de la matière et à l'étude de l'énergie. Nous le ferons, d'abord et surtout, d'après ce qu'en disent les représentants des sciences positives. Il nous suffira, ensuite, d'indiquer brièvement, parmi les principales théories métaphysiques, celle qui constitue l'interprétation la plus satisfaisante des données de la perception externe et des conclusions scientifiquement établies.

I. D'après les sciences positives. — 1. *Remarque préliminaire et définitions de vocables.* — Il ne serait plus toléré à notre époque de donner à l'expression de *sciences positives* le sens stérile que préconisait A. Comte vers 1830. L'enquête fort instructive faite par M. R. de Flers et dont *Le Figaro* a publié les documents en mai 1926 (cf. *Études*, 5 juillet 1926) vient d'ajouter une toute récente confirmation à la thèse historique soutenue quelques mois auparavant dans l'art. *Foi et savants* (t. III, col. 302 sq.) de ce Dictionnaire; presque tous les savants s'accordent à faire justice de l'opposition étroite et malfaisante gratuitement imaginée entre les sciences, la métaphysique et la théologie. Or — nous allons le voir en ce qui concerne les disciplines des sciences expérimentales — c'est un genre semblable d'attitude, hospitalière et souple, ennemie du formalisme et de l'exclusivisme exagérés, et réaliste sincère, qui se manifeste de plus en plus à l'intérieur des divers champs de l'activité scientifique. On ne borne plus farouchement les recherches de laboratoire à analyser avec de plus en plus d'exactitude les circonstances de phénomènes déjà connus : on n'admet plus que la Physique, en tant que science de la matière et de l'énergie, ait à proscrire de son domaine la connaissance des causes dont elle mesure les effets; on consent encore à donner droit de cité à de simples analogies fournies par des faits — matériels sans doute, mais quelque peu étrangers à l'étude entreprise — quand la partie convergente de leurs multiples indications peut guider plus concrètement vers le principe unique d'opérations qui les produit, la nature même du corps étudié.

En d'autres termes, la science expérimentale ne se contente pas d'être un pur enchaînement d'idées et de symboles; elle prétend obtenir par là une maîtrise progressive des enchaînements de faits et des liaisons causales correspondantes les plus intimes. M. Brillouin nous le dit, ainsi que bien d'autres dont quelques-uns sont cités dans la *Bibliographie*; et nous regardons ce point comme acquis.

Il a néanmoins existé, historiquement — selon les divers chefs d'école qui depuis cent, voire seulement trente ans, ont entraîné l'opinion publique, et, psychologiquement, il existe et existera encore selon les diverses tendances intellectuelles, les buts variés des travailleurs — trois façons distinctes d'entendre la formule « Matière et Énergie ».

Un point de départ commun est la signification des mots ainsi mis en vedette. Par « Matière » on

désigne unanimement *toute réalité déterminée ou indéterminée, qui,* par le fait de sa constitution stable, suffisamment permanente, et *indépendamment* de son état *de mouvement plus ou moins rapide, est capable d'être atteinte et connue par les sens.* De même, par « Énergie » (énergie matérielle, c'est toujours sous-entendu) on est d'accord pour signifier, au contraire, *une valeur d'action sensible attribuable à de la matière en mouvement et appréciable grâce au mouvement même.*

Nous reviendrons sur ces définitions, surtout sur la seconde, manifestement plus complexe que la première. Acceptons-les provisoirement, comme le contenu d'un dépôt commun.

Et écoutons maintenant trois groupes de savants astreints à prononcer les seuls mots de cette devise « Matière et Énergie », de sorte que, par l'emphase de la prononciation, ils fassent saisir quel est pour eux l'objet principal de leurs études.

Ici, la divergence s'établira : les uns mettront l'accent sur le premier mot : « Matière ! »; d'autres, sur le second : « Énergie ! »; il y en aura, et de plus en plus parmi les plus jeunes, à insister sur « et »; ils diront, d'un seul trait : « Matière et Énergie ! »

Sans persiflage aucun — pas plus qu'il n'y en a, pour les troupes de pénétration, à commémorer les vieux communiqués, tout en voulant poursuivre au delà des frontières les triomphes des premiers libérateurs du territoire — il est instructif de suivre par étapes, en même temps que par mentalités et par objectifs divers, cette triple manière d'exécuter le même mot d'ordre.

I. Matière. — 2. *Chimie fondamentale : le principe de la conservation de la masse et le postulat de la conservation de la matière.* — C'est par la Chimie élémentaire que nous acquérons les notions fondamentales sur les lois de la matière, en faisant abstraction du mouvement de cette matière — ou, si l'on veut, en nous plaçant, comme en géométrie, dans des conditions expérimentales indépendantes de la variable « temps ».

Avec les réserves voulues, de première approximation, qui viennent d'être indiquées, tout un corps de doctrines a pu être établi sur des constatations tout à fait générales, dont les énoncés officiels ont reçu, en Chimie et en Physique, le nom de *principes.*

Le premier principe, formulé par Lavoisier en 1770, et continuellement vérifié — avec une précision, qui, ces dernières années, entre les mains de Landolt (1908), atteignit constamment le millionième de la valeur des pesées — est le *principe de la conservation de la masse : Dans une réaction chimique* (c'est-à-dire dans l'une quelconque des perpétuelles modifications que subissent les matières déterminées, les corps, formant le monde tangible), *rien ne se perd, rien ne se crée de ce que peut déceler la balance la plus délicate* et de ce qui nous révèle la présence d'un objet matériel. Le bon sens ajoute : Il y a donc, semble-t-il, sous les diverses combinaisons ou transformations de matières dont nous pouvons être témoins, *quelque chose qui, dans l'ensemble, se conserve invariable,* sans accroissement ni diminution, et qui se révèle par la masse matérielle totale toujours identique accusée par la balance.

Force nous est de noter que ce premier stade de l'observation a acquis un résultat, somme toute, bien indéfini; ce n'est pas étonnant, puisque l'invariance réelle (au moins approximative) de ce *quelque chose* est conditionnée par son indétermination même : c'est une propriété commune à tout être matériel, et qui lui vient précisément et simplement de ce qu'il est matériel.

Heureusement, la Chimie signale aussitôt un autre gain : et elle l'exprime, quoique plus timidement, sous le titre de *postulat de la conservation de la matière.* Dans son étude des combinaisons et décompositions, elle a été conduite, en effet, à discerner des corps, qu'elle a appelés simples ou élémentaires, par rapport à d'autres, qu'elle a nommés composés : *les corps simples,* ou *éléments,* étant *ceux qui n'ont pu jusqu'ici être réduits par les procédés de laboratoire en des corps constituants, de propriétés différentes;* ils ont été trouvés au nombre d'environ une centaine. *Les corps composés* sont *ceux qui se présentent comme résultat et origine de corps simples* : ils sont l'immense majorité; on n'en connaît pas le nombre. Par exemple : l'eau, l'acide chlorhydrique, l'oxyde de fer qui s'obtiennent en combinant respectivement de l'hydrogène et de l'oxygène, de l'hydrogène et du chlore, de l'oxygène et du fer, sont des composés. Mais ces composés, malgré leurs propriétés bien spéciales, nouvelles, distinctives, le chimiste sera toujours porté à dire qu'ils « contiennent », qui, de l'hydrogène et de l'oxygène; qui de l'hydrogène et du chlore, etc.; et que, à l'intérieur des nouvelles substances formées, il se *conserve* pour les constituants une sorte d'individualité persistante, interdisant au savant l'espoir d'extraire du composé vraiment pur autre chose en quantité et en espèce que les divers éléments employés à la combinaison.

Ainsi ce n'est pas seulement la masse totale de l'oxyde de fer qui est égale à la somme des masses de l'oxygène et du fer : c'est individuellement la masse de l'oxygène qu'on en peut extraire ainsi que celle du fer qui sont chacune invariables. D'ailleurs, les propriétés de chacune des matières constituantes ne disparaissent pas complètement... Certaines, dites *additives,* se conservent dans la combinaison. On a raison de parler de la conservation de la matière. Nous en pouvons et devons parler au même titre que de la conservation des facteurs premiers d'un nombre entier. De même la monnaie, billon, argent, or, introduite dans une tire-lire, se conserve, non seulement au total comme à la caisse d'épargne, mais en détail. (M. Brillouin, 1895.)

Telle est bien la manière d'entendre universelle sur ce point; et de la comparaison finale elle-même nous allons avoir à nous servir.

On voit, avec un moment de réflexion, que les formes suivantes de ce même postulat ne diffèrent qu'apparemment : « Il est jusqu'ici regardé comme *impossible de transformer l'une en l'autre des masses égales de matières de nature différente* »; ou encore : *la transmutation des matières élémentaires est impossible.* » (W. Nernst, 1922.)

Quant aux exceptions récemment alléguées contre cette loi, elles seront envisagées plus loin, § 10, à propos de la radioactivité.

3. *Le quantum de masse ou quantum d'inertie. L'atome de chaque matière élémentaire et le proton de toute matière : le quantum de matière.* — La balance, qui se montra si instructive dès son entrée au laboratoire de chimie, continua à être utilisée par les successeurs de Lavoisier, tels que Proust (1791), Dalton (1804), Berzélius (1810). Et c'est à elle que l'on est redevable dès cette époque non seulement de la plupart des lois classiques des combinaisons, mais encore de la conception statique de l'atome, qu'elle nous livre alors dégagée encore de toute influence énergétiste (ou même moléculaire) prépondérante.

Sans pouvoir entrer dans des développements techniques — dépourvus d'ailleurs de toute difficulté et qui se trouvent dans n'importe quel manuel scolaire — nous admettrons ce qui devenait ainsi acquis dès le milieu du XIX^e siècle, c'est-à-dire l'existence d'un ensemble de constatations familiarisant graduellement les chimistes avec l'idée rajeunie d'atome et avec la conception d'une classification

des divers corps d'après leurs masses atomiques.

En effet, sachant, d'une part, que la matière est extrêmement divisible; d'autre part, qu'on ne la peut concevoir divisible à l'infini, ils concluaient raisonnablement qu'il existe pour chaque matière — douée de masse, comme tout ce qui est matériel — une *quantité minimum*, mesurable par sa masse, et *capable* sinon d'exister isolément au moins *d'entrer en combinaison avec d'autres ou d'être extraite des autres d'après nos procédés actuels de laboratoire :* cette quantité minimum sera par définition l'*atome* de la matière déterminée.

Puis, résumant les observations de Proust et de Dalton, ils retenaient que à chaque matière peut être attribuée une masse impérative de combinaison; de façon que toutes les réactions chimiques entre les différentes matières aient lieu suivant des rapports de masses représentables par ces « masses de combinaison » ou des multiples entiers de ces masses. Ici peut se replacer la comparaison de M. Brillouin entre les éléments chimiques et les facteurs premiers des nombres.

Mais il reste à choisir les facteurs premiers, les masses atomiques. Et ce n'est pas un problème sans complications : croyons-le, puisque — sauf le choix de la base, de la masse atomique du plus léger, l'hydrogène, que tout le monde s'accorda à prendre comme unité et point de départ — les savants demeurèrent plus de cinquante ans avant de s'entendre parfaitement sur ce point primordial de nomenclature. Tout de même puisque la question est résolue, acceptons-la, telle qu'elle est admise maintenant par l'unanimité des chimistes; les nombres proportionnels auxquels les masses minimums de chaque matière entrent en combinaison les unes avec les autres (1 pour l'hydrogène étant pris comme nombre de référence) sont donc : 35,5, pour le chlore; 40, pour le calcium; 16, pour l'oxygène, etc., ainsi qu'on peut le trouver en tête de tous les cours de chimie. Nous voyons, dès le premier coup d'œil sur de pareilles tables, où les diverses masses atomiques connues ont été alignées par ordre croissant de 1 à 234, que, si toutes les évaluations arrivaient à être des nombres entiers, on serait assez invinciblement amené à poser la question du chimiste anglais Proust (1815) : « Pourquoi tous les éléments (intervenant dans les réactions avec des masses atomiques multiples entiers de celle de l'hydrogène) ne seraient-ils pas eux-mêmes constitués tout simplement d'atomes d'hydrogène ? Celui-ci deviendrait alors le premier constituant, *proton*, de toute matière! » Toute séduisante que puisse paraître cette vue à quelques esprits, elle n'eut, il faut le reconnaître, aucun intérêt aux yeux des contemporains. Et, devant les représentants des « sciences positives », ce n'était pas ainsi qu'il fallait la poser. La réponse, d'ailleurs, était simple : « Regardez les chiffres de votre tableau : vous en trouverez beaucoup qui ne sont pas des nombres entiers : donc l'hydrogène au moins est hors de cause; et le proton, très hypothétique : n'en parlons plus. » On en a reparlé, cependant! Pourquoi cela?

4. *Le tableau des masses atomiques des différentes matières et une première vue sur les « isotopes ».* — L'atome avait reçu une définition provisoire, positive, expérimentale. Mais cette définition ne pouvait interdire les recherches ultérieures. On reprit les nombres fournis par les balances. A vrai dire, cela ne fit que compliquer la difficulté : le chlore se présenta avec une moyenne de 35,46 (plutôt que 35,5) et les autres corps à l'avenant avec des lectures moyennes de 6,94 au lieu de 7; de 39,1 au lieu de 39, etc. Et l'explication fut suggérée : si nos procédés actuels de laboratoire étaient insuffisants à séparer deux corps qui, ainsi toujours associés pour nous, nous paraîtraient former un corps simple, leur association en parties inégales produirait inévitablement les inexactitudes constatées. Ainsi, supposons que le chlore, connu de nous, contienne deux éléments de propriétés semblables, selon la grossièreté de nos procédés : supposons, de plus, que l'un ait une masse atomique 35 et l'autre 37; le mélange aura, pourvu qu'ils soient associés dans la proportion de 77 sur 23, en poids (comme l'azote et l'oxygène de l'air — pure coïncidence!) l'apparence d'avoir une masse atomique égale à 35,46. Et ainsi des autres. On continuera tout de même, dans une nomenclature chimique, à mettre, dans un même casier des fichiers de classification, le chlore expérimentalement connu avec sa masse atomique 35,46. Mais on pourra tenir compte (pour le cas échéant d'une désagrégation réalisée) que le chlore 35 et le chlore 37 ont été prévus comme *isotopes*, c'est-à-dire *hôtes habituels d'un même casier*, quoique, après tout, capables d'être amenés au divorce un jour ou l'autre.

Cet amusement de l'esprit, qui eût exaspéré nos vétérans de 1850, a été mis à l'ordre du jour par des découvertes rendant plausibles l'hypothèse alléguée. Il a fallu les désagrégations spontanées des corps radioactifs; il a fallu les analyses d'isotopes obtenues par les rayonnements électriques; il a fallu la transmutation en plomb de diverses substances lourdes bien caractérisées pour rallier les esprits à la conception de la désagrégation des isotopes légers et pour conduire aux expériences d'Aston (voir § 9).

A l'époque ils étaient arrêtés par une difficulté plus grave. On n'était pas bien sûr de la validité des conventions faites pour les valeurs des masses atomiques, nous l'avons dit plus haut. En choisissant 1 pour l'hydrogène et 35,5 pour le chlore (ce qui était naturel, puisque 1 gr. d'hydrogène se combinait à 35,5 pour donner de l'acide chlorhydrique, et que l'on ne connaissait pas d'autre hydrure de chlore ayant une teneur relative inférieure en chlore) donnerait-on à l'oxygène le nombre 8 ou le nombre 16 comme représentatif de sa masse atomique ? Il y avait du pour et du contre. Et, à vrai dire, plutôt du contre, relativement au nombre 16 : de ce que 2 gr. d'hydrogène se combinent à 16 d'oxygène pour former de la vapeur d'eau, on pouvait conclure plutôt que, en poids, cela faisait 8 d'oxygène pour 1 d'hydrogène. Mais tout dépendait d'une autre question, ou plutôt d'une autre façon d'envisager la même question et d'un effort vers une intelligence moins unilinéaire des phénomènes complexes soumis à l'étude.

II. Énergie. — 5. *Physique moléculaire et théorie cinétique des gaz fondée sur les deux lois de Gay-Lussac et le postulat d'Avogadro.* — C'est, en effet, grâce au concours continuel prêté l'une à l'autre par la Physique et la Chimie que leur essor commun devait se réaliser. Toutefois ceci ne s'obtint pas, il faut l'avouer, en un seul coup, ni le plus directement du monde. Et peut-être trouvera-t-on, par surcroît, assez piquant de devoir à une notion toute mathématique le progrès de nos connaissances sur les matières chimiques et leurs combinaisons mutuelles. Il en est pourtant ainsi, et il y aura sans doute lieu, contre certains paralogismes, de se souvenir, à l'occasion, de cette origine. En tout cas, c'est de divers côtés que les énergistes mènent de front l'attaque contre les contemplateurs de l'atome statique.

Il leur déplaît que, pour les mieux connaître, on fige les particules matérielles dans une immobilité contre nature : le mouvement matériel est partout : le botaniste Brown, en 1827, l'avait constaté dans les

fines particules solides maintenues en suspension dans les liquides.

Il ne convient pas non plus, selon eux, de chercher l'explication d'une question difficile dans quelque chose de plus obscur; et l'atome emprisonné dans ses combinaisons ne leur paraît pas être le plus suggestif des initiateurs.

Enfin, sans disqualifier la balance, ils ne veulent pas lui reconnaître un monopole pour les mesures de précision.

Et Gay-Lùssac, avec son calorimètre pour l'étude de la dilatation des gaz, les attire comme un héraut. Il annonçait en effet que, *en chauffant dans les mêmes conditions mêmes volumes de gaz différents les dilatations de ces substances diverses étaient toutes égales :* c'est la loi de Gay-Lussac ou de Charles; elle s'applique aux gaz mélangés, aux gaz composés, aussi bien qu'aux gaz simples, quand les uns et les autres sont dans des états comparables.

Les gaz, selon la théorie de D. Bernoulli, leur présentaient la matière dans des conditions particulièrement instructives. M. A. Lepape résume ainsi la doctrine de la théorie cinétique des gaz :

Une masse de gaz est constituée par un nombre considérable de molécules individuelles, très petites et animées de mouvements spontanés, désordonnés et incessants. Par leurs chocs entre elles et sur les parois de l'enceinte, les molécules modifient constamment la grandeur et la direction de leurs vitesses propres. Mais comme ces chocs sont extrêmement nombreux et qu'ils se produisent tout à fait au hasard, ils ont pour effet de répartir à peu près uniformément les molécules dans tout l'espace qui leur est offert et de distribuer les vitesses autour d'une certaine valeur moyenne caractéristique de ce régime d'*équilibre statistique* qui assure à la masse gazeuse la constance des propriétés *moyennes* de l'ensemble de ses molécules.

Le chemin moyen parcouru par une molécule entre deux chocs consécutifs est appelé *libre parcours moyen ;* il est d'autant plus grand que les molécules sont plus éloignées (basses pressions) et plus petites.

L'effet du choc d'une molécule en mouvement dépend de sa vitesse v et de sa masse m, c'est-à-dire de son énergie cinétique de translation, $1/2\ mv^2$. Le calcul montre, en effet, que la pression exercée par un gaz est proportionnelle au nombre de molécules et à leur énergie moyenne de translation.

Mais, d'après la loi de Gay-Lussac, la pression d'un gaz, sous volume constant, est proportionnelle à la température absolue, d'où il résulte que l'énergie cinétique de translation des molécules est proportionnelle à la température absolue. La température d'un gaz est donc une grandeur moyenne qui représente l'énergie de translation ou le degré d'agitation de ses molécules. Le zéro absolu de température est caractérisé par l'arrêt de tout mouvement de translation des molécules matérielles. (A. Lepape, *Conférences. Bulletin de la Soc. chim. de France*, 1920-1921.)

Retenons surtout le premier paragraphe de cet excellent résumé. Il nous aide à comprendre la sympathie trouvée par la fameuse hypothèse d'Avogadro, imaginée pour expliquer la loi de Gay-Lussac et de Charles sur l'égale dilatation subie par volumes égaux de différents gaz auxquels on fournit une même quantité de chaleur : « Tout se passe donc, dit Avogadro, comme si des *volumes égaux de gaz quelconques* placés dans les mêmes conditions de température et de pression *contenaient le même nombre de molécules* » (la molécule, on le sait, est la plus petite partie d'un corps, simple ou composé, pouvant exister isolément ou dans un agrégat. La chaleur agissant sur le *même nombre* d'éléments, sans en atteindre aucun intimement, il serait naturel qu'elle produisît sur tous les gaz, quelle que fût leur nature intime, le *même effet extérieur*).

A ces premières constatations Gay-Lussac en ajouta d'autres. Au lieu de comparer seulement les *masses* de combinaison suivant lesquelles les corps entraient en réaction les uns avec les autres, il eut l'idée, féconde pour la Chimie, de porter son étude aussi sur les *rapports des volumes gazeux*, constituants et composés, régulièrement observables dans ces combinaisons. Il trouva des lois beaucoup plus simples pour les volumes que pour les masses des combinaisons : « Quand les volumes des constituant gazeux entrant en combinaison sont égaux, le volume du composé gazeux est la somme des volumes des composants, il n'y a pas de contraction : le nombre double des molécules constituantes occupe maintenant un volume double; le composé possède dans un volume double un nombre double de molécules » : c'est conforme à la première loi de Gay-Lussac.

« Si les volumes des constituants sont inégaux, au contraire, il y aura forcément contraction », pour satisfaire, en définitive, à la même loi.

Il en arrivait ainsi à résoudre le problème rappelé à la fin de notre § 4.

En effet, deux volumes de vapeur d'eau (en poids, 18 unités) avaient été obtenus par la combinaison de deux volumes d'hydrogène (en poids, 2) contre un d'oxygène (en poids, 16); tandis que deux volumes d'acide chlorhydrique (en poids 36,5) l'avaient été avec un volume d'hydrogène (en poids, 1) contre un de chlore (en poids, 35,5). D'où se résolvait d'elle-même cette question du nombre d'atomes contenus dans chaque molécule d'hydrogène, de chlore et d'oxygène; d'après les lois de Gay-Lussac, ces molécules devaient être biatomiques, et on en concluait, par un calcul simple, que la masse atomique de l'oxygène devait être 16 fois (et non 8 fois) plus grande que celle de l'hydrogène.

6. *Principe de la conservation de l'énergie.* — La notion d'énergie est empruntée à la Mécanique. Avant toute généralisation, rappelons le sens de quelques termes éclairant ce concept. Définitions un peu austères, peut-être, elles auront du moins l'avantage de préciser ce qui va suivre, sur la conservation de l'énergie.

Une propriété primordiale de la matière, c'est l'inertie, la passivité, l'indifférence, vis-à-vis de telle ou telle actuation, de tel ou tel mouvement (soit nul, soit existant). Un point matériel ne peut de lui-même modifier son état de repos ou de mouvement : il y faut l'intervention d'une cause extérieure qu'on appelle *force*.

Une bille, posée sur un plan horizontal, reste en repos. Une bille, lancée sur un plan horizontal bien dressé, prend un mouvement rectiligne. Le mouvement persiste d'autant plus longtemps et est d'autant plus voisin d'être uniforme que la bille et le plan sont mieux polis. On admet que le mouvement se continuerait indéfiniment, sans changement, si le frottement sur le plan et la résistance de l'air étaient nuls. Et on constate qu'il y a indépendance des effets des forces soit simultanées, soit successives, sur un point matériel. Si la force est constante, elle produit donc un mouvement s'accélérant continuellement. Le rapport d'une force constante à l'accélération qu'elle produit sur le corps auquel elle est appliquée s'appelle la *masse* du corps : cette masse est d'autant plus grande que, à forces égales, les accélérations sont plus petites.

Et le travail est, par définition, une quantité mesurant l'effet utile d'une force : le produit de cette force par le déplacement de son point d'application dans la direction où elle agit.

Dans un champ de forces, c'est-à-dire dans un espace où des forces (par exemple, d'attraction ou de répulsion) agissent constamment, il peut arriver que le fait de placer un corps (et, pour ce corps le fait d'être placé) en un point l'y rende *capable de*

produire un certain travail sous l'action précisément des forces existant en ce point du champ : cela s'appelle lui avoir donné une *énergie de position*, une *énergie potentielle*, l'avoir porté à un certain potentiel. Le corps abandonné à lui-même obéira aux forces du champ en vertu de son inertie même, et il fournira un travail; ce sera de *l'énergie actuée*, ou *actuelle*, ou *cinétique*, ou *externe*. Supposons qu'il n'éprouve pas de résistances dans le milieu où il se meut, sous l'action des forces constantes du champ sa vitesse s'accroît, il acquiert ce qu'on appelle une certaine *force vive* qui est égale au travail dépensé par les forces du champ, et qui est le résultat de la transformation de son énergie potentielle en énergie actuée ou actuelle. Une autre terminologie est également admise et formule le même résultat.

L'énergie interne d'un corps (ou d'un système de corps, ou de molécules) est ce qui lui reste, à un moment donné, d'énergie potentielle. Son énergie totale est la somme de l'énergie externe et de l'énergie interne. Quand un corps tombe dans le vide, son énergie interne diminue, son énergie externe augmente. *Leur somme, ou énergie totale, reste constante.*

Inversement, si le corps, supposé parfaitement élastique, vient à rencontrer un obstacle parfaitement élastique, il rebondit et remonte à la hauteur d'où il était parti au-dessus de l'obstacle; dans cette course inverse, son énergie externe diminue tandis que son énergie interne augmente. *Leur somme reste constante.* (P. Poiré, 1924, *Dictionn. des Sciences*, art. *Force vive*.)

Tel est, en Mécanique, le principe de la conservation de l'énergie. Mayer l'a étendu aux cas où ni le corps ni l'obstacle ne sont élastiques parfaitement. Le principe, jusqu'à lui, paraissait subir bien des restrictions. Il montra combien général et fécond était ce concept d'énergie. Il formula le principe premier de la Thermodynamique (puis de l'Énergétique, par extension à toutes les autres formes d'énergie, différant, à première vue, de l'énergie mécanique). *Quand un corps ou un système n'échange avec le milieu extérieur que de la chaleur et du travail mécanique*, c'est-à-dire, par exemple, n'a pas, en plus, d'action électrique, lumineuse, ou sonore, ou chimique, ou radioactive, etc., *il y a équivalence numérique parfaite et constante entre la quantité de chaleur apparue*, dégagée, *et la quantité de travail mécanique disparue*, absorbée dans le freinage, le choc, etc. Et réciproquement, même équivalence entre un travail mécanique produit et une quantité de chaleur dépensée, disparue. On comprime un gaz : la déformation correspond, pour les molécules du gaz déplacées sous l'action de la pression, à un travail « négatif », reçu; le système fait paraître un dégagement de chaleur positif équivalent au travail absorbé; et, si l'on procure la détente du gaz ou de la vapeur, on constate que la substance qui se détend se refroidit (chaleur négative) en compensation du travail positif de déplacement. Un travail mécanique extérieur disparu se transforme donc — conformément à ce que suggère la théorie cinétique de la matière, gazeuse, liquide ou solide — en un travail mécanique, intérieur, si l'on veut, exécuté par l'agitation devenue d'ordre moléculaire. Il y a donc là *conservation de l'énergie*.

Mais on peut et on doit généraliser davantage. Car ce ne sont pas seulement les phénomènes calorifiques qui participent, de fait, à cette comptabilité générale : dans toutes les transformations réelles que la Physique étudie en divers chapitres, comme aussi en celles auxquelles s'intéresse plutôt la Chimie, il y a en général production simultanée de diverses formes d'énergie.

Une réaction chimique absorbe ou dégage de la chaleur, et peut être accompagnée d'autres manifestations d'énergie évaluables, explosions, manifestation d'attractions électriques, etc. L'énergie calorifique peut être mesurée dans un calorimètre et le contrôle avec la loi de Mayer a pu être effectué : il est étudié par la Thermochimie.

Le point de départ de la Thermochimie se trouve précisément dans l'extension du principe de Mayer à ce genre de phénomènes envisagés désormais d'un point de vue nouveau, énergétique :

Ainsi, dans la combustion du carbone dans l'air, le système carbone et oxygène devient anhydride carbonique en produisant de l'énergie calorifique. Avant la combustion, le système des éléments, carbone et oxygène réunis, possédait une énergie potentielle chimique. Cette énergie chimique a été convertie, au moment de la combinaison, en énergie calorifique. (Branly, *Traité de Physique*, p. 331.)

Ainsi, alors même qu'il n'y a plus en cause de mouvement sensible, d'énergie mécanique, le principe de conservation de l'énergie chimique se vérifie dans la transformation d'une partie (du moins, la partie *utilisable*) de l'énergie interne, de l'énergie potentielle chimique en énergie actuée dans la transformation. L'énergie utilisable mesure l'affinité chimique des matières les unes vis-à-vis des autres, leur tendance à se combiner, ce qu'elles ont à payer en énergie, à vaincre de forces, pour être constituées ensemble en un édifice atomique stable.

L'étude de l'électricité se résout aussi à des transformations d'énergie les unes dans les autres. Ainsi l'énergie chimique, dans les piles, est convertie en énergie électrique, tandis que c'est une énergie mécanique qui produira celle-ci, ailleurs, dans les machines électrostatiques et électromagnétiques. Et l'énergie électrique reproduira, par le courant, diverses variétés d'énergie : calorifique, chimique, mécanique. Et la somme totale de toutes les énergies mises en jeu restera constante.

Il y a, sous les différentes formes qu'on lui impose, conservation de l'énergie. Depuis le jour de la création, « rien ne se perd, rien ne se crée », ni matière, ni énergie matérielle, de ce que le Créateur a mis à notre disposition dans l'univers pour que notre activité s'exerce à en transformer la partie utilisable.

D'ailleurs, cette part utilisable peut augmenter grandement d'ampleur, à mesure que l'homme apprend à employer plus économiquement les valeurs potentielles mises à sa disposition. C'est le but des sciences « positives » d'étudier les modes de transformations exploitables.

7. *Principe de la dégradation de l'énergie et de l'augmentation de l'entropie.* — Mais dans quelles proportions et dans quelles limites ces transformations peuvent-elles s'accomplir ? Qu'est-il illusoire, chimérique, antiscientifique, de s'acharner à entreprendre ? C'est à ces questions que répond le principe de Carnot. Expérimental avant tout, comme tous les principes de la Physique et de la Chimie, il conduit à formuler avec précision d'autres questions touchant de très près à la nature même des corps matériels et à leur manière d'agir.

Si nous savons par l'expérience que le travail peut se transformer intégralement en chaleur, nous savons aussi que l'opération inverse est impossible, qu'une certaine quantité de chaleur, puisée à une source, ne peut être entièrement convertie en travail. Dans les meilleures machines à vapeur, un tiers au plus de la chaleur fournie par la chaudière est utilisée : le reste est perdu, et doit retourner au condenseur. Quelle est la cause intime de ce fait? et suivant quelles règles, dans quelles proportions, la chaleur quittant une source de température donnée peut-elle partiellement reprendre la forme de travail ? (Ariès, *loc. cit.*)

Le théorème de Carnot répond à cela. Il nous montre dans quelle mesure — tandis que toutes

les autres énergies se transforment les unes dans les autres — la chaleur seule fait exception et ne peut dépasser un maximum idéal de rendement. Il nous dit également comment ce coefficient économique théorique dépend exclusivement des deux températures absolues, initiale et finale, de la substance servant de transformateur d'énergie. Il nous dit que l'énergie calorifique est par rapport aux autres formes de l'énergie une forme dégradée ne laissant pas d'espoir à la récupération intégrale, en travail, de ce par quoi elle a été produite.

De la chaleur ne peut être transformée en travail que si de la chaleur à une certaine température, devient de la chaleur à une autre température (différente du zéro absolu).

Tel est, écrit M. Bouasse dans son cours de Thermodynamique, l'énoncé généralisé donné par Clausius au théorème expérimental de Carnot; et l'auteur ajoute cette remarque — qui est très suggestive, sur la nature de la chaleur, quand on se rappelle ce qui a été dit à propos de la théorie cinétique des gaz ;

Nous sommes habitués à voir l'énergie sous forme potentielle et sous forme cinétique. Pour assimiler l'énergie calorifique à de l'énergie cinétique, nous sommes conduits à considérer les molécules comme se déplaçant et vibrant. La *température* est alors déterminée par la concentration moyenne de l'énergie cinétique.

Dès lors, le principe de Carnot-Clausius revient à poser que de l'énergie de translation ou de vibration *moléculaire* ne peut se transformer en énergie *sensible* que grâce à une dilution concomitante de l'énergie moléculaire qui constitue la chaleur : *c'est en cela que l'énergie se dégrade.*

On conçoit d'ailleurs qu'un corps, par exemple une vapeur ou gaz, servant d'agent de transformation ne se détendra pas jusqu'à température absolue nulle, jusqu'au repos absolu des molécules, jusqu'au vide total d'énergie interne. C'est ce qui oblige dans les machines thermiques à un fonctionnement limité par une source « froide » qui soit à une température différant du zéro absolu.

C'est ici que se place, dans les cours de Thermodynamique, la définition d'une fonction mathématique qui a reçu le nom d'*Entropie*. Nous ne pouvons pas songer à la présenter autrement que comme une forme générale de la capacité calorifique des corps réels concrets, c'est-à-dire de leur aptitude à garder de la chaleur, à prélever comme un impôt sur les transformations d'énergie; de sorte que, au lieu d'être réversibles ainsi que pourraient l'être des transformations idéales qui permettraient le rétablissement au point de vue énergétique de l'état initial, les transformations réelles sont irréversibles : elles ne permettent pas le retour parfait de l'état final à l'état initial, sans l'intervention d'énergie étrangère au système d'abord considéré : il y a entropie, capacité calorifique, proportionnelle à la masse matérielle intéressée dans toute transformation réelle, concrète; relativement aux formules mathématiques de l'Énergétique, il y a donc « gaspillage », « dissipation », « dilution » de l'énergie utilisable. La Thermochimie, à la suite de Berthelot, la Thermodynamique générale, à la suite de Duhem, reconnaissent le caractère inévitable des actions réelles de viscosité, de frottement, dans toutes les transformations matérielles concrètes, la tendance au transport constant de la chaleur dans le sens où la température décroît. Elles nous formulent donc la dégradation inévitable de l'énergie matérielle d'un système *isolé*. On peut dire avec Brunhes que « les êtres vivants ont pour rôle de ralentir la dégradation de l'énergie dans le monde ». Et les êtres humains en sont capables parce qu'ils transforment une partie de l'énergie chimique venant des aliments en énergie mécanique sans la convertir tout de suite en énergie calorifique. Eux-mêmes, soumis aux conditions matérielles, voient peu à peu leur entropie augmenter (leur énergie matérielle utilisable diminuer). Remarquons avec Ollivier que :

Quand l'entropie (d'un système) est maximum, le système est en équilibre, et aucune transformation ne peut plus s'y produire... (Mais que) ce serait imprudent d'appliquer ces considérations à l'univers qui n'est pas un système fini. (Ollivier, *Cours de Physique*, t. II, p. 53, 58.)

Par tout ce qui précède nous avons été amenés à reconnaître, pour le physicien et le chimiste, qui s'occupent des énergies réellement utilisables, l'insuffisance non moins que la nécessité des fonctions mathématiques purement abstraites.

D'autres considérations — qu'il faudra se contenter de faire très brèves, sous peine d'entrer dans des développements techniques hors de proportion avec notre but — doivent nous caractériser un peu plus cette tendance assez nouvelle, et commune à toute l'école scientifique contemporaine, vers l'explication simultanée des deux aspects, qualitatif et quantitatif, des phénomènes naturels, ou, si l'on veut, vers une méthode d'étude associant de plus en plus intimement les recherches sur la structure de la matière et sur la structure de l'énergie.

III. Matière et Énergie. — 8. *Électrochimie : la valence. Le quantum de charge électrique tendant à se substituer au quantum de matière comme invariant primordial.* — On se rappelle comment, aux paragraphes 2 et 3, nous avons envisagé l'existence d'une limite inférieure de matière, l'atome — et, plus hypothétiquement, le proton — pouvant entrer en combinaison selon des multiples entiers d'un même quantum pour former les divers corps composés. Nous nous sommes accoutumés à traiter la matière comme une capacité d'énergie mise à notre disposition par le Créateur; comme telle, elle peut être considérée en tant que capacité d'énergie mécanique, ou d'énergie calorifique, ou d'énergie chimique, ou d'énergie électrique, ou d'énergie lumineuse, ou d'énergie sonore, au choix.

Jusqu'à présent il semblait plus simple de la caractériser d'après une propriété regardée comme facilement connue et invariable, la masse, coefficient d'inertie ou de résistance au mouvement. Mais cela supposait qu'on se contentait d'évaluer des variations d'énergie externe accessibles aux sens. Dès qu'on a voulu étudier plus intimement la constitution de la matière et son attitude intime vis-à-vis des transformations de l'énergie, on a cherché un terme de comparaison plus subtil et plus sûrement invariable. L'énergie électrique devait le fournir, mais en révolutionnant bien des procédés scientifiques jusque-là tenus pour inébranlables.

Comme nous le disions au début, cela ne se fit pas directement. Il fallut passer d'abord par le laboratoire d'Électrochimie.

Pour mieux connaître les diverses matières, il était naturel de chercher d'abord comment la matière se comportait en tant que capacité de combinaisons chimiques. Et, tout de suite, la question peut être abordée : quelle énergie faut-il pour décomposer un corps composé comme l'acide chlorhydrique dans lequel il y a à rompre la liaison d'un atome de chlore avec un atome d'hydrogène ? Faraday avait appelé *univalents* les corps qui se combinent comme le chlore (ou se substituent dans une molécule contenant de l'hydrogène), atome à atome, à un d'hydrogène pour former une molécule; *bivalents* ceux qui, comme l'oxygène, se combinent ou se substituent à deux atomes d'hydrogène pour former une molécule composée; *trivalents*, à trois atomes d'hydrogène,

et ainsi de suite — définissant valence d'un corps, la valeur réelle énergétique de cette unité de liaison, c'est-à-dire la capacité de combinaison ou de substitution à un atome d'hydrogène. Et, en faisant les expériences, il avait montré qu'*une même quantité d'électricité libère toujours, dans différentes solutions décomposables électrolytiquement, des quantités de matières équivalentes*, ou, en d'autres termes, *brise le même nombre de valences, de liaisons entre atomes.*

Appelons — comme on le fait maintenant pour expliquer ces décompositions électrolytiques — *ion* un atome constituant de l'électrolyte et véhicule d'une charge électrique; un *cation* sera un *ion chargé d'électricité positive*, il cheminera, d'après les lois de l'électricité, vers le pôle négatif dans le sens du courant qui est en ce moment l'agent de dissociation; un *anion* sera un *ion chargé d'électricité négative et cheminant, donc, vers le pôle positif.* Ainsi, l'hydrogène sera un cation; le chlore, un anion.

De ces lois de l'Électrochimie constatées par Faraday en 1825, Helmholtz tirait, en 1881, cette conséquence :

Si nous admettons l'existence des atomes des éléments chimiques, nous sommes obligés de conclure que l'électricité positive, de même que l'électricité négative, est constituée par des particules élémentaires qui sont de véritables atomes d'électricité.

Chaque ion, aussi longtemps qu'il se meut dans un liquide, est accompagné d'autant de charges électriques équivalentes qu'il possède de valences chimiques.

Un regard sur les tables des masses atomiques dont nous avons parlé plus haut, aidera à préciser la valeur de cette charge. Si nous comptons en grammes de chaque élément les quantités proportionnelles de chacun d'eux marquées par ces tables, il suffira de diviser par la valence (marquée en chiffres romains en haut de la page), on obtiendra l'équivalent électrochimique en grammes de chaque corps simple. Ainsi l'équivalent en grammes de l'argent sera 107,9 divisé par 1; celui du cuivre, 63,57 divisé par 2, ou 31,78; pour l'hydrogène c'est 1,008 divisé par 1. On a mesuré ce qu'il fallait d'électricité pour déposer 107,9 gr. d'argent, 31,78 gr. de cuivre, et pour dégager 1 gr. d'hydrogène. C'est évidemment la même charge (d'après la loi de Faraday) : on a trouvé 96,494 coulombs. Lodschmidt, Perrin et d'autres ont calculé, par une dizaine de méthodes différentes, le nombre d'atomes d'hydrogène dont on doit admettre la présence dans 1 gr. de ce gaz à pression et température normales. Ils ont trouvé environ 640 mille milliards de milliards !... Si on divise la charge 96,494 coulombs entre tous ces atomes, chaque atome d'hydrogène ionisé sera porteur d'une charge de un dix-milliardième de milliardième de coulomb : c'est donc la valeur du quantum de charge électrique.

Ajoutons que ces minimes charges électriques n'ont jamais pu être isolées de leurs supports matériels que sous la forme et avec les propriétés de l'électricité dite négative : c'est pourquoi on désigne plutôt par électron l'atome d'électricité négative. Les rayons « cathodiques » peuvent être considérés comme un flux d'électrons.

Les rayons « positifs », au contraire, ou « anodiques » sont massifs : ils sont formés de flux d'atomes électrisés positivement : c'est de la matière ionisée positivement : elle a le double caractère de la matière massive et de l'électricité. C'est de ces rayons positifs qu'il va être question dans la paragraphe suivant.

De nombreuses recherches, faites surtout depuis 1912, ont permis d'édifier une théorie de la structure de l'atome interprétant d'une façon satisfaisante un nombre considérable de propriétés et de parentés entre les éléments chimiques.

D'après cette théorie, chaque atome est constitué par un noyau chargé positivement dans lequel se trouve la plus grande partie de la masse de l'atome, entouré d'un système « planétaire » d'électrons. Le noyau est lui-même composé d'un nombre défini d'*unités* d'électricité positive associées à un certain nombre d'électrons nucléaires, l'électricité positive étant toujours en excès cependant. Les unités élémentaires d'électricité positive sont supposées identiques au noyau de l'atome d'hydrogène, c'est-à-dire qu'elles sont des atomes d'hydrogène, moins un électron...

Puisque, dans son ensemble, un atome est électriquement neutre, la charge positive portée par son noyau doit être égale au nombre d'électrons extérieurs au noyau.

Ce nombre est appelé le nombre atomique de l'élément : c'est un nombre très important et caractéristique : plus caractéristique même que son poids (relatif) atomique, puisque les principales propriétés physiques et chimiques des éléments sont déterminées par leur nombre atomique. (Washburn, *op. cit.*, p. 509.)

Ces « nombres atomiques » sont ceux que l'on trouve inscrits maintenant en tête de chaque casier des tables de masses atomiques (voir § 4). L'hydrogène a le nombre 1; l'hélium, 2; le lithium, 3, etc., jusqu'à l'uranium, 92. Moseley a étudié les conditions de pénétration des rayons X émis par différentes substances, et en a tiré des conclusions qui ont donné l'espoir de pouvoir, par cette méthode, connaître davantage la constitution des noyaux atomiques. Le rapport avec la charge représentée par le nombre atomique est frappant.

9. *Électrométrie spectroscopique. La classification par autographes des éléments, et l'isotopie.* — Il faut également mentionner ici l'existence d'un autre procédé d'investigation relatif à la constitution de la matière : c'est le procédé d'analyse chimique de sir J. J. Thomson (de Cambridge).

Cette méthode est fondée sur le fait qu'un gaz contenu dans un tube à rayons cathodiques est ionisé par le passage d'électrons soumis à l'influence d'une chute de potentiel assez grande; c'est-à-dire qu'un ou plusieurs électrons sont arrachés de ses atomes qui restent chargés positivement.

Ces atomes à charge positive sont attirés immédiatement par la cathode (chargée négativement) et se dirigent vers elle avec une grande vitesse.

Si la cathode est perforée, un courant de ces ions, désignés sous le nom de *rayons positifs*, passera au travers de la cathode jusque dans la région qui se trouve derrière elle où on pourra les étudier. (Washburn, *op. cit.*, p. 18.)

Pour les étudier, on n'a qu'à les soumettre alors à un champ électrique et à un champ magnétique très puissants qui les dévient de leur route. Les particules de gaz, inégalement déviées d'après leur charge et leur masse atomique, peuvent être reçues sur une plaque photographique où leur point d'impact s'inscrit automatiquement. Supposons qu'il y ait de l'oxygène, du néon, et du soufre en vapeur, dans le tube et que l'on connaisse par ailleurs la masse atomique de l'oxygène (16) et celle du soufre (32), on marquera ces nombres comme points extrêmes de repère là où ils sont venus s'inscrire, et, divisant l'espace en 16 parties, on cherchera où est venue se projeter la particule de néon : de fait, on trouve qu'il y a trois néons isotopes ainsi séparés par leurs seules masses atomiques; ils sont venus mettre leur signature sous les numéros 20, 21 et 22 dans le casier isotopique de charge 20 : ils ont eux-mêmes souscrit à l'état civil que l'hypothèse de l'isotopie leur avait attribuée. Il en est ainsi du chlore et d'une vingtaine d'autres que le docteur Aston a étudiés jusqu'ici (1922). On appelle souvent les images ainsi obtenues des « spectres de masse » des différents éléments : le mot est clair par lui-même

Les rayons cathodiques d'électrons (non véhiculés) consentent volontiers d'ailleurs à être aussi instructifs : et Laue a pu leur faire dessiner sur une

plaque photographique la texture réticulaire qu'ils rencontraient dans les cristaux où ils se propageaient, et qui donnait naissance à des phénomènes d'interférence tout à fait révélateurs; l'hypothèse de la permanence des éléments dans le mixte en a reçu une confirmation très impressionnante. Mais c'est toute une Physique nouvelle qui est fondée sur ces expériences récentes, *la Physique des Rayons X*, selon le titre donné à un ouvrage publié en 1921 par MM. Ledoux-Lebard et Dauvillier. Il est malheureusement impossible d'en essayer même un résumé qui serait par trop décevant.

10. *Spectrophotométrie et radioactivité. Le quantum d'action s'annonçant comme devant se substituer au quantum d'inertie dans l'étude de l'activité matérielle.* — L'auxiliaire qui nous a été procuré pour l'étude de la matière et de ses énergies ne s'est pas contenté, en effet, d'être complaisant. Il est devenu indiscret. Il est venu nous poser lui-même la question, qu'on croyait résolue depuis plus de cinq cents ans, de la transmutation des éléments. Voici que les casiers d'isotopes qu'il avait contribué à éclairer deviennent trop petits et se montrent cohabités par de vraies familles. L'uranium (92), de masse atomique 234, devient spontanément de l'ionium en perdant ce qu'on appelle une particule *alpha*, ou un ion positif d'hélium, ce qui amène sa masse atomique à être égale à 230; l'ionium, du reste, au bout de quelque temps, s'est transformé en perdant seulement une particule cathodique, *bêta*, un électron c'est-à-dire une valence et en revenant du casier 90 au casier 91, ce n'est plus que du protactinium (91) penta ou trivalent. Le protactinium, du reste, perd lui-même spontanément une particule *alpha* d'hélium (positif) doublement ionisé et devient de l'actinium (89), de masse 226. L'actinium ayant émis une particule *bêta*, un électron, devient tétravalent, c'est du radioactinium (90). Si l'on peut avoir sous les yeux un tableau des masses atomiques assez moderne, on y remarquera aisément, que ces migrations, ces désintégrations y sont représentées d'habitude au moyen de flèches. Ces flèches franchissent de droite à gauche deux intervalles de casiers et montent un peu vers le haut de la feuille, signifiant un allégement de masse atomique égal à 4 unités pour les émissions *alpha;* d'autres, en sens opposé aux premières, franchissent un seul intervalle sans marquer d'allègement dans la masse de l'atome, pour les émissions *bêta*. Le radioactinium, de masse 226, devient très rapidement en quelques jours, après émission d'hélium ionisé, de l'actinium et celui-ci de l'émanation d'actinium, jusqu'à ce que les produits successifs soient devenus inactifs et de masse atomique et de propriétés rendant le résidu indiscernable du plomb. C'est, d'ailleurs, le sort de plusieurs autres substances, telles le thorium et le radium. Quant à l'hélium ionisé positivement, on l'a reconnu à ses propriétés électriques d'abord; puis, comme tous les corps simples, il a été facile de le reconnaître à son spectre lumineux où l'on compte jusqu'à seize raies discontinues bien caractéristiques.

11. *Point d'insertion de la « théorie des Quanta ».* — A ce qui vient d'être dit des quantums de matière et d'énergie et à ce qu'on sait sur la propagation des mouvements vibratoires, nous ajouterions volontiers quelques compléments sur la *théorie des Quanta*. Il s'agit d'une théorie sur le mode d'action et la structure des atomes, qui, formulée d'abord vaguement par Planck en 1901, puis plus clairement en 1906, commença en 1914 à se montrer puissamment féconde, et gagne de plus en plus, quoique non sans luttes, les suffrages unanimes des physiciens et même des chimistes. La faveur dont elle jouit lui vient de ses succès à résoudre certains problèmes jusque-là réputés insolubles sur le rayonnement, ou encore à interpréter les lois et les formules physiques en tenant compte des équilibres purement statistiques auxquels conduisent et les théories cinétiques et les conceptions électroniques de l'atome. Mais la nature de ce Dictionnaire ne nous permet pas d'insister sur une question, si importante soit-elle, qui semblerait à bon nombre de nos lecteurs trop spéciale et trop technique.

E.-N. da C. Andrade, *The structure of the Atom*, Londres, 1924; E. Ariès, *L'œuvre scientifique de Sadi Carnot*, Paris, 1921; A. Berthoud, *Les Nouvelles conceptions de la Matière et de l'Atome*, Paris, 1923; N. Bohr, *Les spectres et la structure de l'Atome*, Paris, 1923; H. Copaux et H. Perpérot, *Chimie minérale*, Paris, 1925; Mme Pierre Curie, *l'Isotopie et les Éléments isotopes*, Paris, 1924; P. Descoqs, *L'Hylémorphisme*, Paris, 1924; F. Houssay, *Force et Cause*, Paris, 1920; Institut Solvay, *La structure de la Matière*, Paris, 1921; Institut Solvay, *Atomes et Electrons*, Paris, 1923; Institut Solvay, Premier conseil de chimie, *Questions d'actualité, sur l'isotopie et la radioactivité, sur la structure moléculaire et les rayons X, sur la structure moléculaire et l'activité optique, sur la valence, sur la mobilité chimique*, Paris, 1925; C. Lahr et G. Picard, *Cours de Philosophie, la Matière*, t. II, p. 391-409, 24e éd., Paris, 1923; G. Matisse, *Le mouvement scientifique contemporain en France, sciences physico-chimiques, sciences mathématiques*, Paris, 1925; J. Perrin, *Les Atomes*, Paris, 1923; *Revue générale des Sciences*, 1895, p. 953, *La déroute de l'Atomisme contemporain*, par W. Ostwald, et p. 1032, *Pour la matière*, par M. Brillouin; L. Rougier, *La Matière et l'Énergie*, Paris, 1921; A. Sommerfeld, *La Constitution de l'Atome et les Raies spectrales*, trad. H. Bellenot, Paris, 1923; G. Urbain, *Les disciplines d'une science, la Chimie*, Paris, 1922; *L'énergétique des réactions chimiques*, Paris, 1924; *Les notions fondamentales d'élément chimique et d'atome*, Paris, 1925; W. Vernadsky, *La Géochimie*, Paris, 1924; E.-W. Washburn, *Principes de Chimie physique du point de vue de l'Atomistique et de la Thermodynamique modernes*, Paris, 1925.

Et un peu plus spécialement pour ce qui concerne la *théorie des Quanta* : J. Mills, *L'atome électrique*, dans *Scientia*, 1er avril 1926; J.-H. Jeans, *Théorie du rayonnement et des Quanta*, Paris, 1925; *Conférences-Rapports de documentation sur la Physique*, nº 4, 5, 6, Léon Brillouin, *La Théorie des Quanta et l'Atome de Bohr*; W.-C. Mc Lewis, *Traité de Chimie physique*, t. III, *Théories modernes, Théorie des Quanta*, Paris, 1922; abbé J. Tillieux, *Essai d'un Traité élémentaire de Physique selon les théories modernes*, 3e éd., Paris-Liége, 1925; P. Langevin, *La Physique depuis vingt ans*, Paris, 1923; N. Bohr, *Les Spectres et la structure de l'Atome*, Paris, 1923.

H. GAUTHIER.

II. Théories métaphysiques. — Parmi les théories métaphysiques de la constitution intime des corps, il nous suffira de mentionner ici le mécanisme, le dynamisme et l'hylémorphisme ou doctrine péripatéticienne-scolastique de la « matière » et de la « forme ». Nous le ferons en citant ou en résumant l'ouvrage des PP. Lahr et Picard signalé dans la précédente bibliographie.

I. MÉCANISME. — Que le mécanisme soit physique (les atomistes anciens) ou géométrique (Descartes), il est manifestement insuffisant à rendre compte de ce que la simple perception externe elle-même nous apprend de la matière. Réduire celle-ci à l'étendue, une étendue vide, une pure abstraction, ou la composer d'éléments qui ne seraient qu'étendus et indivisibles, c'est ne rien expliquer et c'est, de plus, se mettre en contradiction avec l'expérience. « Qu'on me donne de l'étendue et du mouvement, déclarait Descartes, et je ferai le monde. » « De l'étendue et du mouvement » : d'abord, cela suppose quelque chose d'étendu et de mû ou de mouvant : qu'est ce quelque chose, voilà la question. Et puis, la matière n'étant qu'étendue, d'où vient, comme le demandait Leibniz, que, « si un corps en choque un autre, la vitesse du premier en est ralentie?... D'où vient qu'un

grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit ? Car enfin, par elle-même, l'étendue n'est ni dure, ni pesante. Il faut donc admettre dans le corps choqué une résistance, une force, c'est-à-dire un élément irréductible à l'étendue et inexplicable par la seule étendue. » Dira-t-on que la force et la résistance sont de simples rapports entre les mouvements produits dans l'étendue ? Mais comment concevoir que de simples rapports opposent une résistance et agissent réellement?

II. Dynamisme. — Le lecteur a vu à l'art. Leibniz, ce qu'est la monade et en quoi consiste le dynamisme leibnizien. Nous pouvons donc passer aussitôt à la forme de dynamisme, assurément moins sujette à caution, qu'imagina le jésuite autrichien Boscowich (1711-1787). Ce dernier « admet, lui aussi, que les éléments derniers de la matière sont des éléments simples et inétendus, mais substantiels et existant en nombre fini, quoiqu'en réalité incalculable, dans chaque corps. Ces unités matérielles sont dépourvues de toute perception ou appétition, mais douées d'une double force d'attraction et de répulsion qui les maintient à une distance déterminée les unes des autres, et dont le jeu explique tous les phénomènes de la nature, en même temps que toutes les qualités des corps. » Fort bien. Mais « la difficulté fondamentale, inhérente à tout dynamisme, qui est de prétendre expliquer l'étendue par sa négation », ne laisse pas de subsister. Comment des *néants d'étendue* donneraient-ils un corps étendu ? Les dynamistes, écrivent très justement A. Farges et D. Barbedette, *Cours de philosophie scolastique*, Paris, 1898, t. I, p. 442, 443, « n'ont d'autre échappatoire que de s'en tenir à une étendue purement subjective et illusoire. Les modernes ne se refusent pas à cette conception, et supposent volontiers que le phénomène d'étendue est produit par les diverses actions des monades sur notre corps. Mais le corps humain lui-même n'étant qu'un agrégat de monades, il reste que le monde entier soit une collection de forces purement simples, où la *sensation d'étendue* n'est certes pas moins inexplicable que l'*étendue elle-même*. »

Bref, comme les mécanistes sont hors d'état d'expliquer la résistance, ainsi les dynamistes sont incapables de rendre compte de l'étendue. La matière, le corps est en même temps et indissolublement *étendue* et *force* : force et étendue sont deux propriétés également fondamentales de la substance matérielle qui la manifestent à nos sens, et une théorie complète et vraie ne doit sacrifier ni l'une ni l'autre.

III. Hylémorphisme. — Ces deux propriétés, présentant des caractères contradictoires (force = unité, simplicité, activité; étendue = pluralité [au moins virtuelle], divisibilité, passivité), ne peuvent être ramenées à un seul principe supérieur. « Il faut donc nécessairement recourir à deux principes constitutifs, absolument distincts, quoique indissolublement réunis dans l'unité d'une même substance. L'un, principe de la quantité, de la passivité et de toutes les propriétés géométriques des corps, c'est la *matière première*; et l'autre, principe de la qualité, de l'unité, de l'activité et, en général, de toutes les propriétés dynamiques des corps, c'est la *forme substantielle*. Ces deux principes incomplets par eux-mêmes et insuffisants à subsister séparément, se complètent l'un par l'autre, et jouent dans les corps bruts un rôle analogue à celui que le corps et l'âme jouent dans le vivant. » Voir Matière et forme.

Le mécanisme et le dynamisme sont ainsi heureusement conciliés. De même, il est aisé de faire l'application de la doctrine péripatéticienne-scoslastique aux théories physiques modernes.

1. La doctrine péripatéticienne, écrivent Lahr et Picard, explique bien, au point de vue métaphysique, les faits reconnus par la *théorie atomique*.

Montrons dans un exemple concret la nécessité et l'irréductibilité du double principe constitutif de tout être matériel.

Soit un corps chimiquement composé, par exemple, un morceau de chaux vive, CaO. L'observation vulgaire nous y montre une masse divisible en une multitude de parties. L'emploi du microscope reculerait encore considérablement les limites de cette division; mais, quelque incalculable qu'il soit, la raison nous dit *a priori* que le nombre des composants ne saurait être infini, et par suite que, tôt ou tard, nous arriverons aux éléments premiers de cette matière, c'est-à-dire à la plus petite quantité de chaux possible : c'est la *molécule*, composée dans le cas présent d'oxygène et de calcium. Cette molécule ne peut donc plus être divisée sans être détruite en tant que molécule de chaux.

Divisons-la pourtant au moyen de l'analyse chimique, décomposons cette molécule; la chaux n'existe plus, et nous nous trouvons en présence de deux *atomes* : un atome de calcium et un atome d'oxygène. Là s'arrête l'analyse dans la théorie atomique : ces atomes, tout indivisibles qu'ils semblent être *physiquement*, présentent cependant les caractères opposés d'inertie, d'étendue, de passivité, d'une part, et, de l'autre, d'activité, de structure déterminée, de qualité. Ils réclament donc, pour être expliqués philosophiquement, deux principes *métaphysiques* constitutifs : la matière et la forme.

2. Mais les découvertes plus récentes des sciences de la nature nous ont montré que l'atome n'est pas le dernier élément de la matière.

Au delà de l'atome l'analyse rencontre les *ions* et les *électrons* [*théorie électronique*].

Les ions doués de masse mécanique et d'activité, exigent, tout comme l'atome, la composition métaphysique de matière et de forme.

Quant aux électrons, si l'on admet l'existence des électrons *positifs*, la masse mécanique, que l'on retrouve en eux jointe à leurs propriétés actives, exige, comme pour les atomes et les ions, le double principe métaphysique constitutif. — Pour les électrons *négatifs*, bien qu'ils soient dénués de masse mécanique et qu'ils soient impondérables, la physique découvre en eux, cependant, une certaine étendue et de l'inertie en même temps que de l'activité. Ces propriétés opposées ne peuvent s'expliquer, métaphysiquement, sans les deux principes, acte et puissance...

Nous pouvons donc conclure que les théories et les hypothèses physiques les plus récentes, loin de contredire la doctrine péripatéticienne de la composition métaphysique des corps par acte et puissance réels, y trouvent au contraire leur complément philosophique indispensable.

Ce qui vient d'être dit de la théorie atomique et de la théorie électronique, pourrait se répéter des autres théories, présentes et à venir, sur la matière et l'énergie : la même composition métaphysique de matière et de forme se retrouverait partout.

Sans doute, ajouterons-nous en terminant, la théorie péripatéticienne n'offre pas à l'esprit que des « idées claires » sur la nature, l'union et l'origine de la matière et de la forme. Mais une doctrine peut être vraie sans être lumineuse de tout point. Il n'est pas impossible, d'ailleurs, de donner de ces deux éléments une notion suffisante, et de répondre pertinemment aux objections qu'on soulève à leur égard. Le *Cours de philosophie scolastique*, signalé plus haut, le fait brièvement, t. I, p. 446-458, et l'on peut, pour plus de détails, se référer aux ouvrages spéciaux de Mgr Farges dont il s'inspire.

J. Bricout.

MATIÈRE ET FORME.— D'une façon générale, la matière et la forme sont entre elles comme le déterminable et le déterminant. La matière d'une statue, c'est l'ivoire, le marbre, ou le plâtre; sa forme, c'est la représentation de Jeanne d'Arc ou de la vierge Marie que l'artiste a réalisée grâce à cette matière. (Ici la forme, c'est la silhouette extérieure, mais, en général, nous ne prenons nullement ces mots comme synonymes dans le présent article.) La matière ou

élément déterminable d'un sacrement, c'est, par exemple, la substance employée dans le rite sacré; la forme, c'est le geste liturgique ou les paroles qui déterminent l'emploi de cette matière et l'appliquent aux fins surnaturelles auxquelles elle est destinée. La matière d'un discours, c'est le sujet traité; la forme, c'est la façon dont l'orateur nous présente ses pensées, ses vues, ses sentiments.

Mais il est un emploi plus restreint de ces mots; c'est celui qui intéresse le philosophe : matière et forme, au sens strict, désignent deux coprincipes substantiels, l'un déterminable, l'autre déterminant, dont l'union constitue la substance matérielle. C'est de ces réalités que nous avons à nous occuper.

Et tout d'abord, les anges ne comportent pas de matière, puisqu'ils sont purement spirituels : la philosophie thomiste les décrit comme des formes subsistantes, des idées pures qui ont l'intuition d'elles-mêmes selon toutes leurs perfections et ne sont nullement asservies aux conditions spatiales et temporelles; elles réagissent de façon purement active, quand Dieu ou les autres êtres provoquent en elles des actes de connaissance et d'amour.

Au contraire, les êtres de notre monde expérimental sont asservis aux conditions spatiales par leur étendue à trois dimensions, et aux conditions temporelles par le déroulement de leurs activités dans la durée successive : au lieu de s'achever en un instant, ces activités progressent de façon continue vers leur terme. Une réalité diffusée dans l'espace, des activités déroulées dans le temps, voilà les caractères de l'être matériel; voilà les signes de son imperfection relative.

Aux frontières du monde spirituel et du monde matériel, l'homme « n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant »; son corps, pesant, caduc et toujours indigent, fait qu'il est matière; mais la pensée vit en lui et la pensée atteint l'être en tant qu'être, l'universel et le nécessaire, le spirituel; elle monte jusqu'à Dieu; elle provoque en nous des amours tout immatérielles; elle a pour corollaire la volonté libre, l'autonomie, le choix, la responsabilité. A cette vie supérieure correspond un principe substantiel supérieur, c'est l'âme immortelle. La substance humaine est donc composée d'une matière qui rend raison de la corporéité et d'une forme spirituelle qui rend raison des opérations intellectuelles et volontaires. Mais l'étendu et le non étendu, le mortel et l'immortel sont réellement distincts dans l'objet. L'homme est donc composé de matière et de forme, comme de coprincipes réellement distincts et réellement unis dans l'intégrité de sa nature.

Si nous descendons plus bas, la flamme de la pensée s'éteint. Cependant, il y a encore plusieurs degrés à descendre; les animaux et les plantes ont des activités dirigées, par un principe interne, vers le bien de l'individu et de l'espèce : alors que l'oxygène, l'hydrogène, l'azote, le carbone, laissés à eux-mêmes, se dispersent ou se groupent au hasard des réactions chimiques et des mouvements locaux, ces mêmes éléments, dès qu'ils sont assimilés par le vivant, concourent constamment et dans un ordre admirable à la constitution des organes, à la réfection des tissus, au fonctionnement de ces appareils merveilleusement agencés que sont le système nerveux, le tube digestif, les yeux, les oreilles, etc. Ce qui unifie ces éléments, ce qui les actionne du dedans, ce qui les fait concourir à la réalisation d'une idée ou type d'être, c'est le principe vital; cette réalité substantielle joue le rôle de déterminant, puisqu'elle assume et dirige à ses fins la matière brute. Les éléments chimiques, d'autre part, jouent le rôle de déterminable. Les vivants sont donc composés de coprincipes substantiels déterminants et déterminables, de matière et de forme. Il y a ici encore distinction réelle, puisque la forme ou principe ontologique d'unité et de finalité reste la même, pour le même individu, au cours des échanges incessants de matière que nécessite la vie organique. Mais il n'y a plus ni indépendance, ni survie de cette forme par rapport au composé; comme elle n'a aucune opération propre, elle n'a d'activité, de raison d'être et de réalité qu'en union avec la matière : elle est entièrement immergée dans la matière.

Au plus bas degré de l'échelle des êtres, dans les substances inorganiques, nous trouvons encore la même composition réelle. Considérons, en effet, une particule matérielle continue : nous trouvons en elle deux groupes de propriétés opposées : d'une part, cette chose est étendue, inerte, divisible; d'autre part elle est une, active, déterminée. 1. Comme étendue, elle se diffuse; elle n'a pas sa réalité ramassée et présente à toute elle-même dans chacune de ses parties. Et cependant il y a une union réelle de cette réalité diffuse. 2. Comme inerte, elle a son coefficient de résistance passive au mouvement; elle se laisse chauffer, éclairer, marteler. Et cependant elle est une source d'activités sonores, calorifiques, électriques. 3. Comme divisible, elle est indifférente à rester ce tout ou à être mise en plus ou moins de morceaux. Et cependant, elle est cette chose déterminée, nullement indifférente à être chlore ou argent. On voit l'opposition des concepts qui se groupent sous les idées maîtresses de déterminable et de déterminant, irréductibles l'une à l'autre; mais nos concepts bien faits et connus comme objectifs représentent la réalité; donc la réalité d'une particule matérielle est elle-même composée de deux principes substantiels irréductibles l'un à l'autre, mais unis étroitement et se complétant l'un l'autre pour constituer une seule nature.

La forme étant l'unique source des déterminations spécifiques, il reste à la matière d'être le sujet premier, le principe de la composition quantitative et de l'inertie qui caractérise le matériel. C'est pourquoi en elle-même elle est néant d'activité, néant de qualité, néant de configuration extérieure déterminée, *nec quid, nec quale, nec quantum.* C'est la *matière prime* décrite par Aristote. On reconnaît d'ailleurs dans toute cette doctrine une des applications principales de sa synthèse sur l'acte et la puissance.

On appelle au contraire *matière seconde*, la matière déjà déterminée, en tant qu'elle est capable de déterminations ultérieures. Par exemple, le marbre, le plâtre ou l'ivoire sont matière seconde, capable de devenir une statue de Jeanne d'Arc.

Joseph MERTENS.

MATTHIEU.— Un clair-obscur à la Rembrandt conviendrait assez bien à la peinture de son caractère. Sur un fond estompé se détachent en pleine lumière les traits principaux du personnage : c'est un apôtre, un homme généreux dès le premier instant de sa vocation; c'est un évangéliste, celui qui a su peut-être le mieux accuser la touche originale du message divin, doctrine à la fois de tradition et de progrès; c'est un ardent propagateur de la Bonne Nouvelle, un vaillant témoin de Jésus. — I. Sa vie. II. Son évangile. III. Conclusions.

I. Sa vie. — Nous savons très peu de chose sur la vie de saint Matthieu. — 1° *D'après le Nouveau Testament.* — 1. Juif d'origine, il était fils d'Alphée, Marc., II, 14, sans être pour autant frère de Jacques le Mineur, fils d'un autre Alphée, Matth., X, 3. Il exerçait à Capharnaüm, en qualité d'agent subalterne et pour le compte d'une compagnie fermière d'Hérode Antipas, la profession de publicain, Luc., V, 27, sorte de douanier ou collecteur d'impôts. Une comparaison attentive entre les récits évangéliques nous permet d'affirmer qu'il portait deux noms sémitiques : Lévi

et Matthieu (don de Iahveh). Le fait n'était pas rare chez les Juifs de l'époque. Il est d'ailleurs possible que Matthieu soit un surnom chrétien, donné par le Sauveur à Lévi, au moment de sa vocation, de même que le nom de Simon fut changé en celui de Pierre. — 2. Un jour que le Christ sortait de Capharnaüm pour se rendre au bord du lac, il aperçut Matthieu assis au bureau des péages. En passant, il lui dit de le suivre. Sans hésiter, le modeste fonctionnaire sacrifia sa place et son gagne-pain pour répondre aussitôt à l'appel de Jésus. Les attraits de la grâce sont forts et mystérieux. En signe de reconnaissance, Matthieu convia, chez lui, le divin Maître et ses disciples à un grand festin; il y invita aussi ses amis, « des publicains et des pécheurs », comme lui observateurs peu scrupuleux des traditions pharisaïques, Matth., IX, 10-11. On en a conclu parfois que l'apôtre devait jouir d'une certaine aisance. — 3. Le Nouveau Testament ne mentionne pas ailleurs saint Matthieu, sinon dans les listes des douze apôtres, Marc., III, 18. Il dut, comme les autres, accompagner le Sauveur dans son ministère apostolique, assister aux apparitions du Christ ressuscité et à son ascension, enfin participer à la fondation de l'Église de Jérusalem. — 2° *D'après la tradition.* — On ne possède sur les circonstances de l'apostolat et sur la mort de saint Matthieu que des données tardives et fort incertaines. Clément d'Alexandrie et saint Irénée semblent admettre, il est vrai, qu'il a prêché tout d'abord aux Juifs en Palestine. Mais, après cette première prédication, les témoins ne s'entendent plus pour fixer les régions qu'il aurait évangélisées : l'Éthiopie, le Pont, la Perse, la Syrie, la Macédoine, etc. L'Église latine l'honore, comme martyr, le 21 septembre. Dans le symbolisme de l'art chrétien, il est représenté par l'homme : saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, XI, 8, en donne pour raison le début du premier évangile qui renferme la généalogie du Christ dans l'ordre humain.

II. Son évangile. — Les Pères de l'Église l'ont souvent commenté : ils aimaient l'étendue et la richesse de ses informations. Au rebours, l'exégèse rationaliste s'est montrée peu indulgente à son endroit. Sévérité injustifiable : ces quelques notations rapides suffiront peut-être à le prouver.

I. Analyse. — Une analyse détaillée nous entraînerait trop loin et ne serait souvent qu'une reproduction du tableau de la vie du Sauveur retracé à Jésus-Christ. Il convient donc d'indiquer seulement le plan général de l'ouvrage ainsi que les parties originales, en réservant à Synoptiques la question des rapports de dépendance à l'égard des autres évangiles.

1° *Plan général.* — On est loin de s'entendre sur ce point : les uns prennent pour base les différents théâtres d'activité de Jésus, les autres les diverses phases de la manifestation progressive du Sauveur. En essayant de concilier ces deux éléments, on peut distinguer dans l'évangile sept parties principales : 1. Les récits de l'enfance ou l'origine du Christ, I, 1-II, 23. — 2. La préparation du ministère public ou l'investiture du Messie, Fils de Dieu, III, 1-IV, 11. — 3. La prédication aux foules en Galilée : résistance et aveuglement des Juifs, IV, 12-XIII, 58. — 4. Le ministère à la périphérie de la Galilée : formation des apôtres et fondation de l'Église, XIV, 1-XVIII, 35. — 5. Le voyage vers la Judée à travers la Pérée, XIX, 1-XX, 34. — 6. Le ministère à Jérusalem, XXI, 1-XXV, 46. — 7. Les récits de la passion et de la résurrection, XXVI, 1-XXVIII, 20.

2° *Parties originales.* — 1. Les récits de l'enfance, I, 1-II, 23, sont propres à Matthieu. — 2. De III, 1 à XIII, 58, les faits sont à peu près les mêmes que dans Marc, I, 1-VI, 13, mais l'ordre est bien différent. En outre, certaines parties du Sermon sur la montagne, V, 1-16; VI, 7-15, 19-34 et quelques récits de miracles, VIII, 5-13; IX, 32-34, ne se retrouvent que dans Luc. Enfin d'autres passages sont tout à fait indépendants : guérison des deux aveugles de Capharnaüm, IX, 27-31, plusieurs paraboles, XIII, 24-30, 36-52, et divers préceptes, V, 21-24, 27-48; VI, 1-4, 16-18. — 3. De XIV, 1 à XVIII,35, la ressemblance générale avec Marc, VI, 14-IX, 50 est frappante, non sans quelques additions caractéristiques : marche de saint Pierre sur les eaux, XIV, 28-31; promesse faite au prince des apôtres, XVI, 17-19; histoire du didrachme, XVII, 24-27; parabole du débiteur impitoyable, XVIII, 23-35, ni sans quelques parties, XVIII, 10-22, communes seulement avec Luc. — 4. De XIX, 1 à XXV,46, l'accord avec Marc, X, 1-XIII, 37, est non moins remarquable, tantôt pour l'ordre des faits, tantôt pour les termes eux-mêmes. Mais il y a aussi de nombreuses différences de détails, sans compter plusieurs sections entièrement originales : paraboles des ouvriers de la vigne, XX, 1-16, des deux fils, XXI, 28-32 et des dix vierges, XXV, 1-13; tableau du dernier jugement dans le grand discours eschalotogique, XXV, 31-46 — 5. Dans les récits de la passion et de la résurrection, XXVI, 1-XXVIII, 20, le parallélisme avec Marc semble encore plus strict. A noter cependant, parmi les traits propres à Matthieu, la fin de Judas, XXVII, 3-10, la garde au tombeau, XXVII, 62-66, l'apparition aux femmes, le témoignage des gardes et la mission des apôtres, XXVIII, 9-20.

II. Authenticité. — Le premier évangile a été composé par l'apôtre saint Matthieu dans la langue des juifs palestiniens de son temps et le texte grec actuel est substantiellement identique à l'original.

1° *L'autorité de la tradition.* — 1. *Dès le début du IIIe siècle,* la tradition ecclésiastique est unanime à reconnaître saint Matthieu comme l'auteur du premier évangile : Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21; Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 2; saint Irénée, *Adv. hær.*, III, I, 1; Origène, dans Eusèbe, *H. E.* VI, XXV, 3. Ces deux derniers témoins sont d'une importance capitale : celui-ci s'appuie nettement sur la tradition; celui-là, par ses origines et ses relations, en est un écho fidèle; l'un et l'autre multiplient les citations du premier évangile grec, ils l'attribuent, tout de même que l'original, à saint Matthieu, et ils reconnaissent de la sorte l'identité substantielle des deux écrits. — 2. *Déjà dans la première moitié du IIe siècle,* Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 16, parle de cet évangile hébreu composé par saint Matthieu : « Quant à Matthieu, il a mis en ordre les *logia* en langue hébraïque et chacun les a traduits comme il pouvait. » Ce texte est, à coup sûr, d'interprétation plutôt délicate. Il est permis toutefois d'observer qu'Eusèbe et saint Irénée, qui l'ont lu dans le contexte, n'ont pas hésité à voir dans ces *logia* notre premier évangile. De plus, il est certain qu'au IIe siècle les auteurs ecclésiastiques, et Papias lui-même en plusieurs circonstances, ont désigné par ce terme *logia,* non pas seulement un recueil de sentences, mais un récit composé de discours et de faits. Enfin, le contexte immédiat, qui nous a été conservé, favorise cette dernière interprétation. Tant et si bien que la grande majorité des critiques, voire rationalistes, adoptent aujourd'hui le point de vue des exégètes catholiques : la notice de Papias ne doit pas s'entendre d'un évangile rudimentaire, simple recueil de discours, mais de l'original sémitique du premier évangile attribué expressément à saint Matthieu. Or, ce témoignage est d'une valeur exceptionnelle. Avec Papias, nous rejoignons la seconde génération chrétienne : c'était un « homme ancien », l'ami de saint Polycarpe, lui-même disciple de l'apôtre saint Jean, l'auditeur assidu des « presbytres » contemporains et disciples des apôtres. Eusèbe, il est vrai, le traite « d'esprit étroit », mais sans doute à cause de

ses théories millénaristes. En d'autres passages, il le tient pour « très érudit, versé dans les saintes Écritures, appliqué à recueillir et à retenir ce que disait la voix vivante et permanente de la tradition. » Prétendre que Papias s'est trompé et a confondu l'original araméen de saint Matthieu avec *l'Évangile selon les Hébreux*, c'est une hypothèse en l'air, étant donné ce que nous savons et ce que nous pouvons soupçonner de l'origine, de la valeur, de la diffusion de cet ouvrage apocryphe. Le fait que les Pères de l'Église parlent toujours d'un écrit composé en hébreu, et non en araméen, n'est pas davantage une difficulté : par ce terme *hébreu*, ils veulent simplement désigner la langue du pays occupé par le peuple d'Israël, sans se prononcer sur le dialecte. En somme, en ce qui concerne l'auteur et la langue originale de notre évangile, nous avons affaire à une tradition très ancienne, qui s'affirme dès l'abord sans hésitation, sans contestation, comme pour une chose connue. C'est là une garantie indiscutable. — 3. *Dès la fin du Ier siècle* et pendant tout le cours du second, les écrivains ecclésiastiques, orthodoxes ou hérétiques, reconnaissent comme texte canonique du premier évangile le texte grec actuel. Papias, dans le passage cité plus haut, laisse entendre qu'à son époque les Églises d'Asie possédaient une version grecque de l'évangile de saint Matthieu. Mais nous avons la preuve que cette version existait déjà depuis longtemps, qu'elle était semblable à la nôtre et qu'elle fut toujours tenue pour un texte sacré. Il suffit d'examiner les nombreuses citations des Pères apostoliques et apologistes : *Didaché*, VIII, 2, et Matth., VI, 9-13; saint Clément, *Cor.*, XIII, 2 et Matth., V, 7; *Pseudo-Barnabé*, IV, 14 et Matth., XX, 16; saint Ignace, *Ad Polyc.*, II, 2 et Matth., X, 16, sans oublier les allusions évidentes de saint Polycarpe, de saint Justin, ni le témoignage indirect des auteurs gnostiques, Basilide et Valentin. Dès lors, c'est un fait établi : la version grecque de notre premier évangile a été composée de très bonne heure. Mieux encore, elle a été utilisée dès le début, par des témoins bien placés pour connaître des produits apocryphes, comme un livre inspiré, partant comme un évangile identique dans sa substance à l'original araméen. Voir SYNOPTIQUES. La thèse soutenue par les critiques catholiques a donc pour elle l'autorité de la tradition.

2° *Les données de la critique interne confirment les témoignages traditionnels.* — 1. *Les objections soulevées par les exégètes rationalistes n'ont rien de péremptoire.* *a*) La langue originale du premier évangile peut très bien avoir été l'araméen. C'est la conclusion du P. Lagrange après une enquête minutieuse et un examen approfondi du style, de la grammaire et du lexique : « A tout prendre, il nous semble donc plus probable que le premier évangile est une traduction, d'ailleurs assez libre, d'un original sémitique. De plus, cet original sémitique était plutôt araméen. » Aux critiques modernes qui tiennent pour un original grec et font état de la pureté du style, des expressions intraduisibles en araméen, des paronomases ou des jeux de mots, on peut répondre : tel traducteur apporte souvent plus de soin à la forme littéraire de sa version que maint écrivain qui prétend composer d'original. — *b*) Les citations de l'Ancien Testament contenues dans le premier évangile n'infirment pas davantage la thèse d'un original araméen. Elles se rapprochent tantôt de l'hébreu, tantôt des Septante, mais, chose curieuse, c'est plutôt dans les endroits parallèles aux autres synoptiques que l'auteur est influencé par la version officielle, et c'est surtout dans les citations indépendantes qu'il tient compte du texte hébreu. D'où il est permis de conclure : saint Matthieu écrivait en araméen pour traiter aussi librement les citations tirées du texte original qui lui sont propres et, s'il se rapproche parfois des Septante, c'est le fait du traducteur grec. — *c*) Les sources présumées du premier évangile, le caractère moins circonstancié de ses récits n'empêchent pas de l'attribuer à un apôtre témoin oculaire. Le premier point, concernant les rapports entre Matthieu et Marc, sera traité à SYNOPTIQUES; le second sera examiné à la fin du présent article, à propos de la valeur historique de l'évangile. — 2. *Les arguments positifs en faveur de la composition du premier évangile par saint Matthieu sont, à tout le moins, des indices sérieux.* L'auteur doit être un juif palestinien. Il est certainement familiarisé avec le texte original de l'Ancien Testament, II, 15; VIII, 17; XXVII, 9. Sa langue est parsemée d'expressions, de tournures, de constructions qui peuvent et quelquefois doivent s'expliquer par l'araméen. Il est fort au courant des usages juifs et même palestiniens, XV, 2; XXVII, 6, 62. Il désigne les lieux par des appellations essentiellement juives, IV, 5; V, 35. Il y a même parfois, dans ses indications, une sobriété et une justesse qui dénotent un écrivain né juif et palestinien d'origine. II, 1, 5, 6; IV, 13; XXVII, 8. De plus, l'auteur semble témoigner d'une compétence spéciale en matière d'impôts, XVII, 23-26; XXII, 19. Il paraît aussi s'attacher à recueillir les reproches sévères du Sauveur à l'égard des pharisiens orgueilleux et hypocrites, XXIII, 1-36. Autant de traits qui conviennent à merveille à l'apôtre Matthieu, ancien publicain, de race juive, de langue araméenne. Si l'on ajoute que le premier évangéliste est le seul qui donne à saint Matthieu son nom chrétien dans le récit de la vocation, IX, 9, le seul qui, dans la liste des Douze, le mentionne après Thomas, en rappelant expressément sa profession de publicain, X, 3, on sera davantage encore tenté de voir, dans l'évangéliste et l'apôtre, le même personnage, toujours heureux de souligner ses humbles origines et la condescendance du Maître à son égard. Encore une fois, ce ne sont pas là des arguments apodictiques. Il reste néanmoins que ces nombreux menus faits et d'autres semblables (voir plus loin les particularités relatives aux destinataires de l'ouvrage) constituent une série de témoignages convergents qui confirment les données traditionnelles sur l'auteur du premier évangile.

III. DATE ET LIEU DE COMPOSITION. — 1° *Date.* — 1. *Saint Matthieu a composé son livre avant l'an* 70. Aucune raison sérieuse n'a été apportée contre cette thèse par les exégètes rationalistes. Leur argumentation n'est rien moins que tendancieuse et pèche par la base. Elle suppose *a priori* que le Sauveur n'a pu prédire la ruine de Jérusalem, XXII, 7, ni annoncer les progrès de l'Église, XXVIII, 18-20, malgré les persécutions, X, 16-23. En revanche, à s'en tenir au texte lui-même, il semble qu'un auteur, écrivant après 70, eût marqué plus expressément, dans le chap. XXIV, l'intervalle entre la destruction de la Ville sainte et la parousie du Christ. — 2. *L'évangile de saint Matthieu a été composé avant tous les autres évangiles canoniques.* C'est le sentiment unanime de la tradition. Les dates que nous avons fixées pour les évangiles de saint Marc et de saint Luc, voir MARC et LUC, obligent donc à remonter pour saint Matthieu avant l'an 60. A cette conclusion, il est vrai, on oppose parfois un passage de saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, I, 1 et dans Eusèbe, *H. E.*, V, VIII, 2. Mais l'interprétation en est incertaine et controversée. L'évêque de Lyon pourrait très bien ne pas avoir en vue la chronologie, mais vouloir prouver simplement que la prédication des principaux apôtres a été consignée par écrit. Quoi qu'il en soit, on ne saurait s'appuyer sur ce témoignage douteux pour reculer la rédaction du premier évangile après la venue de saint Paul à Rome. — 3. *Il est impossible de fixer une date plus précise.* D'après Eusèbe, *H. E.*, III, XXIV, 6, saint Matthieu a publié son livre

avant d'aller travailler, hors de la Palestine, à la conversion des païens. Quelques auteurs rattachent ce départ à la dispersion des apôtres, vers l'an 41-42. D'autres estiment qu'on peut le reculer après le concile de Jérusalem (49). Dans cette dernière hypothèse, l'original araméen de saint Matthieu aurait été composé vers 50-60. La version grecque ne serait guère postérieure, bien qu'elle ait pu être faite après l'apparition des deux autres synoptiques. Ce travail a sans doute été exécuté à la demande des juifs hellénistes convertis, groupe influent dans la Ville sainte. — 2° *Lieu.* Aucune difficulté sur ce point. La tradition (Irénée, Eusèbe) place la composition du premier évangile en Palestine et la langue originale de l'ouvrage confirme le témoignage de la tradition. Quelques traits particuliers semblent même désigner Jérusalem.

IV. But et destinataires. — Saint Matthieu a écrit son livre pour les Juifs palestiniens convertis dans un but didactique et apologétique. Trois parties dans cette démonstration. — 1° *Les destinataires de l'évangile sont des juifs palestiniens convertis.* C'est le sentiment très net de la tradition ecclésiastique (Irénée, Origène, Jérôme). C'est aussi ce qui ressort du contenu même du livre. Écrivant en araméen, l'auteur ne pouvait s'adresser qu'à des Palestiniens. De plus, en de multiples circonstances, il semble viser des lecteurs juifs : il garde au parler de Jésus une saveur de terroir (royaume des cieux, la consommation du siècle, les portes de l'Hadès, le terme *gentils* pris en mauvaise part, etc.); lorsqu'il mentionne des usages juifs, ou donne des indications topographiques, il s'abstient de fournir, à l'inverse de saint Marc et de saint Luc, les explications nécessaires à des païens, Matth., xv, 1, 2 et Marc., vii, 1-5; Matth. xxvi, 17 et Luc., xxii, 7. Enfin, il ne peut avoir en vue que des Juifs convertis. Sans cela, il ne rappellerait pas les paroles les plus dures prononcées par le Sauveur, contre les scribes et les pharisiens, xxiii, 1-4, 15-31. D'ailleurs, toutes ces remarques vont être corroborées par l'examen du but de l'auteur. — 2° *Saint Matthieu a tout d'abord un dessein didactique* : prouver que Jésus de Nazareth est le Messie, fils de David, attendu des Juifs. C'est pour cela qu'il place en tête de son évangile la généalogie davidique du Christ. C'est toujours dans le même but qu'il s'applique à montrer, dans la vie et la prédication du Sauveur, la réalisation des oracles de l'Ancien Testament, i, 22; ii, 5, 15, 17, 23; iii, 1, etc., si bien qu'on a pu appeler son œuvre « l'évangile de la prophétie messianique ». D'une façon plus générale, il insiste sur le lien de continuité entre le passé et le présent, entre l'ancienne et la nouvelle alliance : ce qui n'est qu'à l'état d'ébauche dans la Loi et les prophètes est « consommé », porté à sa perfection, dans la révélation du Seigneur Jésus, v, 17 sq. Les lecteurs restaient pénétrés des prédilections divines à l'égard du peuple juif, x, 5-6; xv, 24, mais ils ne pouvaient manquer de reconnaître dans l'Église le véritable Israël de Dieu, xvi, 18; xviii, 17; xix, 28. — 3° *L'auteur a précisément un second but d'ordre apologétique.* Il veut expliquer l'économie du salut chrétien : les Juifs exclus du Royaume par leur aveuglement, l'Église, fondée par le Christ, ouverte à toutes les nations. Il y a, en effet, dans cet évangile, comme une sorte de diptyques. D'un côté, le tableau de l'incrédulité de la nation juive : Jésus enfant est persécuté par Hérode, roi des Juifs; plus tard, les pharisiens le poursuivent d'une haine farouche, cherchent sans répit à le perdre et, par la calomnie, s'efforcent de l'atteindre au delà du tombeau; le peuple, séduit par ses chefs, va jusqu'à réclamer le sang du « Juste ». De l'autre côté, contraste frappant, l'image des Gentils empressés à prendre place dans le royaume de Dieu : les Mages accourus de l'Orient, des hommes étrangers au pays d'Israël venus pour entendre le sermon sur la montagne, le centurion et la cananéenne pénétrés de la foi qui produit des miracles, les païens admis au festin messsianique. Il est clair que de tels portraits, si opposés et si vivants, étaient propres à fortifier la foi des judéo-chrétiens en butte aux persécutions de leurs anciens coreligionnaires, d'autant que la gloire rayonnante de la figure divine du Christ pénétrait en quelque sorte toute la composition. Reste à savoir si l'auteur de cette esquisse est un peintre fidèle, et si un dessein aussi fortement conçu ne lui a pas fait déformer la réalité historique.

V. Valeur historique.— L'évangile de saint Matthieu possède au point de vue historique une autorité de premier ordre. La question générale de la véracité des trois premiers évangélistes sera traitée à Synoptiques. On se bornera ici à quelques remarques rapides touchant le témoignage particulier de saint Matthieu.

1° *En principe, la valeur historique du premier évangile doit être tenue pour très vraisemblable* si, comme nous l'avons démontré, l'ouvrage est de saint Matthieu. L'apôtre avait vu les miracles du Sauveur, il avait entendu ses discours, il vivait encore dans le milieu palestinien témoin de l'histoire du Christ. Il lui était donc singulièrement facile d'être bien informé et de vérifier, le cas échéant, les documents de la catéchèse primitive qu'il avait à sa disposition. D'autre part, comment aurait-il pu déguiser la vérité? Écrivant à Jérusalem, pour des fidèles instruits mieux que personne de la vie de Jésus, et, pour ainsi dire, sous le contrôle de la Synagogue qu'il semble vouloir provoquer, il n'allait pas fournir des armes à ses adversaires par le récit d'événements controuvés.

2° *En fait, l'auteur du premier évangile se montre exactement renseigné.* L'exégèse rationaliste soulève contre cette thèse deux principales objections, sans compter les difficultés particulières. Aucun de ces griefs n'est sérieusement fondé. — 1. *Les procédés de composition de saint Matthieu n'infirment en rien son témoignage.* Il est certain que, dans le détail des récits et des discours, l'évangéliste ne s'est pas astreint à un ordre chronologique très strict. Il procède par « conglomérats ». Il préfère grouper les instructions de Jésus dans un ordre logique. C'est ainsi qu'il réunit, par exemple, les enseignements relatifs aux conditions d'entrée dans le Royaume, v, 1-vii, 28, les paraboles xiii, 1-53, les avis donnés aux apôtres au sujet de leur mission, x, 5-xi, 1, les prophéties concernant la fin du monde et la ruine de Jérusalem, xxiv-xxv. Il agit parfois de la même façon pour les prodiges accomplis par le Sauveur, viii, 1-ix, 34. Mais de tels arrangements, pour intentionnels qu'ils soient, ne faussent pas la réalité. A Jérusalem, où survivaient encore tant de témoins de la vie du Christ, il a dû paraître moins nécessaire qu'ailleurs d'insister sur le détail des faits, et de rattacher les divers enseignements de Jésus à une circonstance déterminée. L'essentiel était de ramasser la doctrine du Maître en un tableau saisissant pour la graver dans la mémoire des fidèles. En somme, les procédés de composition de saint Matthieu sont empruntés aux usages de la catéchèse primitive et, loin de nuire à la vérité historique de l'évangile, ils en sont plutôt une confirmation. — 2. *Les différences entre saint Matthieu et saint Marc ne prouvent rien contre la véracité du premier évangéliste.* Il suffit de comparer les récits parallèles des deux premiers synoptiques pour constater qu'à l'ordinaire saint Marc est le plus riche en détails. Il y a chez lui un sens de l'observation, un goût du réalisme, une fraîcheur de style que nous avons mis en relief à Marc. Pourquoi donc, dans l'ensemble, saint Matthieu, témoin oculaire, se

montre-t-il moins spontané, moins curieux de l'accessoire, plus enclin à schématiser? — Et tout d'abord il importe de ne pas tomber sur ce point dans l'exagération. Prétendre que la figure du Christ, dans saint Matthieu, est idéalisée à plaisir, c'est oublier les nombreux traits qui, dans son évangile, VIII, 10; XV, 34; XXIV, 36, font ressortir le côté humain de Jésus. Au surplus, la réponse à la question posée peut tenir en quelques mots : il y a là affaire de tempérament et une certaine diversité dans le but poursuivi. « En passant par la catéchèse destinée à tout le monde, et par conséquent aussi à des illettrés, surtout à des illettrés, le témoignage d'un témoin oculaire doit perdre quelque peu de son accent primitif comme reflet des choses et des personnes. Il est vrai que, d'après nous, Marc est aussi le reflet d'une catéchèse, celle de Pierre. Mais puisqu'il avait quelques intentions historiques, le disciple a pu se faire raconter les faits avec plus de détails. Et enfin les meilleurs esprits ne savent pas toujours observer, et il peut leur arriver de ne pas faire assez de cas de menus traits qui frappent des personnes moins cultivées. Ces dernières, quand elles racontent, ne font grâce d'aucune circonstance. Pierre, qui était pêcheur, et qui dirigeait le groupe, a dû prendre garde à bien des minuties dont un autre ne se serait pas soucié » (Lagrange). Pour être moins pittoresque, le témoignage de saint Matthieu ne perd rien de son autorité. — 3. *Il est possible de répondre à toutes les difficultés particulières.* Pour l'historicité des deux premiers chapitres, voir ENFANCE (RÉCITS DE L'); pour le fameux passage, XVI, 17-19, voir PIERRE (SA PRIMAUTÉ). Quant à la formule trinitaire du baptême, XXVIII, 19, elle est certainement authentique. Si elle est absente de certains textes d'Eusèbe, elle se retrouve dans la *Didaché*, VII, 1, dans Justin, *I Ap.*, LXI, 3, dans Irénée, *Adv. hær.*, III, XVII, 1, et Eusèbe lui-même a souvent la formule complète. D'ailleurs, la doctrine qu'elle renferme n'indique aucunement une époque récente, II Cor., XIII, 13; I Pet., I, 2. Enfin, l'auteur du premier évangile n'a pas davantage inventé certaines circonstances de son récit, II, 13-15; XXI, 1-7; XXVII, 3-10; 34, pour prouver la réalisation des oracles messianiques. Au seul examen de ces textes de l'Ancien Testament, il est visible qu'ils ont subi une interprétation d'après les faits. Il n'est donc pas permis de supposer les faits imaginés d'après les textes.

III. Conclusions. — 1° *L'exégète catholique*, dans ses études et dans son enseignement, ne manquera pas de se conformer aux décisions suivantes de la Commission biblique, en date du 19 juin 1911, sur l'évangile de saint Matthieu.

ART. 1. — Étant donné le consentement de l'Église, universel et constant depuis les premiers siècles, ainsi que le montrent clairement les éloquents témoignages des Pères, les titres des manuscrits des évangiles, les versions mêmes les plus anciennes des Livres saints, les catalogues établis par les saints Pères, par les écrivains ecclésiastiques, par les souverains pontifes et par les conciles, et enfin l'usage liturgique de l'Église orientale et occidentale, peut-on et doit-on affirmer avec certitude que Matthieu, apôtre du Christ, est réellement l'auteur de l'évangile publié sous son nom? — R. Oui.

ART. 2. — Doit-on considérer comme suffisamment appuyée sur le suffrage de la tradition l'opinion selon laquelle Matthieu a écrit avant les autres évangélistes, et a composé le premier évangile dans la langue nationale dont se servaient alors les juifs palestiniens à qui cet ouvrage était destiné? — R. Oui.

ART. 3. — La rédaction de ce texte original peut-elle être différée au delà de la ruine de Jérusalem, de telle sorte que les prophéties qu'on y lit sur cette ruine aient été écrites après l'événement; ou bien, le témoignage, habituellement invoqué, d'Irénée (*Adv. Hær.*, III, I, 1), d'une interprétation incertaine et controversée, doit-il être estimé d'un tel poids qu'il oblige à rejeter l'opinion de ceux qui pensent, d'une manière plus conforme à la tradition, que cette rédaction a été achevée même avant l'arrivée de saint Paul à Rome? — R. Non, sur les deux points.

ART. 4. — Peut-on soutenir, même avec probabilité, l'opinion de certains modernes, d'après laquelle Matthieu n'aurait pas composé, proprement et strictement, l'évangile tel qu'il nous a été livré, mais seulement un recueil de paroles ou de discours du Christ, qui aurait servi de source à un auteur anonyme, dont ils font le rédacteur de l'évangile lui-même? — R. Non.

ART. 5. — Le fait que les Pères et tous les écrivains ecclésiastiques, bien mieux l'Église elle-même dès son berceau, se sont servis uniquement, comme texte canonique, du texte grec de l'évangile connu sous le nom de Matthieu, sans en excepter même ceux qui disent expressément que l'apôtre Matthieu a écrit dans la langue nationale, permet-il de prouver avec certitude que l'évangile grec est identique, quant à la substance, à l'évangile composé par le même apôtre dans la langue nationale? — R. Oui.

ART. 6. — Du fait que l'auteur du premier évangile poursuit un but principalement dogmatique et apologétique, à savoir : démontrer aux Juifs que Jésus est le Messie annoncé par les prophètes et né de la race de David; et qu'en outre, dans la disposition des faits et des paroles qu'il narre et rapporte, il n'observe pas toujours l'ordre chronologique, est-il permis de déduire que ses récits ne doivent pas être tenus pour vrais? Ou bien, peut-on aussi affirmer que les récits des gestes et paroles du Christ, qui se lisent dans cet évangile, ont subi une certaine altération et adaptation, sous l'influence des prophéties de l'Ancien Testament et d'un état de l'Église déjà plus développé, et que, par suite, ils ne sont pas conformes à la vérité historique? — R. Non, sur les deux points.

ART. 7. — Doit-on regarder à bon droit, comme spécialement dépourvues de fondement solide, les opinions de ceux qui révoquent en doute l'authenticité historique des deux premiers chapitres, où sont rapportées la généalogie et l'enfance du Christ, ainsi que celle de certaines affirmations très importantes au point de vue dogmatique, comme les passages concernant la primauté de Pierre, Matth., XVI, 17-19, la forme du baptême donnée aux apôtres avec la mission de prêcher partout l'univers, Matth., XXVIII, 19, 20, la profession de foi des apôtres à la divinité du Christ, Matth., XIV, 33, et autres du même genre qu'on trouve particulièrement énoncés chez saint Matthieu? — R. Oui.

2° *L'apologiste et l'historien des origines chrétiennes* insisteront sur les deux thèmes principaux de l'évangile : la Loi et le royaume de Dieu. Ils mettront en relief l'enseignement universaliste du Sauveur. Après avoir précisé la nature et les diverses phases du Royaume, ainsi que les conditions nécessaires pour y être admis, ils s'efforceront de montrer que l'Église procède directement de la pensée de Jésus. La Bonne Nouvelle annoncée par le Christ, bien loin d'être un simple rêve eschatologique, comporte l'institution d'une société visible et hiérarchisée, Matth., XVI, 18, 19; XVIII, 15-18.

3° *Le théologien* s'appliquera à mettre en valeur les nombreux textes qui, dans le premier évangile, sont d'une importance primordiale au point de vue de la donnée révélée : divinité de Jésus, XI, 27; XIV, 33, primauté de saint Pierre, XVI, 17-19, mission et prérogatives de l'Église, XXVIII, 19-20.

4° *Les prêtres*, dans leurs instructions, auront soin de se rappeler que l'évangile de saint Matthieu, d'un usage liturgique si fréquent, a toujours été cher à la piété des fidèles. La conscience chrétienne l'a tenu pour celui qui reproduit, de la manière la plus fidèle et la plus complète, les termes dont le divin Maître s'est servi dans son enseignement.

Parmi les nombreux articles de revues et de dictionnaires il convient de signaler : *Matthieu* (*Saint*) et *Matthieu* (*Évangile de saint*) par Mangenot, dans le *Dict. de la Bible; Évangiles canoniques*, n. 45, 116-135, 187-225, par Lepin, dans le *Dict. apolog. de la Foi cath.* Parmi les travaux ou commentaires récents d'auteurs catholiques, on pourra consulter : Fillion, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1878; Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Mat-*

thæum, 2 vol., Paris, 1892-1893; Rose, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1904; Huby, *Saint Matthieu* (Action populaire), Paris, 1921; Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923; Durand, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1924.

Léon VAGANAY.

MAUCLAIR Camille est né à Paris en 1872. Il semble s'être donné la mission de tout connaître et de traiter de tout. Il a publié des essais de critique et de métaphysique : *Stéphane Mallarmé* (sans date), *Éleusis* (1894), *Jules Laforgue* (1896), *Maurice Mæterlinck*, *L'art en silence* (1900), *Auguste Rodin* (1900), *Florence* (1911), *Essais sur l'amour* (1912), etc.; des contes : *Les Clefs d'or* (1896), *Les Danaïdes*, etc.; des poésies : *Sonatines d'automne* (1894); des romans : *Couronne de clarté* (1895), *L'Orient vierge* (1897), *Le soleil des morts* (1898), *Les Passionnés* (1911), *Étreindre*, etc. En 1893, il fonda avec Lugné-Poe le théâtre de l' « Œuvre ». Il a collaboré ou collabore à une vingtaine de revues tant françaises qu'étrangères. Sa littérature reflète tout à tour Mallarmé, Barrès, Mæterlinck, Paul Adam et brille plus par l'abondance des idées que par l'originalité, la puissance et la clarté. Au point de vue religieux et moral, il n'est rien moins qu'un guide sûr. Ses romans, en particulier, font bon marché de la décence et magnifient sans vergogne l'amour charnel. Certes M. C. Mauclair est un écrivain très intelligent et un critique averti et délicat, mais il a trop sacrifié au goût du jour, même et surtout quand ce goût était mauvais.

Léon JULES.

MAUPASSANT (Guy de) naquit à Miromesnil dans la Seine-Inférieure en 1850. Il était filleul de Flaubert, qui le mit en garde contre le romantisme et le forma selon les strictes disciplines réalistes. Son style est dépouillé, parfois sec, mais nerveux, simple, d'une précision et d'une netteté remarquables. Il n'a pas d'idées philosophiques, aucune religion, et l'on serait bien en peine de tirer une morale quelconque de ses écrits, à moins que ce ne soit le cynisme. Dans le monde, il ne voit que des êtres médiocres, et dans ces êtres médiocres que des instincts vulgaires et bas. Taine a parlé « du gorille féroce et lubrique »; Maupassant semble avoir pris à tâche d'illustrer cette définition de l'homme, en remplaçant toutefois l'épithète de féroce par celle de méchant, de fourbe ou d'égoïste. Il excelle à peindre d'un mot, d'un geste, d'une attitude, d'un détail quelconque la physionomie de ses personnages et de telle façon qu'on ne les oublie plus. C'est un des réalistes les plus puissants et peut-être le seul vrai réaliste, si le réalisme consiste à ne tenir compte que des apparences. Nul n'a comme lui saisi et rendu les menus faits quotidiens et leur enchaînement dans la trame ordinaire de la vie. Mais ses personnages n'ont pas d'âme. Ce sont des bêtes humaines, rien que des bêtes humaines. Aucune psychologie. C'est pourquoi, la lecture de ses œuvres est déprimante. Scandaleuse aussi, car G. de Maupassant ne recule devant aucune peinture de mœurs, si sales qu'elles soient : de préférence même, il choisit les plus sales, les plus dégradantes, il s'y complaît, il y revient, il ne s'en lasse jamais. Et voilà de quoi sont faits : *Boule de suif* (1880); *La Maison Tellier* (1881); *Mademoiselle Fifi* (1883); *Contes de la Bécasse* (1883); *Les sœurs Rondoli* (1884); *Une vie* (1885); *Bel-Ami* (1885); *Mont-Oriol* (1887); *Le Horla* (1887); *Fort comme la mort* (1889); *La Main gauche* (1889), etc. On peut mettre à part *Sur l'eau* (1885) et *Pierre et Jean* (1888), qui ne contiennent aucune indécence. G. de Maupassant fut atteint d'une maladie mentale qui l'annihila pendant quelques années. Il mourut le 6 juillet 1893.

Léon JULES.

MAUR (*Maurus*). — Maur naquit à Rome, l'an 512. Equitius son père, qui était sénateur romain, l'amena lui-même à Subiaco pour le confier à saint Benoît, le patriarche des moines d'Occident. Maur, alors âgé de douze ans, fit de rapides progrès dans la pratique de la prière, de la mortification, de l'obéissance. Sur l'ordre de son abbé, il lui arriva un jour de marcher sur les eaux pour tirer du lac Placide qui s'y noyait. Envoyé dans les Gaules, il fonda le monastère de Glanfeuil en Anjou, y établit la règle bénédictine et le gouverna durant quarante ans. Deux années avant de mourir, il résigna sa charge pour se préparer à la mort dans une cellule près de l'oratoire dédié à saint Martin. Il mourut dans le plus grand calme, étendu sur la cendre (15 janvier 584, suivant une opinion probable). Le corps, retrouvé en 845, fut, par crainte des Normands, transféré à Saint-Pierre-des-Fossés, puis à Saint-Germain-des-Prés.

J. BAUDOT.

MAURIAC François est né à Bordeaux en 1885. Il a publié quelques volumes de poèmes : *Les mains jointes*, *Adieu à l'adolescence*; un volume de *Petits essais de psychologie religieuse*; et surtout des romans : *L'enfant chargé de chaînes* (1910), *La Robe prétexte* (1914), *La chair et le sang* (1920), *Préséances* (1921), *Le baiser au lépreux* (1922), *Le Fleuve de feu* (1923), *Genitrix* (1923), *Le Désert de l'amour* (1925); enfin, un essai sur *Le jeune homme* (1926). A propos de cette dernière œuvre, M. Jean Guiraud écrivait dans *La Croix* du 21 mars 1926 : « Nous retrouvons là M. Mauriac avec la hantise perpétuelle de la chair que l'on sent dans l'ensemble de son œuvre. » Rien de plus vrai. Tous les romans de M. Mauriac sont consacrés à l'analyse de la passion charnelle. « Analyse cruelle, mais vraie et profonde », déclare le *Manuel illustré de littérature catholique*. J'oserai dire que je n'ai rien lu de M. Mauriac qui méritât ces qualificatifs. Il m'a semblé plutôt que M. Mauriac entendait la psychologie de la même manière, à la fois outrancière et naïve, étroite, fausse et malsaine que Freud. Comme Freud, il attribue à la « force sexuelle » une importance et un rôle de tout premier plan. Il ne voit que cela. Il écrit froidement : « Ce fils d'une autre race, puisqu'il est d'un autre sexe... Rien que cela, le sexe, nous sépare plus que deux planètes. » *Le désert de l'amour*, p. 68. « Je mets l'infini dans des minutes qui ne sont rien pour elle. » *Ibid.*, p. 69. Tout est à l'avenant. Cette psychologie de coquebin énamouré n'est « cruelle » que pour le bon renom intellectuel de l'auteur et la santé morale des lecteurs. Elle aboutit à des caractères et à des situations auprès desquels les héros de Rousseau et leurs aventures paraissent des chefs-d'œuvre de bon sens et de finesse. On nous affirme que M. Mauriac est un maître du roman catholique contemporain. Mon Dieu! s'il n'y avait que le style, je souscrirais peut-être à cet éloge, car M. Mauriac dit clairement, et fortement ce qu'il veut dire; mais pour la doctrine et la morale, j'attendrai que l'Église ait remplacé la *Somme* de saint Thomas par la *Psychanalyse* de M. Freud.

Léon JULES.

MAURICE (*Mauritius*). — D'après la lettre de saint Eucher, évêque de Lyon, écrite environ cent cinquante ans après l'événement, ce fut vers l'année 286, sous l'empereur Maximien, associé à Dioclétien, qu'une légion entière, stationnant à quelque distance du lac Léman, à Agaune, fut mise dans l'alternative de sacrifier aux dieux ou de rester fidèle à la foi de Jésus-Christ. Les soldats protestèrent qu'ils souffriraient tout plutôt que de renoncer au Christ. Pour vaincre leur résistance, l'empereur ordonna d'abord de faire mourir le dixième de chaque rang. Maurice, Exupère et Candide encouragèrent les autres à demeurer fermes dans leur foi, et firent à l'empereur cette déclaration : « Nous sommes vos soldats, c'est vrai; mais nous

sommes les serviteurs de Dieu et nous le proclamons librement. » Finalement, ils furent massacrés jusqu'au dernier. Sur le théâtre de leur supplice, le roi Sigismond, mort lui-même martyr en 524, fit construire un monastère qui devint célèbre sous le nom de Saint-Maurice d'Agaune. Le culte rendu à ces martyrs commença vers la fin du IVe siècle, à l'occasion de la découverte de leurs reliques. A la suite d'un pèlerinage à Saint-Maurice d'Agaune, H. Ghéon a composé, en 1921, une tragédie militaire sacrée, sous ce titre : *Saint Maurice ou l'Obéissance*.

J. Baudot.

1. MAURILLE d'Angers (*Maurilius*). — Natif de Milan, il étudia sous l'évêque Ambroise, alla ensuite dans les Gaules, attiré par la réputation de saint Martin, dont il fut quelque temps le disciple. Il se retira dans l'Anjou, après la mort de Martin, et il fut choisi pour gouverner l'Église d'Angers. Durant un épiscopat de trente années, de 407 à 437, il édifia son peuple, qui le vénéra ensuite comme un saint.

J. Baudot.

2. MAURILLE de Cahors. — Élevé sur le siège de Cahors au VIe siècle, Maurille dut montrer une grande fermeté pour protéger ses diocésains contre l'oppression des grands. Courageux en face de la persécution, comme sous l'épreuve de la maladie, il mourut saintement le 16 mars 580.

J. Baudot.

MAURRAS Charles est né à Martigues (Bouches-du-Rhône) en 1868. Il fit ses études au collège catholique d'Aix et vint à Paris. Il collabora à la *Revue bleue*, à la *Revue encyclopédique*, à d'autres revues encore. C'était le temps où Jean Moréas s'évadait du symbolisme et fondait l'École Romane. De cette école sortait bientôt le néo-classicisme qui n'est autre chose en son fond qu'un retour aux anciennes disciplines classiques du XVIe et du XVIIe siècle. M. C. Maurras fut le plus habile et le plus puissant protagoniste de cette évolution. Il était, d'ailleurs, et ce, depuis le collège, imbu d'hellénisme jusqu'aux moelles; il aimait passionnément l'ordre, la mesure, la clarté, la logique, toutes qualités chères aux classiques du XVIIe siècle

En même temps, il s'adonna à la politique. Le positivisme d'Auguste Comte l'avait séduit. Si le positivisme a de profondes et regrettables lacunes, s'il se cantonne dans des positions intenables au regard de la raison comme de la foi, du moins il use d'une méthode d'investigation très précise. M. Charles Maurras appliqua cette méthode positiviste, avec toute la rigueur de logique, tout le respect scientifique des faits, tout le sérieux d'information critique qu'elle demande, au grand problème de l' « Ordre français ». Ardent patriote, il voulait avant toutes choses le salut de la France. Or, l'expérience et la raison lui montraient que certaines conditions étaient requises pour qu'une nation pût vivre et progresser. La première de toutes est le respect de la tradition : en effet, n'évolue et ne progresse que ce qui dure, que ce qui continue; et, d'autre part, l'histoire nous apprend que les mêmes forces qui ont présidé à la naissance d'un État soutiennent sa fortune. Partant de là, il fit une critique serrée, impitoyable, décisive, de toutes les idées, de tous les systèmes, de toutes les entreprises qui, au cours des âges précédents et même de nos jours, avaient menacé, ébranlé, interrompu, faussé ou brisé la tradition française et compromettaient dès lors l'avenir et la vie même de la patrie. Tout y passa : le protestantisme, le rationalisme des Encyclopédistes, les rêveries de J.-J. Rousseau, la Révolution, le romantisme, le libéralisme, la démocratie, le socialisme le modernisme, etc. En même temps — car M. Ch. Maurras n'est pas seulement un maître de la critique et le plus brillant des polémistes, c'est aussi, c'est surtout un génie éminemment constructeur et organisateur — il montra comment il était raisonnable, possible, nécessaire de revenir aux institutions catholiques et royales de l'ancien régime et de les adapter à nos besoins actuels et à l'état présent des mœurs. Il exposa d'abord cette théorie politique de l'« Ordre français » dans la *Gazette de France*, le *Soleil*, le *Figaro*, puis en de nombreux volumes, enfin dans l'*Action française* qu'avait fondée M. H. Vaugeois et qu'il convertit au royalisme. Il partage actuellement avec M. Léon Daudet la direction politique de ce journal.

Une campagne politique d'une telle envergure et menée avec tant d'âpre logique devait susciter des contradicteurs et des ennemis. Ils ne manquèrent pas à M. Ch. Maurras. Les anticléricaux ne lui pardonnèrent pas d'avoir écrit à la gloire de l'Église catholique romaine quelques-unes de ses plus belles pages; les modernistes et les libéraux, d'avoir commenté magnifiquement le *Syllabus* et d'avoir exalté Pie X; les démocrates, d'avoir fait une critique impitoyable du suffrage universel, de toutes les institutions bâtardes issues de la Révolution et surtout de l'idéal égalitaire prôné par les hommes de la Révolution.

D'un autre côté, des catholiques éminents, en Belgique ou en France, et, tout récemment encore, le cardinal Andrieu, sensibles surtout aux thèses philosophiques exposées dans *Le chemin de Paradis* (1895), *Anthinea* (1901), *L'Avenir de l'Intelligence* (1905), *Les Amants de Venise* (1902), dénoncèrent vigoureusement l'agnosticisme de l'auteur, son athéisme, son opposition radicale aux dogmes catholiques, sa morale basée uniquement sur « le culte de la beauté » ou « l'amour du plaisir ». Ils « s'épouvantèrent » à l'idée que des jeunes catholiques pussent suivre un tel « Maître » et S. S. Pie XI, dans sa lettre du 5 septembre 1926, leur a donné raison.

Par contre, le P. Descoqs, jésuite, sans taire les erreurs doctrinales de M. Ch. Maurras, a bien montré, dans *A travers l'œuvre de Ch. Maurras*, tous les services signalés que son action et ses doctrines politiques ont rendus, non seulement à la cause nationale mais encore à la cause de l'Église. Le cardinal Billot a reproduit, dans son traité *De Ecclesia*, plusieurs pages maîtresses de la *Politique religieuse*. On sait enfin en quelle estime tenaient M. Ch. Maurras le pape Pie X, le cardinal de Cabrières, le cardinal Sevin, le P. de Pascal et tant d'autres.

Il y aurait donc, me semble-t-il, exagération manifeste à condamner en bloc toute l'œuvre de M. Ch. Maurras. Que, avec le souverain pontife et le cardinal Andrieu, on réprouve les erreurs de M. Ch. Maurras et les livres où elles sont exposées, rien de plus juste, rien de plus nécessaire. Mais ce qui ne l'est plus du tout, ce qui est même tout le contraire, c'est que l'on étende cette condamnation à des théories politiques qui ne heurtent pas la doctrine, qui ont été défendues par Bossuet et saint Thomas d'Aquin avant d'être remises en valeur par M. Ch. Maurras. Ces théories politiques peuvent plaire ou déplaire, sembler justes ou paradoxales, en tout cas elles sont indépendantes du positivisme doctrinal de M. Maurras, et il n'a dû de les rencontrer qu'à l'excellence de sa méthode scientifique habilement mise au service de la conception traditionnelle de l'« Ordre national ». Et puis enfin, ces théories ont si bien pénétré le monde des esprits qu'elles forment à l'heure actuelle le substratum solide de toutes les doctrines politiques, même de celles qui les combattent. Aucun homme cultivé ne peut donc les ignorer. On les trouvera dans *L'Enquête sur la Monarchie* (1900), « l'œuvre politique la plus profonde que l'on ait vue depuis plus d'un siècle », a-t-on dit; *Le Dilemme de Marc Sangnier* (1907); *Kiel et*

Tanger (1910-1913), un chef-d'œuvre sur la politique extérieure; *La Politique religieuse* (1912); *Trois idées politiques* (1899); *Libéralisme et libertés* (1909); *Idées royalistes* (1910); *L'Action française et la religion catholique* (1913); *Les Conditions de la Victoire* (8 vol., 1914-1920); *Quand les Français ne s'aimaient pas* (1916), etc. Lorsqu'on considère l'importance, la force et l'ampleur du mouvement que ces œuvres ont déterminées dans le monde des intelligences, on ne peut s'empêcher de reconnaître que M. Ch. Maurras est, non seulement un de nos meilleurs écrivains contemporains, un de ceux qui méritent le mieux le beau nom de classique, un poète aussi d'un haut mérite comme l'a montré M. José Vincent analysant, dans la *Croix*, le recueil intitulé *La Musique intérieure* (1925), mais encore un génie politique d'une pénétration et d'une puissance extraordinaires. Il ne faut que déplorer davantage qu'un esprit si brillant et si lucide soit fermé à la vérité religieuse, et souhaiter plus ardemment que, poussant à fond son enquête, il découvre et adore celui qui est l'auteur premier et le gardien suprême de tout ordre.

Léon Jules.

MAURY. — Jean Siffrein Maury naquit à Valréas, dans le Comtat-Venaissin, le 26 juin 1746. Il descendait d'une famille huguenote, qui avait quitté le Dauphiné lors de la révocation de l'édit de Nantes. Son père était un simple cordonnier, qui l'envoya, pour faire ses études, au séminaire de Saint-Charles d'Avignon. Brillant écolier. En 1765, il vint à Paris se placer comme précepteur. Il s'exerçait en même temps à des travaux littéraires remarqués. Tels son *Oraison funèbre du Dauphin* et son *Panégyrique du roi Stanislas* (1766). Bientôt il entra dans les ordres. En 1771, son *Éloge de Fénelon* reçut un accessit, au concours de l'Académie. Le *Panégyrique de saint Louis*, prononcé, l'année suivante devant le roi, eut un succès extraordinaire : on battit des mains en pleine chapelle. Maury flattait l'esprit de son temps, en présentant le christianisme comme une sublime philosophie. Citons encore le *Panégyrique de saint Augustin*, qu'il prononça en 1775 devant l'Assemblée du clergé de France. La même année parut son *Essai sur l'éloquence de la chaire*, remanié et refondu en 1810, qui est son meilleur ouvrage. En 1777, Maury publia des *Discours choisis sur divers sujets de religion et de littérature*, en vue de son élection à l'Académie française, où il n'entra toutefois qu'en 1785, en remplacement de Pompignan. Nommé à l'abbaye de Frénade et au prieuré de Lions, le célèbre orateur passait sa vie dans les salons de Paris qui se le disputaient, charmant la ville et la Cour par ses sermons de l'Avent et du Carême, sans trop les scandaliser par ses mœurs peu édifiantes. Habile à ménager la dévotion de la cour et les préjugés des libres penseurs, Maury s'en tenait à ces lieux communs philosophiques qu'il recouvrait d'une terminologie chrétienne; d'ailleurs, orateur des plus éloquents. « C'est dommage, dit un jour Louis XVI, après l'avoir entendu; s'il nous avait parlé un peu de religion, il nous aurait parlé de tout. »

Initié à la politique, qui était alors la préoccupation générale, par M. de Lamoignon, garde des sceaux, l'abbé Maury fut élu député du clergé du bailliage de Péronne aux États généraux, le 3 avril 1789. Il joua un rôle considérable à l'Assemblée Constituante, où il fut l'orateur attitré de la droite. En toute occasion, il défendit le clergé, la noblesse et la royauté. On le voit aux prises avec les orateurs du parti libéral, et notamment avec Mirabeau. Il s'éleva contre l'admission des comédiens et des juifs dans les corps municipaux (23 décembre 1789). Il s'opposa avec habileté à l'abolition de la noblesse (19 juin 1790) et à la vente des biens nationaux (25 juin). Il demanda le maintien de l'autorité du pape dans le Comtat-Venaissin (18 novembre) et parla contre la Constitution civile du clergé dans des termes qui lui valurent un rappel à l'ordre (27 novembre 1790). Ses reparties spirituelles le sauvèrent plus d'une fois d'un mauvais pas. « L'abbé Maury à la lanterne! » clamait le peuple. « Y verrez-vous plus clair? » ripostait l'abbé.

Après l'emprisonnement de la famille royale, l'abbé Maury sortit de France et se rendit à Bruxelles (octobre 1791) et à Coblentz (novembre), puis à Rome (janvier 1792). Il fut reçu par Pie VI comme un saint et un martyr, et nommé archevêque *in partibus* de Nicée (1er mai 1792). Le pape l'envoya comme nonce extraordinaire à la diète de Francfort pour l'élection de l'empereur François II. Il reçut, au retour, l'évêché de Montefiascone, tandis que la Convention, qui ne le perdait pas de vue, le décrétait d'accusation (22 octobre 1792). En 1794, il fut créé cardinal; au moment de l'occupation de l'Italie par les troupes françaises, il fut obligé (mai 1798) de se retirer pour quelque temps à Venise, puis à Saint-Pétersbourg (octobre 1799). Il en revint pour siéger au conclave de Venise, qui devait nommer Pie VII pape, et pour reprendre l'administration de son diocèse de Montefiascone. Il était resté fidèle, ce semble, à la royauté déchue et à Louis XVIII. Mais cette fidélité ne résista pas à l'épreuve des événements. Bien que Louis XVIII l'eût nommé son ambassadeur auprès du Saint-Siège, Maury écrivit, le 22 août 1804, avec l'assentiment, dit-on, du souverain pontife, une lettre de soumission humble et emphatique, à Napoléon. Il retourna à Paris en 1806, entièrement rallié au gouvernement impérial, qu'il servit avec une complaisance sans bornes, et qui le récompensa en lui assignant, malgré les résistances du chapitre et l'opposition du pape, en 1810, l'archevêché de Paris. Défenseur bruyant des libertés gallicanes, agent impérieux de Napoléon dans ses négociations avec le Saint-Siège, Maury se perdit dans l'opinion, à mesure qu'il s'élevait en autorité et en puissance. Au retour des Bourbons, il se vit chassé de son diocèse et retenu prisonnier au château Saint-Ange, où il était allé chercher un asile. Il ne sortit de sa captivité qu'à la condition de renoncer à son évêché. Maury se retira, aigri et découragé, à Montefiascone, où il mourut le 11 mai 1817.

Malgré ses talents supérieurs, comme orateur et comme politique, Maury avait gâché sa vie. Et la cause de cette déroute était le manque de caractère, que nous trouvons chez tous ceux dont l'unique mobile est l'ambition.

Œuvres choisies du cardinal Maury, 5 vol., Paris, 1827; L.-S. Maury, *Vie du cardinal Jean-Siffrein Maury*, Paris, 1828; Poujoulat, *Le cardinal Maury*, Paris 1855; Aulard, *Les orateurs de l'Assemblée constituante*, Paris, 1882; Sicard, *Correspondance diplomatique et Mémoires inédits du cardinal Maury*, Paris, 1891.

E. Vacandard.

MAXELLENDE (*Maxellendis*). — Jeune fille originaire de Caudry, près Cambrai, qui vécut au VIIe siècle. Dès le jeune âge, elle voua au Seigneur sa virginité. Ni les promesses, ni les menaces ne purent l'ébranler. Son prétendant, nommé Harduin, voulut l'enlever en l'absence de ses parents et, n'ayant pu triompher de ses résistances, il lui donna la mort. Mais il fut frappé de cécité aussitôt après (670). Quant à Maxellende, elle fut vénérée comme martyre et, quelques années après, l'évêque de Cambrai, nommé Vindicien, fit l'élévation de son corps. Elle est la patronne de Caudry, qui conserve une partie de ses reliques.

J. Baudot.

1. MAXIME de Riez. — Maxime, né près de Digne à la fin du IVe siècle, se retira à Lérins, attiré par la réputation de ce monastère récemment fondé, et se fit moine sous l'abbé Honorat. Lorsque celui-ci devint évêque d'Arles, Maxime fut appelé à lui succéder comme abbé, en 426, et, sous son gouvernement, Lérins s'éleva à un haut degré de prospérité. Maxime, après avoir refusé l'évêché de Fréjus, dut accepter celui de Riez, vers 433; il continua néanmoins de vivre en religieux mortifié, portant toujours un cilice. Il assista aux conciles de Riez en 439, d'Orange en 441, d'Arles en 454. Il mourut vers 460, le 27 novembre, jour où l'on célèbre sa fête. Une partie de ses reliques fut transférée à Thérouanne. Il y a lieu de lui restituer plusieurs des homélies qui ont été publiées sous le nom d'Eusèbe d'Émèse.

J. Baudot.

2. MAXIME de Turin. — Né à Verceil, vers la fin du IVe siècle, Maxime devint évêque de Turin et fut l'une des principales lumières de l'Église au Ve siècle. Sa vie est peu connue. On sait seulement qu'il assista au concile de Milan en 451, et signa une lettre adressée au pape saint Léon; puis, on le retrouve, en 465, au concile de Rome, dont il signa les *Actes*. Il mourut vers 470. Gennade de Marseille lui a attribué des traités ou homélies sur différents sujets, en particulier des exposés sur des leçons des Évangiles et des Actes des Apôtres. Mais il nous manque jusqu'à ce jour une bonne édition des écrits de Maxime.

J. Baudot.

3. MAXIME de Wismes. — On honore à Boulogne-sur-Mer et à Saint-Omer en Artois, un saint Maxime, appelé aussi Mans, ou Masse, dont la vie est complètement inconnue. Son corps fut découvert à Wismes en 954; son chef et quelques-uns de ses ossements sont conservés à Ypres. Sa mémoire est marquée au 27 novembre.

J. Baudot.

4. MAXIME LE CONFESSEUR, un des plus ardents défenseurs du dogme de la dualité des volontés en Jésus-Christ contre l'hérésie monothélite. Il était né vers l'an 580, à Constantinople, d'une famille distinguée, et avait occupé d'abord à la cour la charge de secrétaire particulier de l'empereur Héraclius. Les questions religieuses cependant le préoccupaient. A l'âge de cinquante ans, vers 630, il embrassa la vie monastique au couvent de Chrysopolis (Scutari), dont il devint abbé en 639. Mais, en 633 déjà, on le trouve à Alexandrie, en compagnie de Sophronius, le futur patriarche de Jérusalem, essayant de détourner le patriarche d'Alexandrie de faire cause commune avec les monophysites. En 640, il est encore en Afrique, pour souffler aux évêques la résistance au monothélisme, et y soutient, en 645, contre le patriarche exilé de Constantinople, Pyrrhus, la fameuse discussion qui se termine par sa victoire et la rétractation de Pyrrhus. De là, il va à Rome, vers 646 ou 647, y assiste, en 649, au concile de Latran tenu par Martin Ier, et y travaille en paix jusqu'en 655. Cependant, depuis 641, Constant II régnait à Constantinople. Désirant mettre un terme aux divisions doctrinales, il publie, en 648, le *Type*, par lequel il imposait silence aux deux partis, orthodoxe et monothélite, et exige que tous y souscrivent. Le *Type* est condamné par le pape. Constant II, alors maître de Rome, fait saisir Martin Ier, et l'exile à Cherson, où il meurt en 655. Cette même année, l'abbé Maxime est saisi à son tour et relégué d'abord en Thrace; puis on le ramène, en 662, à Constantinople, et, sur son nouveau refus de signer le *Type*, on le fouette, on lui coupe la langue et la main droite, et on l'exile à Lazique, sur les bords de la mer Noire. Il y mourut le 13 août 662. Tous ces détails nous sont connus par saint Maxime lui-même et d'autres auteurs contemporains. Le martyrologe romain mentionne Maxime au 13 août; les grecs célèbrent sa fête le 21 janvier.

Saint Maxime est, avant saint Jean Damascène, le dernier grand théologien de l'Église grecque, théologien vigoureux et précis. Trois grandes influences, en dehors de celle des auteurs classiques, se sont exercées sur lui : *a*) celle des Pères du IVe siècle, surtout de saint Grégoire de Nazianze et de saint Grégoire de Nysse; *b*) celle de Denys le Mystique, sur les œuvres de qui il a écrit un commentaire; *c*) enfin celle d'Aristote, dont la connaissance tendait alors à se répandre dans l'Église, et qui a donné à sa pensée une fermeté et une rigueur très visibles dans ses écrits. « Au fond, il est, comme le pseudo-Denys, un mystique, mais un mystique doublé d'un métaphysicien et d'un ascète, et qui a acquis, en fréquentant la philosophie aristotélicienne, une précision que l'on chercherait en vain dans l'Aréopagite. »

Saint Maxime a beaucoup écrit, et sur des sujets assez différents : nulle part malheureusement, il n'a donné une œuvre synthétique traduisant l'ensemble de ses vues. C'est d'ailleurs un auteur difficile à lire et dont le style abstrait exige beaucoup d'attention. On peut mentionner comme ses principaux ouvrages : *a*) son commentaire *Sur les œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, dont il a contribué beaucoup à fonder l'autorité dans l'Église; *b*) sa *Discussion avec Pyrrhus*, fort importante pour connaître exactement la doctrine monothélite; *c*) ses recueils de *Sentences* théologiques, pratiques, ascétiques; et enfin *d*) ses *Lettres* au nombre de quarante-cinq, dont plusieurs sont de véritables traités.

Les œuvres de saint Maxime sont dans Migne, *P. G.*, t. IV, XC, XCI. Les introductions donneront les détails biographiques. On trouvera dans mon *Histoire des dogmes*, t. III, p. 188 sq., un exposé de sa christologie.

J. Tixeront.

MAXIMIN de Trèves. — Maximin, né en Poitou, vers la fin du IIIe siècle, vint tout jeune à Trèves, où l'évêque Agrice lui conféra les saints ordres et l'attacha à son clergé. Devenu évêque en 332, à la mort d'Agrice, Maximin nous est surtout connu par le rôle qu'il joua contre l'arianisme : il donna l'hospitalité au grand Athanase, évêque d'Alexandrie, et plus tard également à Paul, patriarche de Constantinople. On ne saurait dire s'il assista en personne au concile de Sardique (344), mais il fut certainement du nombre de ceux qui en appuyèrent les décisions. Il eut la satisfaction de voir les deux évêques exilés rétablis sur leurs sièges. Maximin mourut à Poitiers, au cours d'une visite en Aquitaine, après un épiscopat d'environ dix-sept ans. Son corps, inhumé près de Poitiers, fut transféré à Trèves par les soins de Paulin, son successeur.

J. Baudot.

MAYEUC Yves. — D'une famille de négociants de Basse-Bretagne, il naquit en 1462, entra à vingt et un ans chez les dominicains de Morlaix. Après avoir achevé à Nantes ses études de théologie, il fut ordonné prêtre, exerça avec succès le saint ministère à Rennes. Anne de Bretagne le choisit comme confesseur, puis comme aumônier. Nommé évêque de Rennes, Yves n'accepta cette charge que par obéissance; il conserva toujours son habit de dominicain et allait souvent se recueillir chez ses frères du couvent de Rennes. Il s'opposa avec énergie à l'introduction du luthéranisme dans son diocèse et y réussit. Sa mort arriva le 20 septembre 1541. Il est honoré comme bienheureux en Bretagne.

J. Baudot.

MAYNE-REID Thomas naquit à Ballyroney (Angleterre) en 1818. Son père aurait voulu qu'il

devînt pasteur; il préféra courir les aventures. En 1838, il débarqua au Mexique; de là il passa aux États-Unis, fut successivement trappeur, soldat, maître d'école, journaliste, surveillant de plantation. En 1849, il vint se mettre au service des Hongrois révoltés. Ce fut sa dernière équipée. Désormais, il ne s'occupa plus que de romancer ses souvenirs. Il mourut en 1883, près de Ross, laissant une nombreuse collection de romans, qui tous avaient eu un grand succès de librairie. Ils ont été traduits en français et ont fait la joie d'innombrables lecteurs : *Gaspard le gaucher; Les Chasseurs de girafes; Les Francs-tireurs forestiers; Peaux-Rouges et visages blancs; Les Grimpeurs de rochers; Les deux filles du squatter; Les Chasseurs de chevelures; La Quarteronne*, etc. Ce sont des romans d'aventures, habilement composés, intéressants, honnêtes, pleins de détails curieux sur les mœurs des Indiens et la vie du Nouveau-Monde. On peut généralement les recommander pour les bibliothèques populaires.

Léon Jules.

MAZARIN Jules, célèbre homme d'État français, né à Pescina (Abruzzes) le 14 juillet 1602, mort à Paris le 9 mars 1661. Son père était un Sicilien, Pietro Mazarini de Palerme (mort à Rome le 14 novembre 1654), attaché à la grande famille des Colonna; sa mère, Ortensia Bufalini. Jules fit ses études chez les jésuites, au Collège romain. Emmené en Espagne par Jérôme Colonna, il passa trois ans, d'abord à l'Université d'Alcala, puis à Madrid, où la passion du jeu faillit le retenir. Revenu à Rome vers 1622, il acheva ses études et fut reçu docteur *in utroque jure*. Quand éclata la guerre de la Valteline, il devint capitaine d'infanterie. Représentant du pape au traité de Turin (1632), il quitta le costume militaire pour l'habit ecclésiastique, sans entrer pour cela dans les ordres. Urbain VIII l'envoya comme nonce, c'est-à-dire comme ambassadeur, auprès de Louis XIII (1634). Deux ans après, Mazarin passait du service du pape à celui du roi de France, et se faisait bientôt naturaliser français (1639). Pour le récompenser des services rendus, Richelieu, qui appréciait sa fine intelligence, lui obtenait, en 1642, la dignité de cardinal. Il avait alors quarante ans.

Deux jours après la mort de Louis XIII, le 16 mai 1643, Anne d'Autriche faisait casser par le Parlement le testament du Roi et se faisait déclarer régente « avec pleine et entière autorité ». Le soir même, la régente désignait comme chef du Conseil le confident de Richelieu, le cardinal Mazarin. Celui-ci, qui se connaissait en hommes et savait gagner les cœurs, gagna le cœur de la reine. Les lettres chiffrées de Mazarin et d'Anne d'Autriche, qu'on a réussi à lire, ne laissent aucun doute sur la réalité de cet amour. On a supposé même un mariage secret entre la régente et le ministre, mais c'est là une hypothèse qu'on ne saurait justifier par les documents.

Les débuts du ministère de Mazarin furent pénibles. Parmi les anciens amis de la reine, plusieurs cabalèrent et entreprirent même de le supplanter, fût-ce par la violence : *Cabale des Importants*. Il suffit pour la mettre en déroute d'arrêter son chef, le duc de Beauford, un fils du duc de Vendôme, surnommé, pour ses manières, « le roi des Halles ».

Les difficultés financières mirent bientôt à l'épreuve la sagacité de Mazarin. Il nomma contrôleur général et plus tard surintendant des finances un italien, Particelli d'Emeri, financier avisé et d'esprit inventif en matière d'impôts, mais qui venait « traire une vache qui n'avait plus de lait ». Le système fiscal qu'il inventa, irrita, et souleva à la fois le Parlement et les Parisiens. Arrestation de plusieurs parlementaires, notamment du vieux conseiller Broussel. Journée des Barricades (26 août 1648). Finalement, Mazarin fit mettre Broussel en liberté (28 août 1648).

Cela n'empêcha pas la guerre civile d'éclater. La régente avait appelé à Paris le prince de Condé qui venait de gagner la bataille de Lens et de hâter la conclusion de la paix de Westphalie (24 octobre 1648). Voir Guerre de Trente ans. Condé bloqua Paris, d'où Anne d'Autriche s'était échappée (6 janvier 1649), avec le jeune Louis XIV et Mazarin, pour gagner le château de Saint-Germain. Le Parlement, aidé de Paul de Gondi, coadjuteur de l'archevêque de Paris, le futur cardinal de Retz, organisa la guerre civile. On l'appela *La Fronde*, du nom d'un jeu dangereux que les enfants pratiquaient alors dans les fossés de la ville, et qui consistait à se lancer des pierres avec une fronde. Trois mois de lutte. Le Parlement demanda la paix, qui fut signée à Rueil, près Paris (30 mars 1649).

Une nouvelle *Fronde* éclata bientôt, celle *des Princes*, qui avait Condé pour chef. Celui-ci, fier de sa gloire, aurait voulu supplanter Mazarin. Anne d'Autriche le fit arrêter et mettre en prison au donjon de Vincennes (janvier 1650). Paul de Gondi souleva les Parisiens et le Parlement réclama le bannissement de Mazarin (février 1651). Devant cette coalition, Mazarin céda; il remit Condé en liberté et se retira à Brühl, auprès de l'électeur de Cologne. Mais Condé, mécontent de voir qu'Anne d'Autriche lui refusait toujours le pouvoir, regagna son gouvernement de Guyenne, et recommença la guerre civile; bien plus, il conclut une alliance avec le roi d'Espagne (septembre 1651). Mazarin rentra aussitôt en France. Condé se trouva à Paris en présence de Turenne, qui défendait l'autorité de la régente. Bataille dans la rue Saint-Antoine. Condé se sentit perdu. Il fut sauvé par Mlle de Montpensier, la *Grande Mademoiselle*, qui fit tirer le canon de la Bastille contre l'armée royale (1er juillet 1652). Condé fut néanmoins forcé de quitter Paris et alla rejoindre les Espagnols dans les Pays-Bas, jusqu'à la paix des Pyrénées (1659); il obtint alors le pardon du roi et revint en France. Cependant, Louis XIV était rentré à Paris, avec sa mère (21 octobre 1652); et, le 2 février suivant, Mazarin y rentrait aussi triomphalement.

Rien ne devait plus troubler les huit dernières années de sa vie. Louis XIV lui laissa le soin entier des affaires. Mazarin travailla principalement à terminer la guerre avec l'Espagne et à préparer la paix des Pyrénées. Cette paix fut signée le 7 novembre 1659. La France recevait au sud le Roussillon et la Cerdagne, au nord l'Artois avec quelques places de la Flandre et du duché de Luxembourg, parmi lesquelles Thionville. Le traité stipulait, en outre, le mariage de Louis XIV avec la fille aînée de Philippe IV, Marie-Thérèse.

A l'intérieur, Mazarin s'occupa surtout de refaire sa fortune personnelle, et de faire la fortune de sa famille. Il avait appelé en France ses sept nièces; il les maria aux plus grands seigneurs du royaume, prince de Conti, comte de Soissons, duc de la Meilleraie, duc de Bouillon, etc. Louis XIV avait pensé un moment à épouser l'une d'elles, Marie Mancini. Mazarin, par certains trafics scandaleux et ventes des fonctions publiques, se constitua en huit ans une fortune splendide. Ce n'était plus l'homme modeste « aux deux petits laquais » du début de la régence. Il avait trois cents gardes à pied et, pour escorte ordinaire, cent mousquetaires à cheval. Il s'entourait de plus de luxe et de pompe que le roi lui-même. Il donnait des fêtes somptueuses, distribuant dans l'une d'elles pour un million de cadeaux. Dans son palais, aujourd'hui la Bibliothèque Nationale, il accumulait les merveilles d'art, et sa galerie de tableaux a été le premier fonds précieux des collections du Louvre. Quand il mourut,

le 8 mars 1661, au château de Vincennes, transformé par lui en résidence princière, le trésor royal était presque vide; mais Mazarin laissait à ses héritiers une cinquantaine de millions, somme énorme pour l'époque. Il avait rêvé, paraît-il, de ceindre la tiare.

Bazin, *Histoire de France sous le cardinal Mazarin*, Paris, 1846; Chéruel, *Histoire de France sous le ministère de Mazarin*, Paris, 1883; Aubéry, *Histoire du cardinal Mazarin*, Amsterdam, 1751, 4 vol.

E. VACANDARD.

MECHTILDE (*Mechtildis*). — On croit qu'elle fut la sœur de sainte Gertrude la Grande. Elle naquit au château de Helfta, alors que Gertrude son aînée était déjà religieuse dans le couvent de Rodarsdoff, avant que ce couvent fût transféré à Helfta. Dans une visite faite à sa sœur, Mechtilde, qui n'avait que sept ans et était sous la conduite de sa mère, demanda avec instance la faveur de rester dans le couvent pour s'y consacrer à Dieu. Comme sa sœur, elle fut favorisée de divines révélations, et elle fut des premières à propager la dévotion au Sacré-Cœur. Sa mort arriva vers 1310. Elle a été parfois confondue, soit avec Mathilde de Magdebourg, morte en 1277, soit avec Mathilde de Wipra, morte en 1299.

J. BAUDOT.

MÉDAILLE MIRACULEUSE. — Une jeune novice, sœur Catherine Labouré (voir ce mot), avait, dans la nuit du 18 au 19 juillet 1830, vu une première fois la sainte Vierge dans la chapelle des Filles de la Charité, 140, rue du Bac, Paris. Le 27 novembre de la même année, vers 5 heures du soir, tandis qu'elle faisait la méditation dans un profond silence, elle la vit de nouveau, et c'est dans cette seconde apparition que Marie lui demanda de faire frapper une médaille sur le modèle qu'elle lui montra. Deux ans après, la médaille fut frappée avec l'approbation de Mgr de Quélen, archevêque de Paris, et, dès lors, sa diffusion merveilleuse à travers le monde fut accompagnée d'incessants prodiges, de guérisons et de conversions. Ces faits surnaturels, qui se passèrent dans tous les pays de l'univers et dans toutes les classes de la société, firent donner à la médaille le nom de *Médaille miraculeuse*.

Les personnes qui la portent feront bien d'en remarquer le touchant symbolisme et les enseignements pratiques. Sur la face, Marie apparaît toute belle et toute bonne, les mains chargées de rayons qui, d'après ses propres paroles, représentent les grâces qu'elle répand sur les personnes qui les demandent. Et elle prend soin de nous dire comment nous devons demander, en nous enseignant cette invocation : « O Marie, conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous. » Au revers, nous voyons par quelles œuvres nous devons appuyer nos prières pour qu'elles soient bien accueillies : la charité, la pénitence, la mortification, symbolisées par les deux cœurs et la croix; le zèle et l'apostolat, figurés par les étoiles. De ce côté, il n'y a pas d'inscription : la croix et les deux cœurs en disent assez, selon la parole de la sainte Vierge.

Une association ou croisade de la Médaille miraculeuse a été canoniquement érigée par un bref de Pie X, en date du 8 juillet 1909. Les associés peuvent appartenir à la croisade établie pour préparer le centenaire de l'apparition (1930). Ils portent habituellement au cou la médaille, la baisant matin et soir, et répètent souvent l'invocation : « O Marie, conçue sans péché... » Des indulgences leur sont accordées. Une seule condition est nécessaire pour être admis dans l'association : se faire imposer la Médaille par un missionnaire lazariste, 95, rue de Sèvres, Paris (7e), ou par tout prêtre ayant reçu ce pouvoir du supérieur général des lazaristes.

La fête de la Manifestation de l'Immaculée Vierge Marie de la Médaille miraculeuse se célèbre le 27 novembre. Des pèlerinages ont lieu, soit à la chapelle des apparitions, maison mère des Filles de la Charité, 140, rue du Bac, Paris (7e), soit au tombeau de la voyante, 77, rue de Reuilly, Paris (12e).

J. BRICOUT.

1. MÉDARD (*Medardus*). — On place le berceau de Médard à Salency dans le Vermandois, vers le début du règne de Childéric Ier. Il étudia successivement à Vermond, chef-lieu du district, puis à Tournay. A la fin de ses études, il fut ordonné prêtre par l'évêque de Vermond, Alomer, et vers 530, il succédait à ce dernier. L'année suivante, sa ville épiscopale était détruite par les barbares et il transférait son siège à Noyon. En 532, Éleuthère, évêque de Tournay, son ami, étant venu à mourir, Médard prit la charge de son diocèse, et les deux évêchés restèrent ainsi réunis jusqu'en 1146. Malgré les allusions de Grégoire de Tours et les deux biographies de Venance Fortunat, on sait peu de chose sur l'épiscopat de Médard, à part les miracles qu'on lui attribue comme aux autres éminents ecclésiastiques de l'époque. Médard s'imposa bien des fatigues pour la conversion des paysans de la Flandre. La reine Radegonde, ayant quitté la cour de Clotaire Ier, son époux, et voulant se consacrer à Dieu, vint demander à Médard de lui imposer le voile. L'évêque, ému à la pensée que cette détermination ne manquerait pas d'être blâmée par les seigneurs francs, hésitait à accomplir un pareil acte; Radegonde, étant entrée dans la sacristie, mit elle-même le voile sur sa tête et revint près de l'évêque pour le presser de lui donner sa bénédiction. Il paraît bien que Clotaire ne lui en tint pas rigueur, car Médard tomba dangereusement malade peu de temps après, et le roi vint le voir et solliciter, lui aussi, sa bénédiction. Médard mourut vers 545. Nous avons dit, à propos de Godard, le peu de crédit qu'il y a lieu de donner à l'assertion du martyrologe romain : « Godard et Médard, deux frères nés le même jour, sacrés évêques le même jour, morts le même jour. » Il se peut que leur anniversaire tombe le 8 juin, mais la mort n'arriva pas certainement la même année. Le roi Clotaire fit transférer le corps de Médard à Soissons, au lieu où fut construit un monastère devenu célèbre.

On a popularisé le culte de saint Médard. On lui a attribué, entre autres, la quarantaine de pluie, d'où ce dicton :

S'il pleut à la Saint-Médard,
Il pleut quarante jours plus tard.

A cette légende, il fallait bien trouver quelque fondement. Voici ce qu'on lit à ce sujet dans le *Journal des Curieux*, 1er juin 1881 : « Médard avait plusieurs fois prêché contre la profanation du dimanche. La jeunesse n'en continuait pas moins à s'adonner à la danse, au grand détriment des offices. Un dimanche, le saint évêque, après avoir chanté les vêpres dans sa cathédrale à peu près vide, se rendit dans une prairie où jeunes gens et jeunes filles dansaient comme de coutume. Il les admonesta sévèrement, et voyant que ses paroles ne produisaient aucun effet, il adressa à Dieu une prière, et aussitôt une pluie violente s'abattit sur les récalcitrants : cette pluie dura *quarante jours*, jusqu'au moment où le peuple fut touché de repentir. Alors, Médard supplia le ciel de mettre fin au châtiment. » On prétend aussi que Médard institua la fête de la Rosière de Salency, son pays natal.

J. BAUDOT.

2. MÉDARD (CONVULSIONNAIRES DE SAINT-). — I. Les faits. II. Que penser des convulsionnaires?

I. LES FAITS. — Le 1er mai 1727, mourait, à Paris, rue des Bourguignons, dans une pauvre réduit proche

de l'église Saint-Médard, le diacre François de Pâris. Il n'était âgé que de trente-sept ans. Ses austérités excessives avaient certainement hâté sa fin. Dur envers lui-même, rigide à l'égard des siens, il laissait le renom d'un homme de prière et de bien, compatissant et aumônier jusqu'au dépouillement envers les pauvres. Dès l'abord, il s'était rangé publiquement du parti janséniste. En 1717, il fut des « Appellants » contre la bulle *Unigenitus*. Il signa le renouvellement de l'Appel. En 1724, il écrivit à Mgr de Montpellier pour adhérer à son opposition au Formulaire d'Alexandre VII. En 1727, il faisait savoir aux ecclésiastiques dissidents réfugiés à Utrecht qu'il voulait vivre en communion avec eux. La veille de sa mort, il dicta encore une lettre où il déclarait qu'il n'avait « garde d'attribuer à Jansénius les cinq fameuses propositions. » S'il est vrai, comme on l'a dit, que, par humilité, il avait toujours refusé le sacerdoce, sans doute son attitude militante dans la querelle janséniste devait lui en fermer l'accès.

Son corps fut enterré dans le petit cimetière situé au chevet de l'église. A la fin de mars 1728, son frère, conseiller au Parlement, faisait poser sur ses restes une dalle de marbre noir supportée par quatre dés. (Un homme pouvait se glisser entre le sol et la dalle.) Une longue inscription célébrait les vertus du défunt. *Vie du bienheureux François de Pâris, diacre du diocèse de Paris*, nouvelle édition. En France, 1788.

Le jour même des funérailles, une guérison extraordinaire, celle de Madeleine Beigney, se serait produite, à l'intercession du diacre Pâris. D'autres suivirent en grand nombre. Carré de Montgeron, conseiller au Parlement, converti lors d'une visite à la tombe du diacre, en a raconté, avec force témoignages, huit plus éclatantes dans son livre *La Vérité des Miracles opérés par l'intercession de M. de Pâris démontrée contre M. l'Archevêque de Sens*. A Utrecht, 1737. Diverses guérisons étaient accompagnées de convulsions. Des infirmes, des paralytiques, portés sur le tombeau, étaient pris de mouvements convulsifs. Bientôt ces manifestations deviennent le principal : c'est la période des convulsionnaires.

Parfois les mouvements extraordinaires avaient lieu à domicile. Tel le cas de Marie-Élisabeth Giroust. On lui applique, lit-on dans un récit écrit par son père, durant son sommeil des reliques du bienheureux diacre, elle se plie et se replie en forme de cercle. Elle demande qu'on la traîne par les pieds, la tête nue et roulant sur le carreau. Elle fait tourner sa tête avec une vitesse extraordinaire comme autour d'un pivot. Elle se fait porter sur les épaules et il faut courir par la chambre sans s'arrêter. Dès que la personne qui la porte, est lasse, une autre prend sa place. Et cet exercice dure des heures, parfois de neuf heures du soir à sept du matin. Il lui arrive alors de se tenir toute droite comme en extase. Après, elle est tranquille et reposée, tandis que ceux qui lui ont donné les *secours* se montrent épuisés de fatigue.

On appelait *secours* des actes de violence exercés sur le corps des convulsionnaires pour les soulager. Il y avait les *petits secours* : coups de poing, piétinements, constrictions avec des lisières tirées en sens opposés par un ou plusieurs hommes, écartèlement des membres. Dans les *grands secours*, on assénait avec toute la violence possible des coups de bûches, de pilons, de marteaux sur l'estomac, principalement sur le ventre de la victime, on lui pointait contre la poitrine une ou plusieurs épées que des hommes poussaient de toutes leurs forces.

Dans le cimetière c'étaient des cris, des hurlements. Des gens s'agitaient sur la tombe du diacre. D'autres se couchaient sous la pierre. D'autres frappaient des pieds et des mains en grinçant des dents et roulant des yeux égarés. D'autres faisaient des sauts et des bonds comme des furieux. Des femmes, accroupies, puisaient dans une assiette vide avec une cuillère ou une fourchette et portaient celle-ci à leur bouche. Carré de Montgeron a pu y voir « trois ou quatre mille hommes et peut-être le double qui s'appliquaient sans relâche à administrer les secours à cinq ou six cents filles ». Il est à remarquer que les convulsionnaires étaient le plus souvent des femmes, et les secouristes ou *travailleurs*, comme on disait, des hommes. Évidemment, les indécences se mêlaient aux extravagances. Les protestations de quelques ecclésiastiques, jansénistes, mais moins fanatiques, qui plusieurs fois se crurent obligés de quitter le lieu de ces scènes, ne laissent là-dessus aucun doute.

Enfin le roi, par une ordonnance du 27 janvier 1732, fit fermer le cimetière. On ne devait l'ouvrir que pour inhumation. Défense aussi de « s'assembler dans les rues qui environnent ledit cimetière et autres rues, places ou maisons ». Le lendemain, on lisait sur la porte :

De par le roi défense à Dieu
De faire miracle en ce lieu.

Les convulsionnaires ne se tinrent pas pour battus : les « miracles » se poursuivirent dans les maisons particulières. Et cela malgré une nouvelle ordonnance du 17 février 1733 qui interdisait « à toutes personnes se prétendant attaquées de convulsions de se donner en spectacle au public, ni même de souffrir dans leurs maisons, dans leurs chambres ou autres lieux, aucun concours ou assemblées... ». Carré de Montgeron cite l'exemple d'un sieur Fontaine, secrétaire des commandements de sa Majesté Louis XV, qui, « au commencement de 1733, se sentit tout à coup forcé par une puissance invisible de tourner sur un pied avec une vitesse prodigieuse, sans pouvoir se retenir, ce qui dura plus d'une heure, sans un seul instant de relâche ». Dès le premier instant de cette convulsion, il demanda un livre de piété. On lui présenta les *Réflexions morales* du P. Quesnel. « Et quoique M. Fontaine ne cessât pas de tourner avec une rapidité éblouissante, il lut tout haut dans ce livre tant que dura sa convulsion tournante, avec une facilité parfaite et un contentement inexprimable. » Le fait se renouvela plus de trois cents fois. La convulsion ne quitta M. Fontaine que le 6 août 1733, « dès qu'il eut achevé de lire, en tournant toujours, les huit tomes des *Réflexions* du P. Quesnel sur le Nouveau Testament ». On comprend que M. Fontaine qui, auparavant, était disposé à accepter la Bulle, après pareille épreuve, devint farouche « appellant ». De même M. Fontaine s'imposa plus tard un jeûne absolu de quarante jours, dont, après d'horribles incommodités, il sortit sauf comme il l'avait prédit. Les jeûnes prolongés étaient d'ailleurs fréquents chez les convulsionnaires.

Le ministre protestant Jordan a publié, en 1736, le récit des convulsions du chevalier Folard, qui parlait en langage inintelligible. « Une autre fois, on le verra placé sur un fauteuil, ses pieds simplement accrochés par un des bras du fauteuil, pendant que tout le reste du corps est dans un mouvement fort rapide. Il fait aller son corps comme une carpe qui saute. Cela paraît bien fort et bien surprenant dans un homme âgé, infirme et couvert de blessures. Il bat beaucoup des mains. Quand il ouvre les yeux, il déclare qu'il n'y voit pas, qu'il est dans les ténèbres; mais, quand il les ferme, il dit qu'il se trouve dans une lumière éclatante, et on le voit tressaillir de joie. »

Autres variétés. Marie Sonet demeure suspendue au-dessus d'un grand brasier, parfois « le temps nécessaire pour faire rôtir une pièce de mouton ou de veau, » déclare Carré de Montgeron. D'autres fois, elle met

ses deux pieds chaussés au milieu d'un brasier ardent. La semelle était réduite en cendres. La chair demeurait intacte. Des convulsionnaires, dites *Suceuses*, guérissaient les malades en suçant le pus de leurs plaies.

D'autres étaient pendues la tête en bas, ou livrées au supplice de la roue sur une chaise ou liées par les pieds et les mains à une croix, ou même, selon certains récits, attachées par de véritables clous. Il s'agit toujours de femmes. Dans la *Correspondance littéraire* de Grimm, La Condamine raconte le crucifiement de sœur Françoise, la doyenne des convulsionnaires, et de sa sœur Marie auquel il assista à Paris le 13 avril 1759. On y lit comment Doyer du Gastel a vu de ses yeux mettre en croix sœur Rachel et sœur Félicité, le vendredi saint de 1760. Le P. Cottu, oratorien, préside à ces extraordinaires cérémonies.

De la capitale, le jansénisme convulsionnaire s'étendit en divers lieux de France. Il y eut, entre autres, la secte des *vaillantistes*, du nom de Vaillant, curé du diocèse de Troyes; la secte des *augustinistes* fondée par le Frère Augustus qui opérait dans la vallée de Chevreuse. Un des foyers, mieux connu par des recherches récentes, fut Fareins, dans les Dombes. Là opérait François Bonjour, curé de la paroisse. Les faits de Paris se répètent. Le plus célèbre est le crucifiement d'Étiennette Thomasson en 1787, crucifiement d'ailleurs assez anodin. Le plus scandaleux est la naissance « surnaturelle » d'un enfant, Élie de ce nouveau Messie. *Le Fareinisme*, par le P. Paul Dudon, S. J., *Revue Gorini*, 1908, 1909, 1913, 1914; voir *ibid.*, 1908, la Bibliographie du sujet.

II. Que penser des convulsionnaires? — Il convient d'abord de faire dans les récits la part de l'exagération. Ceux qui émanent d'adeptes fanatiques de la secte janséniste, comme Carré de Montgeron, ne peuvent être accueillis qu'avec réserve. En particulier, le récit des guérisons présente bien des points suspects. Dans les guérisons et les phénomènes convulsifs, considérable apparaît le rôle de la suggestion. Nombre de ces convulsions s'expliquent par des accidents nerveux qui n'ont rien que de naturel. On connaît les phénomènes de clownisme, d'insensibilité, jadis étudiés, ou plutôt réalisés selon toute une méthode d'entraînement, par Charcot à la Salpêtrière. Il y a aussi la part du charlatanisme et de la mise en scène frauduleuse.

Ceci dit, il y a un reliquat, dont les proportions sont difficiles à apprécier, qui paraît authentiquement établi d'une part et, de l'autre, semble échapper aux explications médicales naturelles. Dans ce reliquat, on ne saurait reconnaître l'œuvre de Dieu. Ces manifestations bizarres, extravagantes, grotesques, souvent indécentes, heurtent violemment ce que nous savons des attributs de Dieu et de son action. Par contre, elles s'accordent parfaitement avec ce que l'histoire nous rapporte des prestiges du démon, depuis Simon le Magicien jusqu'à nos jours. Cette thèse a été soutenue avec force, du temps même des convulsionnaires, par le bénédictin dom Louis Lataste dans son ouvrage : *Lettres théologiques aux écrivains défenseurs des convulsions et autres prétendus miracles du tems*, Avignon, 1739, 2 vol. in-4°. Elle ne cesse pas d'être solide.

Il faut vraiment que ceux des jansénistes qui invoquaient en faveur du parti de telles manifestations fussent bien peu difficiles sur le choix des arguments. Pour tout esprit sain, il n'en faudrait pas plus pour discréditer une doctrine. Parmi les plus ardents défenseurs, il convient de mentionner les *Nouvelles Ecclésiastiques;* dans l'opposition, Hecquel, médecin de Port-Royal. Toute une littérature très abondante, pour ou contre, a surgi à propos des « Convulsions ».

En racontant ces faits, certains historiens insistent sur les vertus du diacre Pâris (vertus qui, tout au moins, manquent au précepte de l'apôtre, *non plus sapere quam oportet sapere*) ou sur l'intervention, qu'on présente presque comme abusive, du pouvoir royal. Mais le point important, ce sont les faits eux-mêmes, grotesques ou répugnants. D'autres en tirent occasion pour s'élever contre tous les fanatismes, dans laquelle qualification ils englobent toutes les croyances positives et les miracles avérés qui se sont produits au sein du catholicisme. Nous ne devons pas tolérer cette confusion, fruit de l'ignorance ou de la mauvaise foi. Les scènes des convulsionnaires doivent rester au passif du seul jansénisme.

P.-F. Mathieu, *Histoire des Miraculés et des Convulsionnaires de Saint-Médard*, Paris, 1864 (il a puisé principalement dans les trois volumes de Carré de Montgeron); *Notions de l'œuvre des Convulsions*, 1788, ouvrage anonyme du dominicain Crespé; J. de Bonniot, S. J., *Le miracle et ses contrefaçons*, 5e édit., Paris, 1895, p. 226-232.

Lucien Roure.

1. MÉDECINS CATHOLIQUES. — Voici une quarantaine d'années que la Société de Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien a été fondée par le docteur Le Bec. C'est une association, une confrérie de médecins catholiques, unis surtout pour se soutenir et s'éclairer mutuellement dans la pratique de leur foi et l'exercice chrétien de leur profession. Le siège du Conseil central est à Paris. Il existe de nombreux comités régionaux. Approuvée par le pape, la Société de Saint-Luc compte aujourd'hui près de 1 500 médecins français. Elle a suscité des sociétés analogues en plusieurs pays.

A noter que cette Société ne se désintéresse pas des difficultés matérielles qui atteignent ses membres; il existe même, en dehors d'elle, mais encouragée par elle, une caisse de prêts d'honneur. Rappelons aussi que, plusieurs fois, elle a eu l'occasion de se manifester : en 1906, notamment, lorsqu'elle opposa une vigoureuse résistance à la campagne qu'on menait alors pour la fermeture de Lourdes au nom de l'hygiène.

J. Bricout.

2. MÉDECINS ET CHIRURGIENS. — La profession de médecin est pleine de responsabilité, et celui qui en a conscience l'exerce avec crainte et tremblement. Il tient tantôt entre ses mains la vie du prochain, tantôt son avenir, tantôt sa santé, et, par suite, sa situation et sa fortune. Nous en avons déjà parlé à Expériences dangereuses, mais sous un aspect particulier, qui n'en comprenait pas tous les devoirs.

1° Le médecin et le chirurgien doivent posséder la science compétente, sous peine de devoir réparer les torts commis, même involontairement, car ils sont leur faute.

2° Ils doivent apporter, dans leur art, le soin qui est proportionné à la gravité de la maladie ou de l'opération, et ils sont tenus à réparer les dommages causés par leur négligence gravement coupable.

3° Ils doivent secourir gratuitement les pauvres qui ne peuvent payer, non par justice, mais par charité.

4° Ils sont tenus en justice à choisir le remède le plus sûr ou l'opération la plus avantageuse au malade.

5° Il ne leur est permis d'adoucir les douleurs avec la morphine, la cocaïne, etc., que modérément, car ces moyens sont dangereux. Certains, Capellmann, Surbled, condamnent l'usage du choloroforme dans les douleurs de l'enfantement, parce qu'il crée un danger de mort à la mère et à l'enfant. Beaucoup d'autres le permettent, attendu que le péril est tout à fait lointain, quand on agit habilement.

6° Le médecin est injuste qui fait des visites ou prescrit des remèdes parfaitement inutiles, car il man-

bue au contrat tacite entre lui et le client, à moins qu'on ne le réclame. Pareillement, celui qui demande un prix supérieur à l'usuel, sans prévenir, car c'est contraire au même contrat.

7° Le médecin ou le chirurgien qui n'avertit pas de la gravité de l'état pèche contre la charité, car il est tenu de préserver son client des dangers spirituels ou temporels qui le menacent, si du moins il le peut facilement.

8° En temps de maladie contagieuse, ils ne peuvent, malgré le péril, déserter leur poste. La charité leur en fait und evoir, s'ils n'ont pas de contrat envers leurs malades; s'ils en ont, c'est la justice. Rarement, par charité, ils sont tenus d'exposer leur vie, à moins qu'il ne s'agisse d'un mal considérable et commun, qui doit passer avant leur bien particulier.

9° Il ne leur est pas permis d'indiquer les remèdes propres à procurer l'avortement.

10° En donnant ses soins, le médecin doit veiller à ne pas blesser inutilement la pudeur du malade. Il a, à cet égard, un grand devoir de délicatesse à remplir.

11° Nous n'exposons pas les devoirs spéciaux que mentionne le *Codex*, can. 600, 604, 743, 1755, 1979-1981, 2028, 2118, 2119. Ils sont trop particuliers pour se présenter couramment à la plupart des intéressés, ou sont mentionnés dans d'autres articles de ce dictionnaire.

François Girerd.

MÉDINA (Barthélemy de), dominicain espagnol, né en 1527, mort en 1581, professa la théologie à Salamanque. Il n'est pas, comme on le dit parfois, l'inventeur du « probabilisme » moral, mais celui qui, le premier, en donna l'expression définitive. Les *Expositiones* ou Commentaires sur saint Thomas, qu'il publia sur l'ordre de son général (1577), sont très justement appréciés.

J. Bricout.

MÉDISANCE ET CALOMNIE. — I. Définition. — Ces deux choses s'expriment d'un mot : *diffamation*, ou *détraction* qui est peu usité. On définit la diffamation : un dénigrement injuste du prochain. Elle est double : il y a la simple diffamation ou *médisance*, qui consiste à léser injustement la réputation d'autrui, en manifestant sans cause un vice vrai, mais occulte; et la *calomnie*, qui est la lésion injuste de la réputation du prochain, par l'imputation d'un faux crime. La calomnie ajoute donc à la médisance le mensonge pernicieux.

La diffamation a lieu de différentes manières : *a*) on loue *peu* et *froidement*, déclarant les louanges proférées tout à fait ou en partie imméritées; *b*) on se *tait* ou l'on invite à parler d'autre chose, quand il s'agit des qualités du prochain, et que le silence implique une dénégation; *c*) on *diminue* les qualités d'autrui; *d*) on les *nie*; *e*) on *tourne en mal* ses actions bonnes; *f*) on *révèle* ses fautes ou ses vices secrets; *g*) on *augmente* ses torts; *h*) on lui *attribue* de faux crimes. Ces deux derniers modes appartiennent à la calomnie, et souvent aussi le troisième; les autres regardent la médisance.

Quant à la malice, il y a une grande différence entre la diffamation faite *dans l'intention* de nuire, et celle qui naît de la *légèreté* ou de la *loquacité*. Celle-ci est assez fréquente, même chez les personnes pieuses.

II. Malice de la diffamation. — *La médisance et la calomnie, faites dans l'intention de nuire, sont par soi des péchés mortels contre la justice.* La raison est que la réputation est un bien extrêmement précieux, et que l'homme, de son autorité privée, n'a pas le droit de la ruiner, même si le crime est vrai, car, tant qu'il est occulte, le prochain *possède* encore sa réputation. La diffamation est de nature à causer un grave dommage, et, si elle est intentionnelle, il est naturel qu'elle soit une faute grave. Non seulement elle fait beaucoup de tort à l'individu, mais à la société, étant cause de nombreux désaccords, rixes, envies, jalousies, crimes. Cela dit en général : il peut y avoir de justes raisons, que nous dirons après, de révéler les fautes d'autrui, et, en ce cas, la manifestation des défauts du prochain est légitime.

L'Écriture, à plusieurs reprises, condamne le détracteur : « Il est l'abomination des hommes », Prov., xxiv, 9; « Les médisants sont exclus du royaume de Dieu », dit saint Paul, I Cor. vi, 10. Saint Augustin avait écrit sur sa table à manger : « Quiconque aime ronger en paroles la vie des absents, sache que cette table lui est interdite. » Saint Bernard : « La langue du détracteur n'est-elle pas une vipère? A la vérité très féroce, car, d'un seul souffle, elle en empoisonne trois : le détracteur, celui qui écoute et celui qui est diffamé », sermon xvii, *De diversis*, n. 4, 5.

La diffamation peut être vénielle dans deux cas : lorsqu'il y a inadvertance ou légèreté de matière. Celle-ci ne s'estime pas seulement en soi, mais par rapport à la personne diffamée ou diffamatrice, le nombre et la qualité des auditeurs. *a*) — Les *fautes* contre l'honnêteté sont plus graves que les défauts naturels de l'âme ou du corps, soit que ceux-ci nuisent moins à la réputation, soit qu'on les connaisse plus facilement ; la révélation des premières est donc plus coupable et ordinairement mortelle, tandis que celle des autres est plutôt vénielle. Appeler quelqu'un orgueilleux, colérique, paresseux, etc., n'est pas aussi grave que révéler des *faits* particuliers, parce que ces termes désignent des inclinations naturelles, et non une faute personnelle. De même, il n'est pas mortel de rapporter un fait connexe à une faute déjà connue, par exemple que tel ivrogne s'est battu avec sa femme, parce que cela ajoute peu à sa culpabilité, et que c'est un fait commun à ceux qui s'enivrent. Mais il en est autrement, lorsque la révélation a pour objet une faute qui n'a aucun rapport avec celle qui est déjà publique, par exemple qu'il a commis un vol important, car la perte de la réputation sur un point ne supprime pas le droit à elle sur les autres. — *b*) Quant à *la personne*. Celui qui jouit d'une réputation intègre et nécessaire pour exercer sa charge ou sa profession, souffre plus que celui qui l'a perdue, ou n'en a pas besoin. La gravité de la révélation est plus ou moins grande suivant la condition de la personne; par exemple une accusation contre la chasteté nuit plus à un prêtre qu'à un laïque, à une jeune fille qu'à un soldat; au contraire une accusation de lâcheté est plus nuisible à un soldat qu'à une jeune fille. Dire d'un négociant qu'il est malhonnête, d'un médecin qu'il est un ignorant, leur causent beaucoup plus de tort qu'à d'autres. Diffamer les morts, par paroles ou par écrits, est moins coupable que diffamer les vivants, parce qu'il leur est moins nuisible; cependant, c'est une injustice, car ils n'ont pas perdu le droit à la réputation, et le tort qu'on leur cause retombe sur leur famille. Aussi les historiographes, qui racontent la vie d'un défunt peu après sa mort, doivent-ils bien prendre garde à ne pas léser la réputation de leur héros ou de sa famille. Il n'est pas permis de médire d'une famille ou d'une communauté, même en parlant d'une façon indéterminée de quelques-uns de ses membres, car le déshonneur rejaillit sur toute la société. Il en est autrement, si l'on ne précise aucune famille ou communauté, parce que cela ne fait de tort à personne en particulier, bien que cela soit à éviter pour ne pas scandaliser. — *c*) *La personne du détracteur*. La gravité de la diffamation dépend aussi de celui-ci. S'il est sérieux, prudent et véridique, il nuit beaucoup plus que s'il est léger, bavard et menteur. De même, si l'on affirme que l'on a vu, et pas seulement entendu

dire de personnes plus ou moins autorisées. — *d*) *Le nombre et la qualité des auditeurs.* Toutes choses égales, la détraction est pire lorsqu'elle est proférée devant plusieurs personnes que devant une seule, devant des personnes bavardes que devant des personnes discrètes. A ce propos, les théologiens se demandent s'il y a péché mortel à révéler un péché grave à un homme prudent qui ne le divulguera pas, quand on le fait sans malice, bien que sans raison suffisante. Ils ne s'entendent pas, les uns étant avec Cajétan pour la négative, parce que le tort n'est pas considérable, les autres avec Lugo pour l'affirmative. En pratique, on peut embrasser l'une ou l'autre opinion.

Il est à remarquer que la médisance et la calomnie sont d'espèces différentes, puisque celle-ci contient de plus un mensonge. Certains prétendent que cette circonstance n'est pas mortelle, parce qu'elle n'est que contre la vérité, mais cela est inadmissible, car le mensonge en question, ayant une matière grave, doit être grave. Mais la diffamation ne diffère pas avec sa matière. Il n'est donc pas nécessaire au confesseur de la connaître sinon pour indiquer le mode de réparer. Il lui suffit de savoir avec probabilité si le péché est mortel, ou véniel : ce dernier est le plus fréquent, car il faut pas mal de conditions objectives, pour que le péché soit grave, sans compter la condition subjective de pleine attention.

III. Révélation légitime des vices cachés. — Il n'est jamais permis de calomnier, mais il l'est quelquefois de médire, c'est-à-dire de manifester les défauts d'autrui, quand il y a de justes raisons. Ces raisons sont : le bien commun, ou le bien particulier. La condition générale est que le bien en vue soit proportionné au dommage que l'on cause, et que l'on n'ait pas l'intention de nuire, mais d'obtenir un bon effet. La révélation d'un vice réel n'est pas intrinsèquement mauvaise, et, par conséquent, peut être légitime, pour des motifs suffisants. — 1. *Le bien commun.* Si la manifestation est nécessaire pour empêcher un mal à la société ou à la communauté, il vaut mieux prévenir ce dommage que nuire à un individu coupable. Quand il s'agit de conférer une charge à un indigne ou à un inapte, l'on peut révéler au supérieur les défauts du candidat. C'est ainsi que les journalistes sont autorisés à publier les vices de ceux qui briguent les dignités publiques, quand c'est pour le bien commun. Ceux qui enseignent secrètement des doctrines dangereuses pour la foi ou les mœurs doivent être dénoncés. — 2. *Le bien privé. a*) *Du délinquant,* quand on ne peut le corriger sans manifester ses défauts, pour l'empêcher de contracter un mariage invalide ou illégitime, quelquefois pour demander des prières en sa faveur, mais discrètement et prudemment. *b*) *Du révélateur :* s'il a besoin de faire cette révélation pour avoir un réconfort ou un conseil, ou pour énerver l'accusation d'un adversaire, car il peut préférer son bien à celui du prochain. *c*) *Du prochain,* par exemple, pour prévenir que les méchants trompent ou séduisent les innocents. Quand on demande des renseignements sur l'honnêteté d'un domestique, l'habileté d'un médecin, etc., il est permis de dire la vérité avec prudence et charité. Dans tous ces cas, la révélation doit se faire avec le moins de tort possible pour le coupable, ne manifestant que ce qui est nécessaire ou utile, et seulement à ceux qui ont besoin de savoir.

Il n'est jamais permis de calomnier même pour s'éviter du mal ou éviter celui des autres. C'est pourquoi Innocent XI, le 2 mars 1679, a condamné les deux propositions suivantes 43 et 44 : « Pourquoi ne serait-ce pas véniel de briser la grande autorité d'un détracteur, en lui imputant un faux crime ? » « Il est probable qu'on ne pèche pas mortellement en attribuant à quelqu'un un faux crime, pour défendre son droit ou son honneur. »

Plus probablement, l'on ne peut révéler un vice occulte qu'on a connu par un moyen injuste, par exemple, en lisant sans droit des lettres secrètes, parce que l'injustice ne doit pas servir, même à se défendre soi-même : le bien public le demande.

IV. Révélation d'un crime public. — Généralement, elle est licite, parce que le pécheur public a perdu, sur ce point, son droit à la réputation. On distingue cependant deux sortes de publicités : la notoriété de droit, et la notoriété de fait. — *a*) La *notoriété de droit* est celle qui est produite par une sentence judiciaire portée publiquement. Un crime qui a cette notoriété, peut être manifesté sans cause, dans la région où s'est prononcé le jugement, à moins que le coupable se soit amendé ou que sa faute soit oubliée. Mais la révéler dans un pays éloigné, où viendrait le condamné, est au moins contraire à la charité, si cette révélation n'est pas nécessaire ou utile. Nous disons que c'est contre la charité, car il n'est pas sûr que ce soit contre la justice, et que, par suite, on soit tenu de réparer, parce que le droit du coupable à sa réputation n'est plus certain, du moment qu'il a été condamné publiquement. Si la condamnation a été secrète, comme cela arrive quelquefois dans les curies ecclésiastiques, le crime n'est pas public *de droit,* et par conséquent le droit à la réputation n'est pas perdu. — *b*) La *notoriété de fait* est celle qui vient du nombre et de la qualité des témoins, de sorte que le crime ne peut être caché. Comme précédemment, si le pécheur s'est amendé ou si sa faute est oubliée, l'on pécherait au moins contre la charité de là manifester sans raison, car on lui nuirait sans compensation. Dans le cas contraire, la révélation est légitime : il est utile au bien public que les hommes pervers soient connus, pour qu'on se mette en garde contre eux. Mais, il est au moins contraire à la charité, sinon à la justice, de publier dans un autre lieu un crime notoire de fait, et qui n'y est pas connu, à moins que cette connaissance ne doive fatalement y parvenir bientôt, ou que l'on n'y craigne des dommages causés par le coupable.

V. Ceux qui écoutent la diffamation. — Parmi eux l'on distingue : ceux qui poussent à dénigrer, ceux qui se réjouissent de la diffamation, ceux qui ne l'empêchent pas. — *a*) Ceux qui poussent à dénigrer en demandant sans raison les défauts du prochain, en le louant pour provoquer des révélations défavorables, en les approuvant, pèchent comme les détracteurs eux-mêmes, non seulement contre la charité, mais contre la justice, car ils coopèrent à une action injuste, et, de plus, scandalisent. — *b*) Ceux qui se réjouissent de la détraction, sans y coopérer, pèchent contre la charité ; gravement, si c'est par haine, envie, vengeance, etc., et que la matière soit grave ; véniellement, si c'est par curiosité ou un autre motif de légère malice. — *c*) Ceux qui n'empêchent pas la détraction, alors qu'ils le peuvent et qu'ils n'ont pas de motif de s'excuser, pèchent contre la charité, parce qu'ils n'écartent pas le mal du prochain et n'empêchent pas le péché du détracteur ; mais non contre la justice, car ils ne sont pas tenus en justice à prévenir ce double mal. L'obligation d'empêcher la diffamation incombe surtout aux supérieurs, parce qu'ils ont un devoir de correction envers leurs subordonnés, et de protection, de sorte que, toutes choses égales, ils pèchent beaucoup plus que les autres, pas cependant contre la justice, parce que leur charge les oblige à procurer le bien spirituel de leurs inférieurs, non leur bien temporel. Nous supposons que l'auditeur peut prévenir la diffamation, car, parfois, il ne le peut pas : ou parce qu'il prévoit que sa correction sera inutile ou nuisible, ou parce qu'il

craint un grave inconvénient, ou par une retenue raisonnable. Mais il est possible de manifester son mécontentement, par exemple à l'air du visage, en se retirant, en changeant la conversation : si on le peut, on le doit. Cette dernière catégorie d'auditeurs est plus excusable que les autres, car leur coopération n'est que négative, et les circonstances atténuantes ne manquent pas. Le plus souvent, même en matière grave, leur culpabilité sera vénielle.

VI. La délation. — On l'appelle aussi *rapport* : elle diffère de la détraction par sa fin. On la définit : la manifestation d'une parole ou d'un fait pour troubler la paix ou l'amitié. Elle ne vise pas à dénigrer mais à se semer la discorde. La plupart du temps, elle renferme la diffamation, ce qui lui fait une double malice : l'Écriture appelle les délateurs ou rapporteurs : des hommes à deux langues, *bilingues*, parce que souvent ils disent d'une manière à l'un, et d'une autre manière à l'autre. La délation est grave par elle-même, et va directement contre la charité. Quand elle contient la détraction, elle est de plus contraire à la justice. Elle est grave par nature, parce qu'elle tend à détruire l'amitié, bien très précieux. « Le délateur, dit l'Ecclésiastique, xxi, 31, souillera son âme et sera haï de tous », et xxviii, 15 : « Le délateur et l'homme à deux langues est maudit : il troublera la paix de beaucoup. » Le livre des Proverbes, vi, 16-19 : « Il y a six choses que Dieu hait, il en déteste une septième, celui qui sème la discorde entre les frères. » C'est pourquoi saint Paul, Rom., i, 29, déclare les rapporteurs dignes de mort. D'après saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. lxxiv, a. 2, « la délation est pire que la diffamation et que l'outrage, parce qu'un ami est meilleur que l'honneur, et qu'être aimé vaut plus qu'être honoré. » Le péché est d'autant plus grave que l'amitié dissoute est plus intime et plus nécessaire, et que pires en sont les conséquences. Mais ce n'est pas une délation de ruiner une amitié nuisible ou dangereuse par des conseils ou une correction fraternelle : c'est plutôt un acte de charité.

François Girerd.

MÉDIUMS. — Les *médiums* sont des intermédiaires entre le monde des esprits et les humains. Tantôt ils prétendent nous transmettre les communications de l'au-delà par le moyen des guéridons frappants, des crayons écrivants, soit attachés au pied d'une table, soit liés entre deux ardoises. Tantôt, avec le concours des esprits, ils provoquent dans une salle des craquements ou *raps*, font résonner des instruments de musique, soulèvent ou déplacent des objets à distance. Tantôt ils incarnent des esprits désincarnés, parlent en leur nom, en font apparaître des matérialisations. Le titre de médiums a été pris ou gardé par des sujets qui ne se donnaient pas, au moins habituellement, comme étant en communication avec les esprits et produisaient des phénomènes revendiqués par les médiums : tels D. Home et Eusapia Paladino. Tels encore beaucoup de sujets doués de clairvoyance.

Il est à remarquer que le fondateur de la doctrine spirite, Allan Kardec, n'a pas été médium.

Un certain nombre de médiums se sont fait un nom.

Citons : les deux sœurs Margaretta et Katie Fox, dont les manifestations à Hydesville, en 1847, furent le point de départ de l'invasion spirite. Margaretta fut, un moment, catholique. Plus tard, elles s'accusèrent réciproquement de fraudes. Elles finirent misérablement dans l'alcoolisme. *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*. Paris, 1923, p. 87-90.

Daniel Douglas Home, né à Édimbourg, en 1833. Il est mentionné comme un des plus forts médiums. Converti à Rome au catholicisme, il fut adressé et recommandé au P. de Ravignan. Celui-ci lui interdit toute pratique spirite. Il ne put s'y résigner. Ses *Mémoires*, qui parurent en 1863, racontent des choses merveilleuses. Il fut plusieurs fois surpris en flagrant délit de fraude.

Miss Cook ou Katie King, célèbre par ses expériences avec le physicien William Crookes. Devenue Mrs. Comer, elle fut convaincue de supercherie en janvier 1880, à Londres, dans une séance donnée par la *British national Association of Spiritualists*.

Slade, vers le même temps, jeune Américain sur lequel le Dr Gibier a longuement expérimenté. Il se fait condamner à Londres pour escroquerie à trois mois de *hard labour*.

Eusapia Paladino, morte en 1918 sexagénaire. Elle passait pour le médium à action physique le plus remarquable de ces derniers temps. On ne peut nier son extraordinaire habileté. Son honnêteté est moins certaine.

Marthe Béraud, qui entre dans la célébrité avec ses expériences de la Villa Carmen auxquelles prit part le docteur Charles Richet. Celui-ci ne s'est jamais décidé à désavouer l'auteur de manifestations lamentablement grotesques. Depuis, elle a travaillé en divers lieux sous le nom d'Éva Carrière et sous la conduite de Mme Juliette Alexandre-Bisson. Son échec à la Sorbonne en 1922 n'a pu porter atteinte à la foi de ses admirateurs.

Miss Kathleen Goligher. Elle opère à Belfast, pendant six années, de 1914-1920, avec W.-J. Crawford, professeur de mécanique. Elle trouve, la première, le levier ectoplasmique, l'ectoplasme rigide capable de soulever une table. Aucun contrôle sérieux; tout se passe en famille. Le professeur Crawford se suicide.

Ejner Nielsen. Après expérience publique à l'Université de Christiania, en 1922, la Société norvégienne pour les Recherches psychiques déclare dans son rapport qu'on peut considérer comme chose « vraisemblable que les phénomènes dits de téléplasme reposent d'une façon générale sur une supercherie ». Quant aux phénomènes de téléplasme produits par Ejner Nielsen, « ils reposent sur une supercherie ». Examinant les conditions exigées par les divers producteurs des phénomènes dits psychiques pour la réussite des manifestations et présentées par eux comme le résultat des cinquante dernières années d'expériences méthodiques, le Comité estime qu'on peut voir là un système ingénieusement imaginé pour rendre le contrôle difficile et possible la fraude de la part des médiums.

Franek Kluski, né à Varsovie en 1874. Il exerce sa médiumnité depuis 1919. C'est le favori de l'Institut métapsychique de l'avenue Niel à Paris, où il a été présenté par le docteur Geley. On lui doit de nombreux moulages que le docteur Charles Richet, lui-même, juge insuffisants, et l'exhibition dans l'obscurité d'un animal dégageant une odeur de fauve ou de « chien mouillé », un Pithécanthrope. Depuis la mort du docteur Geley, survenue en 1924, il a fait apparaître la figure phosphorescente de l'ancien directeur.

Jean Guzik. Il expérimente à la Sorbonne en 1923. Première série d'expériences : le rapport constate que tous les phénomènes de déplacement d'objets se sont produits dans un cercle que peut atteindre la main ou le pied du médium, qu'on a relevé sur le vêtement d'un contrôleur des traces laissées par un talon en caoutchouc, sur le tapis des traces de frottement. Deuxième série d'expériences : le contrôle est plus strict, aucune manifestation médianimique ne se produit.

Pasquale Erto, chimiste-pharmacien des environs de Naples. Sa spécialité est dans des lueurs comme d'une substance radio-active. L'Institut du Radium s'occupe de son cas, 1924. A la suite d'une expérience de luminosité, on trouve dans le siphon d'un lavabo

où Erto s'était lavé les mains un fragment de ferrocérium. On trouve d'autres fragments avec des becs de plume d'acier dans ses vêtements au cours d'autres expériences. L'Institut métapsychique le désavoue, sauf à le reprendre ensuite.

Albertine. A la fin d'une série de séances à l'Institut métapsychique, le 12 mars 1925, une tête se montre recouverte d'un voile clair, le corps semble vêtu d'un tissu blanc. On fait la lumière. Albertine apparaît costumé en apparition. La *Revue métapsychique* la disqualifie officiellement, n° mars-avril 1925. C'est le seul desaveu complet et définitif prononcé.

On voit que l'histoire des « grands médiums » est peu brillante. Sans doute de ce qu'ils ont été surpris fraudant, on ne peut conclure qu'ils fraudent toujours. Mais deux conclusions restent :

1. Toutes les conditions imposées par les médiums pour opérer. Obscurité, réduit préparé, rideau, chaîne faite par les assistants, défense de toucher l'apparition etc., semblent un système monté pour dépister tout contrôle.

2. Toutes les fois qu'un contrôle rigoureux, scientifique, a pu être établi, ou bien aucun phénomène ne s'est produit, ou bien la fraude a été saisie.

Paul Heuzé, *L'Ectoplasme*, Paris, 1922; *Où en est la Métapsychique?* Paris, 1926; Lucien Roure, *Le merveilleux spirite*, Paris, 1922; *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*. Paris, 1923.

Lucien Roure.

MÉEN (*Mevennius* ou *Merennus*). — Méen, issu de parents nobles et pieux, naquit vers 540 en Grande-Bretagne. Élevé par Samson, son proche parent, il suivit celui-ci dans la Bretagne Armorique, reçut l'hospitalité d'un seigneur de Gael, qui lui fournit les moyens de bâtir un monastère. Il y reçut de nombreux disciples, parmi lesquels on remarqua Judicael, roi de Domnonée. Après la mort de Méen, arrivée vers 617, le monastère reçut son nom, à cause des miracles qu'il y opéra.

J. Baudot.

MEIGNAN (**Guillaume-René**). — Né à Chauvigné (Mayenne) en 1817, mort à Tours en 1896. L'abbé Meignan se livra d'abord à l'étude de la philosophie, à Paris, où il suivit les cours de Victor Cousin, et à l'université de Munich. A Munich encore, puis à l'université de Berlin, il s'adonna aux sciences bibliques. Après deux ans de ministère à Paris (1843-1845), il se rendit à Rome pour refaire sa santé compromise par le travail : il profita de son séjour pour compléter sa formation théologique. En 1861, il était nommé professeur d'Écriture sainte à la Sorbonne; il devenait vicaire général en 1863, évêque de Châlons en 1864, d'Arras en 1882, archevêque de Tours en 1884; Léon XIII, dont il avait défendu la politique dans *Léon XIII pacificateur*, Paris, 1886, lui accordait le chapeau de cardinal en 1892.

Mgr Meignan a publié, entre autres ouvrages, sept volumes sur l'Ancien Testament : 1° *Les prophéties messianiques. Le Pentateuque*, Paris, 1856 (réédité sous le titre *De l'Éden à Moïse*, 1895); 2° *Les deux premiers Livres des Rois*, Paris 1878 (réédité sous le titre *De Moïse à David*, 1895); 3° *David roi, psalmiste, prophète, avec une introduction sur la nouvelle critique*, Paris, 1889; 4° *Salomon, son règne, ses écrits*, Paris, 1890; 5° *Les prophètes d'Israël, quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, Paris, 1892; 6° *Les prophètes d'Israël et le Messie, depuis Salomon jusqu'à Daniel*, Paris, 1893; 7° *Les prophètes d'Israël et le Messie, depuis Daniel jusqu'à Jean-Baptiste*, Paris, 1894. C'est là son œuvre capitale.

Le cardinal Meignan a surtout mis en valeur l'argument des *prophéties messianiques*, entendues non pas seulement dans le sens d'oracles prophétiques, mais dans leur sens plus large d'événements historiques, préparant la venue du Christ. C'est donc toute l'histoire d'Israël que le cardinal Meignan s'est proposé d'exposer dans ses ouvrages, et, de ce point de vue, la série de ses études constitue une excellente réfutation de l'*Histoire d'Israël* de Renan.

Henri Boisssonnot, *Le cardinal Meignan*, 1899.

P. Synave.

MÉLANIE la Jeune. (*Melania Junior*). — Fille de Publicola et petite-fille de Mélanie l'Ancienne, Mélanie la Jeune vit le jour à Rome vers l'année 383. Sa mère, nommée Albine, appartenait comme Publicola à l'une des grandes familles de la cité. Toute jeune encore et l'unique enfant de la maison, Mélanie entendit sans doute parler de ces pieuses dames de Rome qui étaient allées vivre dans les déserts de Palestine, et en particulier de cette Antonia Melania, l'énigmatique grand'mère qui vivait là-bas, loin du luxe des siens. Vers sa dixième année, on lui raconta qu'un de ses cousins, Paulin, prenait avec sa femme, Thérèse, une décision qui faisait scandale : lui, sénateur consulaire de Campanie, il vendait tous ses biens et s'en allait à Nole, près du tombeau de saint Félix pour y chanter et jeûner le reste de ses jours. Était-ce dans cette voie de perfection austère qu'elle devait s'engager, quand à treize ans on décidait de la donner en mariage à un jeune homme de dix-sept ans, nommé Pinien? A peine eut-elle mis la main dans la main de son mari que la jeune épousée déclarait vouloir vivre dans la continence. Pinien lui répondit : « Supporte que nous ayons deux fils pour la transmission de nos biens; et alors, avec la volonté de Dieu, nous renoncerons tous deux au monde. » Mélanie se soumit; une fillette naquit, qu'ils vouèrent à Dieu. L'enfant mourut jeune. D'autres enfants suivirent, que Dieu leur ravit également. Et les idées de renoncement au monde hantaient toujours l'esprit de la jeune Mélanie, entretenues d'une part par les agissements de Mélanie l'Ancienne, entravées d'autre part par les oppositions de Publicola. Celui-ci, pourtant, sur son lit de mort, en 404, déclara aux jeunes époux qu'il les laissait libres d'agir suivant leurs aspirations. On les vit alors distribuer aux pauvres les biens considérables qu'ils possédaient en Espagne et en Gaule, affranchir leurs nombreux esclaves. Puis, ce furent leurs richesses d'Italie qui furent dépensées pour le soulagement des pauvres et des malades. Pinien et Mélanie passèrent en Afrique. Dans une visite qu'ils rendirent à l'évêque d'Hippone Augustin, ce saint docteur voulut conférer la prêtrise à Pinien; celui-ci déclina un pareil honneur et promit seulement de se consacrer au service de l'Église d'Hippone. Les époux fondèrent deux monastères à Tagaste. Ils allèrent ensuite à Jérusalem pour y vivre dans la prière, la pratique de l'aumône, la lecture des Livres saints. Albine, mère de Mélanie, était venue les rejoindre; elle mourut la première; Pinien la suivit dans la tombe. Alors Mélanie se retira dans un monastère qu'elle avait fondé et dont elle dut prendre la direction. Elle alla dans la ville de Constantinople pour aider à la conversion de son oncle Volusien, rentra ensuite à Jérusalem, où elle mourut le 31 décembre 439.

G. Goyau, *Sainte Mélanie*, coll. *Les saints*, Paris, 1909.

J. Baudot.

MELCHIOR CANO. — Né en 1509 à Tarancon, dans la province espagnole de Cuenca, il fit de brillantes études à l'Université de Salamanque, où il fut l'élève du dominicain François de Vittoria. En 1523, il entra lui-même dans l'Ordre des Frères Prêcheurs et devint successivement professeur au collège Saint-Grégoire de Valladodid (1534-1542), à l'Université d'Alcala (1542-1546), puis à celle de Salamanque

(1546-1552). A ce titre, il prit part, comme théologien impérial, avec Dominique Soto, aux dernières sessions du concile de Trente. Nommé évêque des îles Canaries (1552), il résigna aussitôt ce poste. La confiance de Charles-Quint, puis celle de Philippe II dont il refusa d'être le confesseur, lui valut néanmoins de jouer un rôle considérable dans toutes les affaires politiques et religieuses du temps. Il se distingua notamment par une vive hostilité contre la naissante Compagnie de Jésus. Prieur de Saint-Étienne de Salamanque en 1557, provincial de son Ordre pour la Castille la même année, il mourut à Tolède le 30 septembre 1560.

On a de lui des *Annotationes* sur la Somme de saint Thomas encore inédites, une *Relectio de sacramentis in genere* et une autre *De pœnitentia*, toutes deux publiées de son vivant. Mais sa gloire est due à son célèbre *De locis theologicis*, imprimé seulement après sa mort (Salamanque, 1563). L'auteur y classe en dix catégories les sources de la science sacrée : Écriture, tradition orale, Église catholique, conciles, Église romaine, Pères, théologiens, raison naturelle, philosophes, histoire, et s'explique sur la valeur et l'usage de chacune. C'est le premier essai d'un traité de la méthode en théologie. Sans renoncer à la systématisation scolastique, Cano la veut enrichir par un recours plus étendu aux sources positives. Il consacre les progrès accomplis par la renaissance espagnole du XVI^e^ siècle, que le XVII^e^ siècle français devait surtout développer.

P. Mandonnet, art. *Cano*, dans *Dict. théol. cath.*, t. II, col. 1537-1540; F. Caballero, *Vida del Ill. Melchior Cano*, Madrid, 1871; A. Gardeil, *La notion du lieu théologique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. II, 1908, p. 51-73, 245-276, 484-505; M. Jacquin, *Melchior Cano et la théologie moderne, ibid.*, 1920, p. 121-141; A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich, 1925. Le *De locis* est reproduit dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. I.

J. Rivière.

MELCHISÉDECH. — Tandis que Abraham venait de délivrer son neveu Lot par sa victoire sur Chodorlahomor et ses alliés, « Melchisédech, roi de Salem, apporta du pain et du vin; il était prêtre du Dieu Très-Haut. Il bénit Abram et dit : « Béni soit Abram « par le Dieu Très-Haut, qui a créé le ciel et la terre! « Béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis « entre tes mains! » Et Abram lui donna la dîme de tout. » Gen., XIV, 18-20. Le mot *Melchisédech* veut dire *roi de justice*, et le mot *Salem* (Jérusalem probablement), *paix*. Le psaume CIX (hébreu, CX), le *Dixit Dominus*, que nous chantons aux vêpres du dimanche, fait de Melchisédech le type du Messie, le pontife-roi par excellence. Et l'Épître aux Hébreux, V-VII, compare longuement le sacerdoce de Melchisédech et celui de Jésus-Christ. Melchisédech représente Notre-Seigneur, et le pain et le vin qu'il offre au Dieu Très-Haut sont la figure du sacrifice eucharistique. Les prêtres chrétiens sont prêtres *secundum ordinem Melchisedech*, à la manière de Melchisédech.

J. Bricout.

MÉLITON, évêque de Sardes, en Lydie, sur qui nous n'avons presque aucun renseignement biographique. Eusèbe, qui est notre principale source, nous dit seulement qu'il était déjà connu sous le règne d'Antonin le Pieux (138-161), et qu'il atteignit au comble de sa renommée sous celui de Marc-Aurèle (161-180). D'autre part, nous savons, par Méliton lui-même, qu'il avait visité la Palestine et vu, de ses yeux, les lieux ou s'était accompli le mystère de notre rédemption. Sa mort doit se placer vers l'an 180; car, dans la lettre qu'il écrivit vers 190 au pape Victor, l'évêque d'Éphèse, Polycrate, parle de Méliton comme d'un homme qui attend en paix la résurrection. Rien n'indique qu'il ait été martyr. L'antiquité n'a eu d'ailleurs que des éloges pour sa sainteté et sa science. Polycrate dit que c'était un évêque rempli de l'Esprit-Saint; saint Hippolyte compare ses ouvrages à ceux de saint Irénée, et Tertullien lui-même ne peut méconnaître son éloquence et son talent. Méliton appartenait à cette école asiatique d'où sortait saint Irénée, et qui a donné à l'Église, entre 150-200, tant de défenseurs remarquables.

Méliton avait beaucoup écrit. Eusèbe énumère de lui une vingtaine d'ouvrages, auxquels Anastase le Sinaïte en ajoute encore deux. Ils ont tous presque entièrement péri : il s'en est conservé seulement quelques fragments, qui montrent que l'auteur avait traité avec un rare bonheur la question de l'Incarnation. Un de ses ouvrages dont on a le plus parlé est intitulé *La clef*. Dom Pitra avait cru, à un moment, l'avoir retrouvé dans une traduction latine. Tout bien examiné, la prétendue traduction n'est qu'une composition sans valeur, de basse époque. On ne saurait non plus attribuer à Méliton ni l'apologie syriaque éditée d'abord par Cureton, ni le récit de la mort de la sainte Vierge, *De transitu Mariæ*.

On trouvera ce qui reste des écrits de Méliton dans Otto, *Corpus apologetarum christianorum sæculi secundi*, t. IX, Iéna, 1872.

J. Tixeront.

MELLON, né en Grande-Bretagne d'une famille d'idolâtres au III^e^ siècle, fit le pèlerinage de Rome, s'y convertit, fut baptisé par le pape saint Étienne I^er^ qui l'envoya prêcher l'Évangile dans les Gaules. Il prêcha chez les Neustriens, fixa son siège, vers 260, à Rouen, où il est honoré comme le premier évêque. Il fut inhumé dans l'église Saint-Gervais, qui, à cette époque, se trouvait en dehors de la ville. En 880, ses reliques furent transférées à Pontoise.

J. Baudot.

MELUN (Armand de). — Né en 1807, mort en 1877. On a dit que, pendant presque un demi-siècle, sa vie se confondit avec le mouvement charitable dans notre pays. « Au moins peut-on dire, écrit Fernand Mourret, *L'Église contemporaine*, première partie, p. 626, 627, qu'on trouve son nom, son action, son initiative dans la plupart des œuvres charitables, dans presque toutes les réformes législatives qui ont pour objet, pendant cette période [de 1838 à 1877], l'amélioration matérielle et morale des classes populaires. Il est un des plus actifs collaborateurs de l'admirable Sœur Rosalie, dont il a raconté lui-même la sainte vie (Paris, 1857). L'Œuvre de la Miséricorde, celle des Amis de l'Enfance, celle des Apprentis et des Jeunes ouvrières, la Société d'économie charitable, la Société des secours aux blessés fondée pendant la guerre de 1870 lui sont redevables de leur existence ou de leur développement. Élu député à l'Assemblée législative, en 1849, il y prépare et y défend, avec une compétence qu'amis et adversaires politiques s'accordent à lui reconnaître, les meilleures lois de cette époque : les lois sur les logements insalubres, sur les contrats d'apprentissage, sur les monts-de-piété, et il prend une part très importante à la rédaction de la loi sur la liberté d'enseignement. » Léon Lefébure (1838-1911), cet autre catholique qui fut si dévoué aux œuvres de charité et couronna sa féconde existence par la fondation de l'Office central des œuvres de bienfaisance, a été, dès sa première jeunesse, le fidèle disciple d'Armand de Melun.

Baunard, *Vie du vicomte Armand de Melun*, Paris, 1880.

J. Bricout.

MEMLING Jean, né vers 1430 au village de Mümling ou Memeligen près de Mayence, fut pendant longtemps connu par des légendes plutôt que par l'histoire. Son nom est cependant mentionné à plusieurs repri-

ses dans les archives de la ville de Bruges, où il vécut jusqu'à sa mort, survenue en 1494. Peut-être fut-il élève de Stephan Lochner, à Cologne; on s'accorde à croire qu'il collabora avec Roger Van der Weyden au célèbre rétable de Beaune. C'est vers 1468 qu'il se fixa à Bruges.

On a de nombreuses œuvres de Memling : celles qui lui sont attribuées avec certitude montrent la suavité de l'École allemande de Cologne unie à la précision des formes et à la richesse des couleurs flamandes, et un mysticisme tendre, rêveur et touchant. Outre des portraits admirables d'observation et de finesse, comme la *Vieille femme* du Louvre, il faut citer le célèbre *Triptyque de sir John Donne of Kidwelly* (galerie Devonshire, Chatsworth), au centre duquel sont la Vierge et l'Enfant entre deux anges et, à leurs pieds, le donateur, sa femme et sa fille, présentés par sainte Barbe et sainte Catherine. Sur les volets, les deux saints Jean, devant un fond de paysage charmant; un homme qui apparaît derrière saint Jean-Baptiste passe pour avoir les traits du peintre.

Le *Martyre de saint Sébastien*, de 1470 (Bruxelles), *Saint Jean-Baptiste et saint Laurent*, volets d'un triptyque peint en 1471 (National Gallery), sont de belles et élégantes figures.

Le rétable du *Jugement dernier*, peint en 1473 (église Sainte-Marie de Dantzig), montre des réminiscences du rétable de Van der Weyden à Beaune, mais plus d'élégance et de naturel, et moins de puissance dramatique; il s'inspire aussi du *Jugement dernier* de Stephan Lochner, à Cologne. Au panneau central, le Christ trône sur l'arc-en-ciel, entre Marie et saint Jean, au milieu du cercle des apôtres; à ses pieds, saint Michel archange, en armure dorée, ses ailes ocellées superbement éployées, pèse les ressuscités qu'appellent les trompettes. Sur les volets, le paradis et l'enfer; le premier a pour entrée un délicieux portail à loggias dans lesquelles se groupent des anges musiciens aux gracieuses et poétiques figures; un peu en avant, saint Pierre accueille les élus qui dissimulent pudiquement leur nudité sur le parvis où des anges aux grandes ailes, couverts de somptueux ornements sacerdotaux, leur passent les vêtements qui correspondent à leur condition terrestre. Sans doute cette œuvre était-elle destinée à une famille étrangère, ce qui répond assez à la renommée dont jouissait Memling à travers tout l'Occident : elle était sur un navire hollandais qui se rendait en Italie par l'Angleterre et l'Espagne lorsque le capitaine Paul Beneke, de Dantzig, la captura.

Le tableau des *Sept douleurs de la Vierge* (musée de Turin), peint en 1475, peut-être pour la famille italienne des Portinari, témoigne de la richesse d'imagination du peintre autant que de son exquise délicatesse. Il ne contient pas moins de deux cents personnages aux attitudes variées.

Le triptyque du *Mariage mystique de sainte Catherine* (hôpital de Bruges), achevé en 1479, est, dans la fraîcheur de son coloris et la beauté de ses figures idéales, un des plus purs chefs-d'œuvre de Memling.

L'*Adoration des Mages*, dit aussi *triptyque de Jean Floreins* (hôpital Saint-Jean, Bruges) a autant d'éclat et de charme. Peut-être le saint Jean peint au revers est-il Memling lui-même. La composition principale, de 1479, se retrouve dans le fameux *Autel portatif de Charles-Quint* (Prado), peint entre 1480, et 1485 dans lequel on a cru reconnaître, en deux des rois Mages, les traits de Philippe le Bon et de Charles le Téméraire.

Les *Sept joies de la Vierge* (Munich), la *Sibylle Sambeth* (hôpital de Bruges), la *Descente de Croix* (hôpital de Bruges), une *Madone*, une réplique du *Mariage mystique* et des portraits ou sujets profanes se succédèrent rapidement.

Le *Christ et ses anges*, peint pour l'orgue de l'église de Najera en Espagne, et maintenant au musée d'Anvers, d'une couleur peut-être moins riche, mais d'une belle composition, mérite une attention spéciale pour la grandeur des figures inusitée chez son auteur, la majesté du Christ, et surtout ses beaux anges d'une infinie douceur, d'une grâce pensive et chaste, magnifiquement parés de dalmatiques rouges, brunes et vertes toutes brodées d'or, ou de robes aux couleurs tendres, les ailes multicolores largement éployées, les boucles blondes retenues par de minces diadèmes d'or enrichis de pierreries. Six de ces délicieuses figures entourent le Christ en chantant ses louanges. Dix autres de la même suavité de style et répartis sur deux panneaux, forment l'orchestre qui les accompagne, tenant chacun un instrument différent : la vielle à archet, qui devait donner notre violon, la harpe à vingt cordes, l'orgue portatif, trois trompettes différentes, la flûte douce en bois, le luth arrondi à six cordes, la trompette marine ou plutôt trompette de Marie. Le fond est d'or uni, encadré de nuées d'un gris pâle frangée de rose.

Le *triptyque de Guillaume Moreel* (musée communal de Bruges), représentant saint Christophe, saint Gilles et saint Maur et la nombreuse famille du donateur, le *retable de Jacques Floreins* (Louvre), montrant aussi une nombreuse famille présentée par des saints à la vierge Marie, le *diptyque de Martin de Niewenhoven* (Bruges) furent exécutés de 1484 à 1487.

L'œuvre la plus illustre de Memling est la châsse de sainte Ursule, à l'hôpital Saint-Jean de Bruges. C'est un reliquaire en forme de chapelle gothique de 0 m. 87 de hauteur sur 0 m. 91 de largeur et qui comprend huit panneaux et six médaillons d'une fraîcheur de coloris et d'une délicatesse invraisemblables. Aux deux extrémités, *La Vierge et l'Enfant protégeant deux religieuses*, et *Sainte Ursule abritant deux de ses compagnes sous son manteau;* dans les six panneaux des côtés, 1° *Ursule débarquant à Cologne*, 2° *Ursule arrivant à Bâle*, 3° *Ursule arrivant à Rome*, 4° *Ursule revenant à Bâle avec le pape*, 5° *Martyre des vierges au retour à Cologne*, 6° *Mort d'Ursule*. Les médaillons représentent des anges et, pour les deux plus grands, le *Couronnement de la Vierge* et *Sainte Ursule et ses compagnes*. On croit pouvoir les attribuer à des élèves, car ils sont de facture très inférieure à celle des panneaux, véritables miniatures, charmantes et précieuses.

Le triptyque du musée de Vienne, avec la Vierge et l'Enfant, un ange et le donateur dans la partie centrale, les deux saints Jean sur les volets, Adam et Ève au revers, a des répliques à Florence, à Londres, à Berlin.

Le grand rétable de la *Passion* (Lubeck), peint en 1491, est la dernière peinture datée attribuée à Memling avec certitude; mais quantité de collections privées et de musées lui donnent d'autres œuvres plus ou moins authentiques.

A.-J. Wauters, qui a dressé le catalogue des œuvres de ce maître, ne lui connaît pas moins de vingt-six représentations de la Madone offrant l'Enfant aux adorations. Il relève aussi un détail curieux : sur dix-neuf panneaux divers se retrouve un petit cavalier monté sur un cheval blanc qu'il suppose être une sorte de signature, de monogramme convenu, comme en adoptèrent quelques maîtres flamands.

Memling vécut, riche et honoré, jusqu'à l'âge de soixante-quatre ans; et le notaire Romboudt de Doppere nota ainsi sa mort, dans son journal : « Le 11 août est mort, à Bruges, Hans Memmelinck, réputé à cette époque le plus habile et le meilleur peintre de la chrétienté. »

J. Weale, *Hans Memlinc*, Bruges, 1871; A.-J. Wauters, *Sept études pour servir à l'histoire de Memling*, Bruxelles, 1893; Fierens-Gevaert, *Les primitifs flamands*, t. II, Bruxelles.

Carletta DUBAC.

MEMMIE est considéré comme le premier évêque de Châlons-sur-Marne, où il aurait été envoyé par saint Pierre. Sa légende est regardée comme ayant peu de valeur. Sur son tombeau, dans le voisinage de la ville, on construisit une église et son corps y fut retrouvé vers 671. Au XVI^e^ siècle, ses reliques, avec celles de sainte Pome, sa sœur, furent placées dans une châsse magnifique. Sa mémoire est inscrite au 5 août dans le martyrologe romain.

J. BAUDOT.

1. MÉMOIRE. — I. Les trois éléments du souvenir. II. Le sujet de la mémoire. III. Mémoire et jugement.

I. LES TROIS ÉLÉMENTS DU SOUVENIR. — La mémoire étant la faculté de conserver et de se rappeler les états de conscience précédemment éprouvés, le souvenir comprend trois éléments :

La conservation de l'état de conscience;

Sa réapparition ou son retour;

Sa reconnaissance. « C'est précisément cette reconnaissance du passé, écrit Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, Paris, 1920, t. I, p. 148, qui distingue la mémoire de la simple *habitude*, avec laquelle certains modernes ont prétendu l'identifier de tout point. Sans doute, à ne considérer que la conservation et le retour de la connaissance, la mémoire n'est en somme qu'un cas particulier de l'habitude, c'est-à-dire de cette tendance que nous avons à refaire et à repenser ce que nous avons déjà fait et pensé; mais... la mémoire proprement dite suppose, en outre, que cette pensée qui revient à l'esprit est reconnue comme lui ayant déjà été présente. Or la perception de ce rapport entre le présent et le passé, essentielle à tout véritable souvenir, constitue un acte proprement intellectuel qui empêche de ne voir dans la mémoire que l'automatisme de l'habitude. » Le P. Lahr semble bien voir dans ce troisième élément du souvenir un acte de l'intelligence proprement dite, de l'*intellect*, de la raison. En quoi, on peut se demander s'il pense juste, quand il s'agit de la mémoire des *sensations*. « Il y a intelligence, dit-on, là où il y a comparaison; or, la notion de temps implique comparaison; donc, le souvenir est un acte d'intelligence. » A. Farges et D. Barbedette, *Cours de philosophie scolastique*, Paris, 1898, t. II, p. 59, répondent à ce syllogisme : « *Nous distinguons la majeure :* Il y a deux sortes de comparaisons, comparaison de notions universelles, comparaison d'informations particulières. Pour *la mineure* : or, il faut refuser à la sensibilité (aux facultés sensitives) toute comparaison entre termes universels, *nous le concédons ;* entre termes particuliers, *nous le nions :* c'est, par exemple, un fait certain que les bêtes connaissent la relation concrète des moyens à la fin, comme le prouve l'exercice de l'estimative (l'instinct), par lequel elles jugent que telles ou telles actions conviennent à l'obtention de telles fins. » Le troisième élément du souvenir n'impliquerait donc pas toujours l'exercice de l'intelligence strictement dite (au sens scolastique).

II. LE SUJET DE LA MÉMOIRE. — Tout autant et plus encore que les philosophes modernes, les scolastiques distinguent la mémoire *sensitive* et la mémoire *intellectuelle :* la mémoire des choses concrètes matérielles, formes et couleurs, sons, mouvements, et la mémoire des abstractions ou des rapports essentiels des choses et aussi de certains autres faits psychiques.

Le sujet de la mémoire sensitive est le cerveau, le cerveau animé. Elle en suit les variations (âge, maladie). L'expérience et des observations scientifiques répétées le prouvent. Cf. Th. Ribot, *Des maladies de la mémoire*; A. Farges, *Le cerveau, l'âme et les facultés*, 2^e^ édit., Paris, 1892, p. 188-198.

Le sujet de la mémoire intellectuelle est l'esprit, la raison. Toutefois, indirectement et dans notre état présent, cette mémoire subit l'influence de tout ce qui agit sur l'imagination et la mémoire sensitive.

Et ceci nous amène à dire quelques mots de la condition de la mémoire dans l'âme séparée de son corps.

Comme la mémoire sensitive a pour sujet le cerveau animé et que le cerveau disparaît à la mort, on doit se demander si toute mémoire des objets concrets matériels est, de ce fait, impossible chez l'âme séparée. Si cela était, Dieu y pourvoirait par les idées infuses (voir SÉPARÉES [AMES]). Mais cela est-il?

Au fond c'est la question de l'objet de l' « intellect » qui se pose.

« On entend dire parfois, écrit Mgr Farges, *op. cit.*, p. 383, 384, que l'objet propre de notre esprit c'est l'universel et l'abstrait; mais cette assertion n'est pas complètement exacte. Il s'ensuivrait, en effet, si elle était rigoureuse, qu'il ne pourrait se percevoir lui-même et prendre conscience de ses opérations, puisque ce ne sont pas là des choses abstraites, mais très concrètes et individuelles. Il est beaucoup plus juste de dire que c'est l'immatériel qui est l'objet propre de notre esprit, et que, s'il perçoit les idées et les rapports abstraits, c'est précisément parce que ces idées et ces rapports sont des objets immatériels. Nous ne disons pas pour cela que *tous* les êtres immatériels peuvent être directement perçus par notre esprit. Ceux qui dépassent notre nature... ne sont nullement proportionnés à la faiblesse actuelle de notre vue... » Et le même philosophe ajoute, p. 386, 390 : « Que l'esprit immatériel connaisse aussi les choses singulières et matérielles, le fait est incontestable, puisque dans un grand nombre de nos jugements et de nos raisonnements, certains termes qu'il compare avec des idées abstraites, qu'il juge, et sur lesquels il raisonne, sont des termes matériels et concrets. » Le fait est hors de conteste, « l'esprit humain, qui perçoit l'universel et se perçoit lui-même, connaît aussi les choses matérielles et concrètes, par une espèce de réflexion et de retour sur les données des sens. » « Il ne peut pas se faire, disait Zigliara (dans Farges et Barbedette, *op. cit.*, t. II, p. 83), que l'intellect considère directement l'universel dans le sensible, individuel et concret, sans saisir aussi cet individuel qui renferme l'universel lui-même, et sans le percevoir indirectement et à titre d'objet par accident; de même qu'il ne peut arriver que la vue perçoive une couleur concrète, sans percevoir indirectement et par accident le sujet dans lequel se trouve la couleur perçue. »

Puisque la raison perçoit, directement ou indirectement, non seulement l'abstrait ou l'universel, non seulement les opérations spirituelles, mais encore les opérations des sens, il paraît logique de conclure qu'elle garde quelque trace, quelque *habitus* de ces dernières, qu'elle peut les reproduire et les reconnaître, bref, qu'elle en a quelque mémoire. Assurément sans le cerveau, la mémoire des choses matérielles ne sera pas complètement telle que nous la connaissons dans l'état présent du composé humain, mais il ne semble pas qu'elle doive disparaître de tout point dans l'âme séparée, indépendamment même d'une action de la lumière divine.

III. MÉMOIRE ET JUGEMENT. — L'importance de la mémoire dans la vie pratique, dans la science et dans les arts est considérable. Aussi ne saurait-on cultiver cette faculté avec trop de soin. Ne pouvant ici insister sur cette partie de l'éducation, je me borne

à renvoyer le lecteur à quelque traité de pédagogie, par exemple, au *Manuel de psychologie appliquée à l'éducation*, de L. Riboulet, Lyon, 1925, p. 42-49. Qu'on se garde bien d'opposer la mémoire au jugement. « Croire qu'une mémoire heureuse implique un manque de jugement, écrit cet auteur, p. 39, est une erreur grossière. Une grande intelligence et une grande mémoire sont généralmeent alliées : elles se complètent et sont nécessaires l'une à l'autre. Il ne faut donc pas craindre de cultiver fortement la mémoire. « Loin « que la culture de la mémoire soit forcément « en opposition avec celle de l'esprit, dit M. Marion, « elle est, au contraire, une condition indispensable « pour que l'esprit ait toute sa sûreté et toute son « étendue. » M. Crosnier ajoute : « La mémoire ne guérit « guère la sottise originelle, elle n'enrichit pas la pau- « vreté du jugement, mais elle n'augmente pas non « plus la sottise, ni elle ne détraque pas un jugement « bien fait. Il n'y a pas d'antagonisme entre le juge- « ment et la mémoire. — J'aime mieux, disait Mon- « taigne, une tête bien faite qu'une tête bien pleine. « Mais une tête vide peut-elle être bien faite? »

J. Bricout.

2. MÉMOIRES. — 1. *Notion et règles générales.* — A l'art. Bréviaire, étudiant la question de la préséance des offices, nous disions qu'en général, si un office empêché par un office occurrent ne doit pas être transféré, on en fait mémoire. La mémoire est donc le souvenir qui demeure d'un office empêché, introduit dans l'office qui a la préséance.

Ce n'est pas l'occurrence seulement qui donne lieu à mémoire; la concurrence, ordinairement, donne lieu aussi à mémoire, aux vêpres. Mais nous avons suffisamment parlé, à l'art. Bréviaire, de ces mémoires entraînées par la concurrence, et qui annoncent ou prolongent un office à célébrer ou célébré. Nous étudions seulement ici le cas de l'office qui n'est pas célébré, mais réduit à une simple mémoire par l'office en préséance.

La mémoire comporte : 1° A l'office : une antienne, avec verset et oraison, à *Benedictus* de laudes, et aussi autant que possible, à *Magnificat* des premières vêpres et des secondes vêpres (surtout des premières vêpres : car l'office ancien commence à vêpres, et les premières vêpres sont restées théoriquement les plus solennelles). La mémoire comporte aussi, à matines, la lecture en neuvième leçon de l'homélie de l'office supprimé, s'il s'agit d'un office du temps, ou d'un résumé des leçons historiques, s'il s'agit d'un office des saints. On tend ainsi à conserver quelques-uns des principaux éléments propres de l'office supprimé. 2° A la messe, la mémoire comporte trois oraisons ajoutées aux oraison, secrète et postcommunion de la messe que le prêtre célèbre; quand la messe commémorée a un évangile strictement propre, on le dit au dernier évangile.

Nous ne parlons pas ici des fêtes ou offices particulièrement solennels qui ne tolèrent pas la mémoire d'un autre office. Nous en avons parlé à l'art. Bréviaire, en étudiant l'omission des offices.

2. *Mémoires permanentes dans un calendrier particulier.* — La superposition d'un bréviaire propre au bréviaire romain amène un certain nombre de mémoires permanentes. En effet, en vertu des règles du bréviaire réformé par Pie X, on ne renvoie plus que les fêtes de seconde classe : en cas d'occurrence d'un office de l'Église universelle et d'un office d'une Église particulière, il y a donc lieu rarement à renvoi, souvent à mémoire. Ainsi le diocèse de Bordeaux, célébrant le 1er mai la dédicace de l'église cathédrale, la fête des saints apôtres Philippe et Jacques est renvoyée au lendemain, où elle réduit saint Athanase à une simple mémoire; le 8 mai, l'octave de la dédicace réduit à une mémoire la fête (qui est aussi une dédicace) de la basilique de saint Michel sur le mont Gargan.

3. *Mémoires accidentelles dans le calendrier romain.* — Les mémoires accidentelles sont produites par les rencontres entre les offices du temps et les offices des saints, à l'intérieur même du calendrier romain. Ces rencontres ne sont pas permanentes, elles varient tous les ans. Elles suivent, en effet, d'une part et surtout, les variations de la date de Pâques : Pâques le 8 avril réduit à une mémoire, le 4 avril saint Isidore, qui tombe le mercredi de la semaine sainte, et le 13 juin saint Antoine de Padoue, qui tombe dans l'octave du *Corpus Christi*; variant de date, Pâques empêche tour à tour d'autres fêtes. D'autre part, le déplacement des jours de la semaine le long des quantièmes du mois amène aussi des variations dans les mémoires : les dimanches de l'Avent réduisent à des mémoires, chaque année, des fêtes différentes.

Il y a cependant des saints pour qui cet accident fâcheux, la réduction à mémoire, arrive plus souvent. Ce sont ceux qui, par leur date, ont grande chance de se trouver dans ces deux périodes commandées par Pâques, du dimanche des Rameaux au dimanche de Quasimodo, et du jour octave de l'Ascension au dimanche qui suit la fête du Sacré-Cœur : saint Barnabé, le 11 juin, huit fois en moyenne sur dix ans, tombe dans cette dernière période qui laisse seulement cinq jours libres sur vingt-cinq : saint Barnabé court les plus grands risques d'être simplifié, quand il n'est pas supprimé purement et simplement. Pour un saint primitif qui porte le titre d'apôtre, c'est un sort dont la liturgie devrait davantage se soucier.

4. *Mémoires permanentes du calendrier romain.* — Nous venons de nous arrêter avec intérêt au sort de saint Barnabé. Il garde pourtant son jour à lui, et de temps en temps, on le célèbre. Nous devons maintenant considérer d'autres mémoires plus intéressantes encore, celles des saints dont la fête, au calendrier romain, est désormais toujours réduite à une simple commémoraison.

Le calendrier romain a conservé, à travers les siècles, les anniversaires nombreux que Rome célébrait déjà, comme l'attestent les deux tables de *Déposition* de 334, dès les premières années du IVe siècle. Mais des saints nouveaux, des fêtes nouvelles sont survenus, ont occupé les jours anniversaires, réduit les vieux saints à mémoire. Ainsi, depuis l'extension à l'Église universelle, au XVe siècle, de la fête de la Transfiguration, le plus illustre des papes martyrs, Sixte II, n'a plus qu'une simple mémoire, le 6 août. L'octave de l'Assomption a de même supplanté le martyr Timothée, qui figure, non loin de Sixte II, sur la liste de la *Depositio martyrum* et qu'on vénérait sur la voie d'Ostie. Saint Augustin a rejeté tout à fait dans l'ombre le martyr Hermès de la *via Salaria*, inscrit sur la même vieille liste. Le 29 novembre, la vigile de saint André réduit aussi à mémoire le martyr Saturnin du cimetière de Thrason, inscrit comme les précédents sur la liste de la *Depositio martyrum*.

Parmi les messes du sacramentaire léonien, on trouve une messe *in natale sanctorum Quatuor Coronatorum* : ce sont les célèbres *Quatre Couronnés ;* ils n'ont plus maintenant qu'une mémoire en l'octave de la Toussaint. En quoi leur sort est encore préférable à celui de saint Césaire: nous voyons, par le sacramentaire grégorien d'Hadrien, qu'à la fin du VIIIe siècle, le pape célébrait encore la messe, le 1er novembre, dans la chapelle du martyr au Palatin : la fête de la Toussaint a fait disparaître du calendrier le nom même de saint Césaire.

Si nous parcourons maintenant ce même sacramentaire grégorien d'Hadrien, nous relevons les fêtes suivantes, que d'autres fêtes devaient réduire à une

mémoire : 14 janvier, saint Félix, le prêtre martyr de Nole, tant chanté par saint Paulin; on le célébrait à Rome dans une chapelle du Pincio; il ne peut trouver mauvais qu'on lui ait préféré Hilaire de Poitiers. — 18 janvier, sainte Prisque, titulaire de l'église de ce nom; effacée par le dédoublement romain-gallican de la fête de la Chaire de saint Pierre. Voyez FÊTES. — 14 avril, saints Tiburce, Valérien, et Maxime, les martyrs que la légende a mis en relation avec sainte Cécile. Longtemps en possession, l'illustre saint Justin, un des « anciens martyrs » qui n'avaient pas de culte, a récemment pris leur place. — 28 avril, saint Vital, en possession lui aussi pendant des siècles, puis réduit à mémoire par saint Paul de la Croix. — 3 mai, les saints Alexandre (confondu par la légende avec Alexandre Ier pape), Évence et Théodule. Au temps du pape Hadrien, c'est eux qu'on célèbre à Rome, et la fête de la Croix qui les remplacera, n'est pas encore connue. — 10 mai, les martyrs Gordien et Épimaque, que remplacera saint Antonin. — 25 mai, saint Urbain Ier, pape, considéré comme martyr, et qui doit sans doute sa fête à la légende de sainte Cécile. Il sera remplacé par le pape Grégoire VII. — 19 mai, les saints Gervais et Protais, célèbres depuis leur invention par saint Ambroise. Sainte Julienne de Falconieri prendra leur place. — 2 juillet, les saints Processus et Martinien, mêlés par la légende à l'emprisonnement de saint Pierre. L'institution de la fête de la Visitation les réduira à mémoire. — 14 août, saint Eusèbe. C'est le pape de ce nom enseveli au cimetière de Calixte. La vigile de l'Assomption empêcha sa fête d'être célébrée. Il figurait déjà dans la *Depositio episcoporum* de 334. — 22 août, l'octave de l'Assomption a réduit saint Agapit. — 29 août, sainte Sabine. En cette fin du VIIIe siècle, Rome ne connaît pas encore la Décollation de saint Jean-Baptiste. — Le lendemain 30 août, les saints Félix et Adauctus, que remplacera sainte Rose de Lima. — 15 septembre, saint Nicomède, en possession jusqu'à nos jours, où l'on a fixé à cette date la seconde fête des Sept-Douleurs. — 16 septembre, sainte Euphémie, la célèbre martyre orientale; réduite à mémoire quand on a transféré du 14 septembre saints Cyprien et Corneille, empêchés eux-mêmes par l'Exaltation. — 7 octobre, saint Marc Ier pape, réduit à mémoire lors de la réforme de Pie X par la fixation à ce jour de la fête du Rosaire. — 9 novembre, saint Théodore, simplifié par la Dédicace de la basilique du Latran. — 11 novembre. En ce jour le sacramentaire grégorien d'Hadrien, marque les deux fêtes de saint Menne et de saint Martin, qui se célébraient dans leurs deux églises. Nous avons là un autre cas historique de mémoire : quand les fêtes ont perdu leur caractère local, de deux fêtes célébrées au même jour, il a bien fallu ou faire une seule fête, comme il advint pour saint Fabien et saint Sébastien, ou faire mémoire de l'une, comme on a fait pour saint Menne. — 23 novembre, saint Clément et sainte Félicité au sacramentaire d'Hadrien; même cas que le précédent.

Nous avons énuméré assez longuement des cas de mémoire : il n'est pas mauvais d'attirer l'attention sur des saints un peu négligés; ces simples mémoires évoquent souvent de grands souvenirs.

Pierre PARIS.

MEMORARE ou SOUVENEZ-VOUS. — 1. Après l'*Ave Maria* le *Souvenez-vous* est, dans de nombreux pays et en France plus que partout ailleurs, la prière à la sainte Vierge que les catholiques récitent de préférence. Elle exprime d'une façon si simple et si touchante la miséricordieuse bonté de Marie et notre pleine et filiale confiance en sa protection!

Une simple réflexion au sujet du texte latin et de la traduction française. Faut-il lire ou ponctuer : *Ad te, Virgo virginum Mater, curro*; ou : *Ad te, Virgo, virginum Mater, curro*? Et, par suite, traduire : « O Vierge des vierges, ô ma Mère, je cours vers vous » ; ou : « O Vierge, Mère des vierges, je cours vers vous »? La première de ces lectures ou de ces versions est, aujourd'hui du moins, la plus courante. Mais, autrefois, et même de nos jours, la seconde n'est pas inconnue. « De fait, écrit *L'Ami du Clergé*, 11 décembre 1924, p. 788, nous connaissons des régions où l'on continue encore à dire : « Vierge, Mère des vierges. » « Les deux versions, ajoute-t-il, sont assurément fort belles l'une et l'autre. Mais cela n'empêche pas de souhaiter qu'on puisse aboutir à une traduction uniformément reçue des prières les plus usitées. »

2. M. Vacandard a déjà remarqué, dans ce dictionnaire, t I, col. 773, 775, que l'auteur du *Souvenez-vous* n'est ni saint Bernard, ni Claude Bernard, le « pauvre prêtre ». Pas le premier, bien que, dans plusieurs de ses phrases, il en ait énoncé l'idée et employé quelques expression approchantes; pas le second, qui s'en servit si efficacement avec ses prisonniers ou condamnés à mort et qui a tant contribué à le propager.

Rien, jusqu'ici, n'indique que le *Memorare* ait été en usage au XIIe siècle, au siècle de saint Bernard. Mais, à la fin du XVe siècle, il existait sûrement, du moins comme « partie d'une prière beaucoup plus longue, commençant par ces mots : *Ad sanctitatis tuæ pedes, dulcissima Virgo Maria* ». A quelle époque a-t-on de cette longue prière « détaché l'extrait qui, sous le nom de *Memorare*, devait devenir si populaire? » « Voilà ce qu'on ne sait pas, lisons-nous encore dans l'*Ami du Clergé, loc. cit.* C'était chose faite certainement à la fin du XVIe siècle, au temps de Claude Bernard et de son père, au temps de saint François de Sales, qui a connu notre *Memorare* (et qui est né 21 ans avant Claude Bernard). Il y a bien un texte intéressant dans l'édition de 1503 de l'*Hortulus animæ :* parlant des malades et des mourants, et des secours spirituels à leur assurer, le compilateur suggère une liste de lectures appropriées, à savoir : « la Passion de Notre-« Seigneur Jésus-Christ, le *Stabat mater*, la *Legenda* « *Sanctorum*, le *Memorare*, le *Ad sanctitatis tuæ pedes*, « les sept Psaumes de la Pénitence, et autres prières « portant à la dévotion. » Dans cette énumération, le *Memorare* et le *Ad sanctitatis tuæ pedes* sont présentés comme deux formules distinctes, alors que la première n'est en somme qu'un extrait de la seconde. Seulement nous ne sommes pas certains que le *Memorare*, ici mentionné, soit bien la prière que nous connaissons sous ce nom : ce pourrait être une autre formule, quelque chose comme la prière adressée à Marie au pied de la croix : *Memento, obsecro, dulcissima Mater...* »

Outre *L'Ami du Clergé*, 11 décembre 1924, p. 787, 788, on lira avec profit Thurston-Boudinhon, *Revue du Clergé français*, 15 novembre 1919.

J. BRICOUT.

MENDELSSOHN-BARTHOLDY Félix, né le 3 février 1809, à Hambourg, d'une famille d'origine israélite, convertie au christianisme, mort en 1847, à Leipzig. Il était le petit-fils du célèbre rabbin Moïse Mendelssohn (voy, l'art. JUIFS, t. IV, col. 146, 160). Sorti d'un milieu riche, instruit et cultivant les arts, F. Mendelssohn-Bartholdy donna de bonne heure les signes d'une évidente vocation musicale : à neuf ans, élève de sa mère, il se faisait entendre au public, dans des pièces classiques de piano, étudiait bientôt le violon, le violoncelle, en même temps que le contrepoint et la composition. Entre douze et dix-sept ans, son talent prend sa forme et, de cette époqu de sa vie, date, entre autres, l'ouverture du *Songe d'une nuit d'été*, applaudie bientôt aux concerts du Conservatoire, à Paris. Après divers voyages à Paris, en Angleterre, en Italie, Mendelssohn est chargé, en

1833, d'organiser le « festival du Rhin », célèbre manifestation musicale annuelle des pays rhénans, qui se tenait, cette année-là, à Düsseldorf. Il fut nommé « directeur général de la musique » de cette ville, période pendant laquelle son autorité eut la plus heureuse influence sur l'art religieux. Grâce à ses efforts, on renonça bientôt aux motets et aux messes de Haydn, dont il fit ressortir le caractère si peu « d'église » et « scandaleusement gai », œuvres qu'il fit remplacer par d'autres de Palestrina, Lotti, Allegri. Aux concerts symphoniques de la même ville, il donna entre autres *Le Messie*, de Haendel, et préparait *Paulus*, oratorio de sa composition, genre auquel il s'était initié, quelques années auparavant, avec une exécution, couronnée de succès, de la *Passion selon saint Matthieu*, de J.-S. Bach. En 1835, Mendelssohn dirigeait à nouveau le festival rhénan, à Cologne cette fois, et, bientôt, était placé à la tête des fameux concerts du Gewandhaus, à Leipzig, poste qu'il conserva jusqu'à sa mort.

L'œuvre de Mendelssohn comme compositeur est importante, et son influence a été considérable. Ses goûts, qui le portaient, comme on l'a vu, vers la musique austère, étaient tempérés d'une facilité mélodique dont il abusa parfois; s'il écrivit les célèbres *Romances sans paroles*, pour le piano, la musique symphonique et l'oratorio furent les genres où il excella : les symphonies de Mendelssohn, mais plus encore le *Songe d'une nuit d'été*, ses ouvertures, comptent parmi les meilleures de ses productions; les oratorios *Paulus* et *Elias*, des préludes et fugues pour orgue, suivis de sonates pour le même instrument, le grand *Lauda Sion* qu'il écrivit — lui luthérien — pour le sixième centenaire de l'institution de la fête du Très-Saint-Sacrement, sont les principales de ses compositions religieuses.

On pourra consulter les deux volumes consacrés à Mendelssohn, l'un de Camille Bellaigne, l'autre de E. Poirée.

A. Gastoué.

MENDÈS **Catulle** naquit à Bordeaux en 1841. Il est mort, victime d'un accident de chemin de fer sous le tunnel de Saint-Germain, le 7 février 1909. Il fut un des fondateurs du Parnasse, dont il a raconté les débuts dans la *Légende du Parnasse contemporain* (1884). De la masse énorme de poésies, de romans, de drames, de tragédies, d'opéras qu'il a publiés, que restera-t-il ? Que reste-t-il déjà ? Fort peu de choses. La préciosité, la virtuosité trop subtile, la manie du pastiche, l'absence complète d'idées et de sentiments, le goût du libertinage gâtent ses recueils de poésies : *Hespérus* (1869), *Contes épiques* (1870), *Odelettes guerrières* (1871), *Soirs moroses* (1876), etc. Ses pièces de théâtre : *La part du roi* (1872), *Frères d'armes* (1873), *La Justice* (1877), *Médée* (1898), *La vierge d'Avila* (1906) caricature sacrilège de sainte Thérèse, *La Reine Fiammette* (1909), etc., débordent de lyrisme intempestif et de sensualité. Quelques livrets d'opéras, *Gwendoline* (1886), *Briséis* (1899), *Le Fils de l'Étoile* (1904), *Ariane* (1906). valent un peu mieux, du moins au point de vue scénique, et ont chance de survivre, grâce à la musique. Quant à ses romans, *Les Folies amoureuses* (1877), *La Demoiselle en or* (1886), *Jupe courte* (1884), *L'homme tout nu* (1887), *Zo'har* (1886), *Gog* (1894), etc., ce ne sont que des gravelures et des indécences enrobées de lyrisme et de préciosité.

Léon Jules.

MENEHOULD (*Menechildis*) était la plus jeune de sept sœurs, Lintrude, etc., qui formèrent le dessein de se consacrer à Dieu. L'évêque de Châlons-sur-Marne, nommé Alpin, leur donna le voile. Retirée à Auxuène, ou Château-sur-Aisne, Menehould y délivra, dit-on, le pays d'un fléau pestilentiel, d'où vient l'origine de l'invocation qui lui est adressée conjointement avec saint Roch dans des litanies anciennes. Le lieu de sa retraite devint plus tard une ville, à laquelle on donna le nom de Sainte-Menehould. Elle mourut vers l'an 490.

J. Baudot.

MENOU (*Menulfus*), d'origine irlandaise, vécut au VI^e^ siècle. Il vint en Bretagne Armorique, où l'évêque Corentin, à Quimper, lui fit bon accueil et l'admit dans son clergé. Lorsque Corentin vint à mourir, Menou fut choisi pour lui succéder. Ayant fait le vœu d'aller à Rome, Menou s'y rendit avec quelques-uns de ses prêtres : au retour, il mourut à Mailly (*Malliacus*), petit bourg du Bourbonnais, qui, depuis ce temps, a reçu son nom (Menou, actuellement au diocèse de Nevers). Le Berry surtout eut une grande vénération pour ce saint évêque.

J. Baudot.

MENSONGE. — Le mensonge est défini : une parole ou un signe contraire à la pensée avec l'intention de tromper. Si l'on ment par plaisanterie, le mensonge s'appelle *joyeux*; si c'est pour son utilité ou celle des autres, on le nomme *officieux*; quand c'est pour nuire, il est dit *pernicieux*. Au mensonge sont assimilées : la *simulation*, l'*hypocrisie*, la *vantardise*, la *flatterie*.

La question du mensonge ne va pas sans difficulté, car les moralistes la résolvent diversement. Nous exposerons les deux opinions qui ont cours.

1° *Doctrine commune.* — *Tout mensonge est intrinsèquement mauvais.* — Par suite, tout mensonge est défendu. Avant saint Augustin, plusieurs Pères : Clément d'Alexandrie, Origène, saint Chrysostome, saint Hilaire ont enseigné qu'il était permis de mentir dans certains cas, pour éviter un très grand mal, et c'est ainsi qu'ils expliquaient certains faits de l'Ancien ou du Nouveau Testament, où les personnages ne disent pas la vérité. Mais la plupart des autres ont condamné le mensonge, d'une manière absolue. Saint Augustin a soutenu cette doctrine, non comme une vérité catholique, mais comme une opinion à laquelle il adhérait fortement. Il veut que l'on ne mente pour n'importe quel avantage spirituel ou temporel, pas même pour défendre sa chasteté ou pour le salut éternel. Il explique comme il peut les textes scripturaires que les opposants objectent : ici, il prétend que ce n'est pas un mensonge, par exemple, le langage de Jacob voulant tromper son père Isaac, car c'est un « mystère »; là, il avoue que ce sont des mensonges, mais qu'il ne faut pas imiter. Il se tait sur l'équivoque et la restriction mentale et paraît les exclure. Les raisons qu'il allègue sont d'une part : l'autorité de l'Écriture qui condamne tous les mensonges, Ephes., IV, 25; de l'autre, les conséquences désastreuses de la doctrine contraire.

La plupart des Pères ont adopté l'opinion de saint Augustin. Quelques-uns cependant, entre autres Cassien, ont continué d'enseigner la licéité du mensonge, en cas de nécessité. Saint Thomas a perfectionné la doctrine de l'évêque d'Hippone, en précisant la nature du mensonge; il affirme, comme lui, que tout mensonge est un péché, II^a^ II^e^, q. CX, a. 1, 4. Il ne parle pas de l'équivoque et de la restriction mentale. Lessius et Parsonius, enfin, les traitèrent pour les défendre, mais Barnesius et Thomassin les condamnèrent. La doctrine de Lessius est toutefois devenue commune dans les écoles. Innocent XI, le 2 mars 1679, réprouva quelques conséquences que des théologiens en avaient tirées, mais la doctrine elle-même n'a jamais été condamnée. On définit l'*équivoque* : une parole ou un signe qui peut signifier plusieurs choses. La *restriction mentale* consiste à donner aux mots un sens autre que le sens naturel et le sens obvie. Si le sens attribué ne peut nullement être compris, la restriction est dite : *purement mentale*. S'il est compréhensible par le contexte ou les circonstances, on la nomme : *mentale au*

sens large. On n'admet comme légitime que cette dernière, et encore faut-il une raison proportionnée, car tromper quelqu'un est un mal qui ne peut devenir licite que pour un juste motif. Exemples : Monsieur n'est pas chez lui, pour dire qu'il ne peut recevoir; à une interrogation on répond : Je ne sais pas, parce qu'on est tenu au secret.

2° *Opinion de quelques modernes*. — Ils rejettent la restriction mentale, même large, parce qu'ils lui trouvent des conséquences désastreuses, qu'elle ouvre la porte à beaucoup d'équivoques et ruine la confiance. Ils préfèrent adoucir la doctrine augustinienne, et dire qu'il est permis de mentir, quand c'est nécessaire pour éviter un plus grand mal. Ils condamnent le mensonge qui est contraire au droit ou au bien du prochain, mais innocentent la *fausseté*, proférée par nécessité et sans dommage, quand la vérité n'est pas due. Ainsi Grotius, Pufendorf, la plupart des théologiens protestants, beaucoup de rationalistes et quelques catholiques : Bolgeni, Piat, Dubois, Fonsegrive. Cette opinion n'a pas été condamnée par l'Église et peut se dire orthodoxe. Reste à savoir si elle est meilleure.

3° *Critique*. — Les principes qui permettent de juger ces deux opinions sont : *a*) Laquelle des deux résout le mieux les cas pratiques où l'on reconnaît communément qu'on peut parler contre sa pensée ? *b*) Quelle est celle qui respecte le plus parfaitement les droits de la vérité ?

Contre les modernes, l'on peut observer qu'on ne comprend pas leur vive réprobation des restrictions mentales, alors qu'ils admettent des *faussetés* volontaires. Est-ce que celles-ci sont moins contraires à la vérité, et ruinent moins la confiance ? Les exemples cités plus haut, et reconnus généralement comme honnêtes, peuvent s'appeler indifféremment restriction mentale ou fausseté. Les raisons qui les légitiment sont, de part et d'autre, à peu près les mêmes. Mais la doctrine des modernes ouvre la porte encore à plus d'équivoques, car elle autorise la fausseté chaque fois qu'on n'a pas droit à la vérité, et qu'il y a quelque nécessité de la taire. Implicitement, elle approuve donc les restrictions purement mentales, quand elles sont nécessaires. Ceux qui, en l'adoptant, se montrent scandalisés de la morale dite « des jésuites », pourraient bien être accusés de pharisaïsme.

Sans doute, le langage des modernes a un caractère de franchise qui charme tout d'abord, mais, à la réflexion, on peut le trouver téméraire. A coup sûr, il respecte moins la vérité, et est de nature à choquer davantage le vulgaire et à le dérouter.

Théoriquement, les deux opinions sont soutenables, car l'on doit avoir un moyen de taire la vérité quand on le doit, ou qu'on a de justes raisons de le faire. Au point de vue de l'autorité extrinsèque, l'une et l'autre sont probables, puisqu'elles comptent des partisans nombreux et de valeur. Il est bien certain que lorsqu'on n'a pas droit à la vérité et qu'on interroge, l'on ne doit pas s'étonner d'être trompé, et il est prudent d'être en défiance. Quand on nous parle spontanément, au contraire, l'on nous doit la vérité, et l'on est coupable de ne pas la donner, que ce soit fausseté ou restriction mentale. Au fond, il y a ici surtout une question de mots.

Les deux opinions s'accordent à déclarer que tout mensonge *proprement dit*, c'est-à-dire qui n'est pas simple fausseté ou restriction mentale nécessaires, est intrinsèquement mauvais, donc toujours un péché, parce que contraire à la justice et à la vérité.

En faveur des modernes, on peut dire que la théorie de la restriction mentale au sens large ne suffit pas à résoudre tous les cas où l'on aurait le besoin et le droit de dissimuler la vérité. Libre donc de recourir à la fausseté. Le vulgaire appellera cela un *mensonge licite*, et les théologiens de la doctrine commune, une restriction mentale. Exemples de tromperies nécessaires et permises : Un innocent, poursuivi par des assassins, peut les tromper : c'est un moindre mal que d'avoir à les tuer ou blesser pour se défendre; un médecin, pour ne pas nuire à son malade, lui dit légitimement qu'il n'y a rien à craindre, quand son état est grave; un confesseur, un juge, un avocat tenus au secret professionnel peuvent affirmer leur ignorance, quand ils savent. La pure doctrine de saint Augustin, que Kant a reprise, condamne ces actes, mais elle est réellement inapplicable.

François GIRERD.

« MENTEZ, MES AMIS... ». — Nous reprochons souvent ces paroles à Voltaire : nous avons raison, mais il est bon de savoir exactement ce qu'elles ont d'abord signifié sous sa plume.

Le 18 octobre 1736, Voltaire écrivait à Berger : « Si, par malheur, le secret de l'*Enfant prodigue* avait transpiré, jurez toujours que ce n'est pas moi qui en suis l'auteur. Mentir pour son ami est le premier devoir de l'amitié. » Trois jours plus tard, le 21 octobre, il écrivait à Thiériot : « Le mensonge n'est un vice que quand il fait du mal; c'est une très grande vertu quand il fait du bien. Soyez donc plus vertueux que jamais. Il faut mentir comme un diable, non pas timidement, non pas pour un temps, mais hardiment et toujours. Qu'importe à ce malin de public qu'il sache qui il doit punir d'avoir produit une Croupillac ? Qu'il la siffle si elle ne vaut rien, mais que l'auteur soit ignoré, je vous en conjure au nom de la tendre amitié qui nous unit depuis vingt ans. Engagez les Prévost et les La Roque à détourner le soupçon qu'on a du pauvre auteur. Écrivez-leur un petit mot tranchant et net. Consultez avec l'ami Berger. Si vous avez mis Sauveau du secret, mettez-le du mensonge. Mentez, mes amis, mentez; je vous le rendrai à l'occasion. » Cf. Voltaire, *Traité de la métaphysique*, c. IX, *De la vertu et du vice*.

Donc, d'après Voltaire, il est permis de mentir pour se tirer d'affaire, et c'est même un devoir de mentir pour être utile à son ami. Voltaire demande ce service à ses amis, et il leur promet d'en faire autant pour eux à l'occasion. Quels cris pousseraient les austères moralistes qui attaquent nos casuistes, si ceux-ci avaient émis de pareils propos !

« Mentez, mes amis, mentez » « hardiment et toujours ». Sans doute, dans la lettre d'où ces mots, tristement célèbres, sont extraits, Voltaire n'entendait pas légitimer le mensonge pernicieux, l'odieuse calomnie. Mais fut-il toujours, en pratique, d'une aussi *scrupuleuse* honnêteté ? Sainte-Beuve dit à ce propos, *Causeries du lundi*, t. VII, p. 98 : « Quand on joue ainsi de bonne heure et si gaiement avec le mensonge, il nous devient un instrument trop facile dans toutes nos passions; la calomnie n'est qu'un mensonge de plus; c'est une arme qui tente; tout menteur l'a dans le fourreau, et on ne résiste pas à s'en servir, surtout quand l'ennemi n'en saura rien. » Voltaire, qui mentit « comme un diable » pour nier la paternité non seulement de l'*Enfant prodigue*, mais aussi de quelques autres de ses ouvrages, la *Pucelle* notamment (cf. Nourrisson, *Voltaire et le Voltairianisme*, Paris, 1896, p. 236-243); Voltaire, qui, se moquant de Dieu et des hommes, ne recula pas devant les plus abominables sacrilèges et fut un des plus fieffés tartuffes que la terre ait portés (cf. Nourrisson, *ibid.*, p. 246-253), Voltaire était trop « passionné », trop entièrement dominé par sa haine du christianisme, et aussi trop lâche pour laisser l'arme de la calomnie « dans le fourreau ».

« Mentez, mes amis, mentez » : les amis de Voltaire, en son temps et depuis, n'ont pas manqué de suivre

un si bon conseil. Et ils osent reprocher à d'autres de corrompre la morale !...

J. Bricout.

MER (Société des œuvres de). — Cette Société, 63, rue Quentin-Bauchard, Paris (8e), fondée en 1894 par l'amiral Lafont et les PP. Bailly et Picard, augustins de l'Assomption, a été reconnue d'utilité publique en 1898. Elle a pour but d'apporter l'assistance matérielle, médicale, morale et religieuse aux marins français ou étrangers, surtout aux marins des grandes pêches, c'est-à-dire à ceux qui pêchent la morue et le hareng à Terre-Neuve, en Islande, dans la mer du Nord. Pour y réussir, elle envoie un navire hôpital sur les lieux de pêche, avec médecin et aumônier. Celui-ci est en même temps chargé du service postal. A Terre-Neuve et en Islande, la Société possède deux maisons de famille, où les pêcheurs viennent dans l'intervalle des périodes de pêche : ils y trouvent du papier à lettres, des livres, des revues, des distractions de tout genre, qui les soustraient à l'action pernicieuse du cabaret. L'assistance sous toutes ses formes est gratuite. Depuis quelque temps, est publié, pendant la campagne de pêche, un petit journal, le *Terre-Neuva*, qui, distribué sur les bancs aux équipages des navires, les renseigne périodiquement sur les résultats de la pêche ou sur ce qui intéresse leur métier, et leur donne aussi des nouvelles des côtes bretonnes et normandes, d'où la plupart proviennent. Sauf une modique subvention du ministère de la Marine, la Société des Œuvres de mer tire ses ressources de la charité publique.

J. Bricout.

MERCÉDAIRES. — L'ordre des Mercédaires ou, suivant le titre officiel, « l'ordre sacré et militaire de Notre-Dame de la Merci » date de 1223. Il fut institué par Pierre Nolasque, pour prendre rang parmi les ordres de chevalerie.

Au fondateur Dieu avait imparti une compassion très vive pour le sort lamentable des captifs retenus en Barbarie. Les circonstances l'amenèrent à pied d'œuvre. Après avoir suivi Simon de Montfort à la croisade contre les Albigeois, il devint gouverneur du fils de Pierre II d'Aragon tué à la bataille de Muret. Lorsque le prince, alors prisonnier, put rentrer dans ses États, Pierre Nolasque le suivit. Dans le royaume de Valence, il racheta plus de 400 chrétiens. En leur faveur il disposa d'un patrimoine assez cossu. Mais ces générosités ne lui suffisaient point. Il implorait du Ciel la libération d'un plus grand nombre. Or, une nuit qu'il était en prière, il fut inspiré d'organiser une famille religieuse qui se consacrerait à cette œuvre de rédemption.

Le dominicain Raymond de Peñafort, juriste de marque, se chargea de la rédaction des constitutions. Le pape Jean XXII devait leur conférer, en 1327, l'approbation cononique. Mais, dès l'année 1235, Grégoire IX avait béni la fondation nouvelle.

Le recrutement de l'institut s'opérait surtout dans la noblesse. Son personnel se composait de chevaliers, de prêtres, de frères. Aux trois vœux habituels de religion, on ajoutait celui de s'offrir à prendre la place d'un esclave dont le salut éternel paraîtrait en danger. Au surplus, l'on s'évertuait à centraliser des ressources en vue de constituer une caisse de rançons. Les statistiques relatent le chiffre de 500 000 captifs libérés contre la somme de 2 milliards de francs. A l'ordre de Notre-Dame de la Merci fut également dévolu le service spirituel des galères. Enfin, à l'instigation de Christophe Colomb, les Mercédaires prirent à leur compte l'évangélisation des païens du Nouveau Continent. Dans l'Amérique latine, leur développement fut considérable. A l'heure présente, ils y dénombrent encore 4 provinces, 11 couvents, un demi-millier de religieux;

Au commencement du XVIIe siècle, ils furent réformés par le P. Jean du Saint-Sacrement, dont l'œuvre de relèvemnt s'étendit à la Sicile et à l'Espagne. Elle fut confirmée par le pape Clément VIII. Les provinces de religieux déchaux ont été, du reste, supprimées en 1835 (Espagne) et en 1860 (Sicile). En 1690, le Saint-Siège avait classé tous les fils de saint Pierre Nolasque au nombre des Mendiants. Jusqu'en 1790, ils eurent plusieurs résidences, qu'ils appelaient des *commanderies*, dans le Midi de la France, et une à Paris, dans le quartier du Marais.

Les constitutions ont été revisées naguère, entre les années 1893 et 1895. Elles vouent l'ordre aux durs labeurs des missions étrangères, sans préjudice du ministère paroissial et de l'enseignement à tous les degrés.

Le cardinal Raymond Nonnat († 1240), admis depuis aux honneurs des autels, appartenait à cet institut. Au livre d'or relevons encore deux écrivains de marque, Bernard de Vargas et François Salazar, plusieurs martyrs du fanatisme musulman, plusieurs centaines de victimes tombées au cours des guerres de religion.

Le costume se compose d'une robe de serge blanche avec le scapulaire et la chape de même couleur. Le blason arbore les armoiries de la maison d'Aragon. Il existe un tiers ordre.

Les recensements de 1918 assignent à l'ordre un chiffre global de 750 religieux répartis entre 63 couvents, distribués eux-mêmes en 12 provinces et 2 vice-provinces.

Les PP. de la Congrégation de Paris, *Histoire de l'Ordre de Notre-Dame de la Merci*, Paris, 1686; M. Even, *L'Ordre de la Merci pour le rachat des prisonniers*, Paris et Laval, 1916; *Manuel Mercédaire*, à l'usage des tertiaires séculiers de Notre-Dame de la Merci, Paris et Laval, 1916.

Élie Maire.

MERCIER Désiré-Joseph. — I. Sa vie et ses œuvres. II. Sa philosophie. III. Son influence.

I. Sa vie et ses œuvres. — Né à Braine-l'Alleud, diocèse de Malines, le 21 novembre 1851, Désiré Mercier fit ses études au Collège Saint-Rombaut, entra au grand séminaire en 1870 et deux ans après à l'Université de Louvain. Prêtre en 1874, il professait la philosophie au petit séminaire de Malines, lorsque, le 25 décembre 1880, Léon XIII demanda au cardinal Dechamps la création d'une chaire de philosophie thomiste à l'Université. L'inauguration s'en fit en 1882 avec D. Mercier comme professeur. Il n'y eut d'abord qu'un cours facultatif, mais le succès en fut tel que Léon XIII demanda des cours convergents en 1888, et de nouveau en 1889, et qu'un Institut supérieur de philosophie scolastique fût enfin créé en 1894 : l'abbé Mercier en fut le directeur, acclamé de tous. C'est alors qu'est lancée la *Revue néo-scolastique*, qu'il dirige au milieu de tous ses travaux et de ses multiples publications, jusqu'en 1906, date de son élévation au siège épiscopal de Malines, à la mort du cardinal Goossens. Créé lui-même cardinal le 15 avril 1907, il gouverne son archidiocèse avec une majestueuse autorité, écrit à ses séminaristes et à ses prêtres, prêche à ceux-ci quatre fois par jour et pendant cinq semaines la retraite pastorale, fait des discours et des mandements remarquables sur toutes les questions du jour, résiste noblement à l'envahisseur pendant la grande guerre, et, quand elle est terminée, après avoir été célébré dans le monde entier, dans les universités d'Angleterre, de France et des États-Unis, il meurt le 23 janvier 1926. Son dernier discours public avait été prononcé en France, le 25 novembre 1925 au Trocadéro, à l'occasion du cinquantenaire de l'Institut Catholique de Paris.

La *Revue néo-scolastique* a donné (no de mai 1926)

l'énumération de ses ouvrages. Le principal est un *Cours de Philosophie* en 7 volumes dont les 4 premiers : Logique, Ontologie, Psychologie, Critériologie générale, ont seuls été imprimés; les trois derniers : Cosmologie, Théodicée, Philosophie morale, parus en autographie, ont été remplacés par l'*Histoire de la Philosophie* de M. de Wulf (t. VI) et la *Cosmologie* de D. Nys (t. VII) : le V^e^ n'a pas encore été imprimé. Il y a un résumé de ce cours en 2 volumes, sous le titre de *Traité élémentaire de Philosophie à l'usage des Classes.* A cet ouvrage fondamental, il faut ajouter un volume sur les *Origines de la Psychologie contemporaine,* sept *Discours* ou *Rapports* composés de 1882 à 1903, et plus d'une cinquantaine d'articles donnés à une douzaine de revues et principalement à la *Revue néo-scolastique.* — Quant à ses œuvres pastorales, outre un volume de *Conférences à ses Séminaristes,* un autre de sermons à ses prêtres en *Retraite,* et un troisième sur la *Vie intérieure,* elles sont réunies en sept volumes, dont le dernier s'étendra de 1922 jusqu'à la mort du cardinal. On a publié aussi et réuni en un volume de 500 pages la *Correspondance de Son Éminence* avec le gouvernement général allemand pendant l'occupation 1914-1918.

II. Sa philosophie. — Ce qui a fait la supériorité et ce qui fera la gloire du cardinal Mercier, c'est l'étroite solidarité qu'il a toujours maintenue entre tous ses enseignements et les principes de sa philosophie. La métaphysique, enseignée à Louvain, et qu'il voulait indépendante de la théologie, mais en accord avec elle, comme avec les données certaines des sciences, n'en a pas moins vivifié sa vie et toutes ses œuvres. C'est donc cette philosophie qu'il faudrait analyser ici : nous ne pouvons que la caractériser à grands traits en disant qu'il l'a justement appelée *Néo-scolastique,* car c'est la doctrine scolastique et même thomiste, qu'il a remise en lumière, en lui redonnant jeunesse et vie conquérante au XX^e^ siècle.

1° La *Logique* classique date d'Aristote : Mercier a su rendre vivantes ses notions les plus rebattues par des applications tirées des sciences modernes, naturelles et sociales. Il y a ajouté une discussion clarifiante sur la valeur du syllogisme avec la réfutation de Stuart Mill, une théorie neuve sur l'induction scientifique, une fine analyse des jugements analytiques et des aperçus sur la statistique et le calcul des probabilités.

2° Sa *Métaphysique* est thomiste et conforme aux vingt-quatre thèses qui sont le résumé officiel de la doctrine de saint Thomas. Faut-il s'en étonner quand on sait que le cardinal Mercier, venu, en 1916, à Rome sur l'ordre de Benoît XV, assista aux deux séances plénières dans lesquelles la S. Congrégation des Séminaires a déclaré que ces thèses devaient être regardées comme « des normes ou des directives sûres » de l'enseignement philosophique ? Aussi, les retrouverons-nous sans peine dans ses ouvrages. Et d'abord en *Ontologie,* la puissance et l'acte, « dont la matière et la forme ne sont qu'une application particulière » (*Ontol.,* n. 51) : — la distinction réelle entre l'essence et l'existence (n. 52) et même entre la subsistance et l'acte existentiel, car « tout être existant est un en raison d'un principe unificateur, présupposé à l'existence »; — les accidents absolus, qui « ne sont pas identiques à leur substance mais en sont réellement distincts » (n. 158); — la réalité des relations « qui ordonne les êtres les uns par rapport aux autres et que la nature réalise » (n. 173) : réalité que D. Mercier avait d'abord rejetée, en ne la distinguant point de son fondement, mais que, mieux informé, il regarde comme un spectacle ravissant : « C'est, dit-il, cette hiérarchie splendide des œuvres de la nature, qui fait le Cosmos », etc.

3° Même thomisme en *Cosmologie* et en *Theodicée :* s'il n'a ni sur l'une, ni sur l'autre publié de traité spécial, il a de l'une et l'autre posé en ontologie les principes directeurs : pour la cosmologie, matière et forme, transformation substantielle des corps organisés ou non, finalité interne et externe du Cosmos (n. 285); pour la théodicée, sa doctrine sur les causes qui appelle et fonde les cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu. Il a excellemment exposé en latin une de ces preuves, celle qu'on tire des êtres contingents de cet univers. Pour lui enfin, la création s'impose à la raison : c'est une efficience qui a pour terme le devenir d'une substance (n. 228).

4° Sa *Psychologie* est si complètement rajeunie au contact des sciences que ses données n'ont pas changé depuis la 1^re^ édition de 1882. Par ailleurs, elle met dans une lumière parfaite la preuve de la spiritualité de l'âme, tirée du caractère abstrait de l'appréhension intellectuelle, du jugement et du raisonnement (*Psych.,* n. 168, 251); celle aussi du libre arbitre avec la réponse à l'objection tirée de la conservation de l'énergie. L'union substantielle de l'âme et du corps est solidement établie, et l'opinion scotiste rejetée en ces termes : « La forme de l'école scotiste est incompatible avec la doctrine de l'unité substantielle » (n. 268). Son idéologie est thomiste encore : il y a un intellect actif, un intellect passif, un verbe intérieur : c'est par réflexion sur son acte (n. 175 sq.) que l'âme connaît les êtres *in individuo,* c'est par raisonnement qu'elle connaît sa nature.

5° Enfin, et ce qui est neuf et spécial au cardinal Mercier, c'est sa *Critériologie* générale. Il en a trouvé le mot et fait une science à part, une science sans doute nécessaire pour répondre parfaitement aux tendances critiques de la philosophie contemporaine. Celle-ci conteste la valeur de toutes les certitudes spontanées de notre intelligence. Il était urgent de répondre, non par une fin de non-recevoir ou une réfutation à côté, mais en entrant, au contraire, dans le vif de la question, et donc 1° de faire l'examen des sources de nos connaissances, 2° d'exposer clairement la valeur objective de ces connaissances, et 3° de dire pourquoi nous avons raison de nous y attacher comme à une certitude. Voilà précisément la division, l'objet et la raison d'être de la critériologie. L'idéologie lui ouvre les voies en établissant que, « le noumène étant présent dans le phénomène et ne connaissant jamais que lui, bien que nous ne le connaissions pas tout entier », les termes de nos jugements sont objectifs. Après quoi, l'analyse même du jugement suffit à montrer que c'est l'appartenance objective du prédicat au sujet qui force l'intelligence, docile à la vérité, de prononcer leur identité.

Telle est sommairement la philosophie du cardinal Mercier. Pour être juste, peut-être faut-il dire que, sur quelques points, comme la notion de vérité, l'inutilité des trois vérités primitives, le fondement dernier des possibles, l'immédiation ou l'illationisme de la perception externe..., elle a paru à de bons thomistes discutable ou flottante, comme aussi excessive l'orientation de la doctrine et dangereux l'accueil libéral fait à certaines philosophies, etc. Mais sur ces questions en partie secondaires ou des nuances de mentalité et de méthode, qui peut s'étonner de certaines divergences? Seulement on peut regretter que, arraché trop vite à ses études, Mercier n'ait pu sur plusieurs de ces questions nous livrer sa pensée dernière et définitive.

Cette pensée, nous ne pouvons l'exposer plus longuement, et il y aurait lieu pourtant de rappeler : 1° sa théorie du *Beau,* si nettement précisée, dans la *Revue néo-scolastique* de 1894, dans un chapitre de son *Ontologie* et dans quelques pages consacrées au *Génie poétique de Dante*; 2° sa doctrine *morale,* dont les lettres pastorales font un exposé si ferme et si bien

approprié à tous les besoins du temps : l'endurance pendant la guerre, le mariage, l'alcoolisme, etc.; 3° sa doctrine *politique* et *sociale*, dont on trouve dans sa correspondance avec le baron Van der Lancken, un spécimen mémorable écrit en termes à jamais stéréotypés : « Entre un pouvoir sans autorité et une autorité sans pouvoir, (la population belge) n'hésitera pas. C'est à l'autorité légitime qu'iront ses préférences. Elle placera le droit plus haut que le fait. Le fait n'est pas le droit »; 4° sa doctrine *mystique*, qui lui fait, par exemple, poser en thèse, discutée aussi, que l'état du clergé séculier est le plus parfait; 5° enfin sa doctrine *théologique* et bien thomiste, qui l'autorise à solliciter la définition de la Médiation universelle de la sainte Vierge, et déjà à en célébrer la fête en Belgique.

III. Son influence. — De haute taille, d'un caractère aussi doux que ferme, avec un ensemble de qualités remarquables, placé dans les situations les plus diverses, professeur, recteur d'université, évêque et défenseur de la Cité, accueillant à toutes les faiblesses intellectuelles comme le prouvent assez les conversations de Malines en 1921 et 1923; universellement admiré dans toutes les parties du monde et même de ses ennemis, le cardinal Mercier a exercé et continuera d'exercer une influence considérable. Pour nous en tenir à la philosophie scolastique, disons qu'il a su la faire connaître et admirer de ses adeptes d'abord, puis de ses adversaires eux-mêmes, grâce à l'orientation qu'il lui a donnée, grâce à la largeur de ses idées comme à la fermeté de son attitude, et grâce aussi à son Université philosophique.

a) Orientation scientifique. — D'abord, en donnant pour base à sa philosophie une critériologie largement développée, il s'introduit au sein même du kantisme, et, en l'orientant vers les sciences expérimentales, il met le pied sur le terrain des positivistes : c'est là sa direction caractéristique. Il pousse en conséquence les catholiques à « faire eux-mêmes les sciences particulières » et, leur donnant l'exemple, il va suivre à Paris les leçons de Charcot et les cours de physiologie, de chimie et de mathématiques : finalement il demande qu'on crée à l'Université de Louvain un laboratoire de psychologie expérimentale.

b) Largeur de vues. — S'il ne veut pas d'une philosophie en désaccord avec les sciences, il ne la veut pas davantage isolée du monde philosophique contemporain. Comme saint Thomas vis-à-vis de la philosophie arabo-aristotélicienne, il veut et saura prendre son bien dans la philosophie régnante. Cette dernière, il l'étudie à fond et en dresse le bilan, le passif et l'actif. *Revue néo-scol.*, VII, 1900, p. 5, 315. Puis au monde philosophique, il se présente moins comme un adversaire que comme un collaborateur, et « loin de se draper dans un isolement farouche, loin de formuler à tous des excommunications et d'accentuer les divergences par une attitude agressive », s'orientant *Vers l'Unité* (1913), il professe un thomisme, qui se fait accueillant et s'est fait accueillir. N'a-t-il pas écrit ces paroles de prime abord étonnantes, mais qui, bien expliquées, ont un si bon sens : « Nous nous réclamons de Platon, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Fichte, de Hegel et de Wundt. »

c) Fermeté doctrinale. — Ce n'est pas qu'il fasse ployer la doctrine ou craigne la polémique : quand un professeur de Turin l'accuse de matérialisme, parce qu'il n'est pas cartésien, quand un renégat fait de la personnalité divine une dernière idole pour accuser saint Thomas de n'avoir ni connu ni réfuté le monisme, quand un professeur de Paris s'étonne de le voir accepter la science contemporaine et pourtant rejeter la philosophie moderne, Mercier relève le gant, et d'un mot réduit ses adversaires au silence : « Qu'est-elle cette philosophie moderne ? dit-il au dernier. Qui la représente ? Je vois bien un très grand nombre de philosophes, mais la philosophie moderne je ne la vois nulle part. » Et au second : « Erreur inconcevable ! Saint Thomas a combattu toute sa vie le panthéisme et sous toutes ses formes. » Enfin au premier : « Le spiritualisme cartésien ! Nous souffrons journellement d'être confondus avec un système dont on nous attribue gratuitement les thèses fort peu défendables. »

d) L'Université de Saint-Thomas. — Dès lors la partie est gagnée, à Louvain avant même 1894, et dans le monde philosophique à partir de 1900 : dès cette date, les portes jusque-là obstinément fermées s'ouvrent et, par exemple, les *Kantstudien* soulignent l'importance de la *critériologie générale* de D. Mercier et avouent qu'ils se trouvent en présence « d'un livre qui dans toutes ses parties s'occupe d'une discussion principielle et réellement scientifique du Kantisme ». Depuis lors, l'Université de Saint-Thomas n'a fait avec Mercier et son successeur, Mgr Deploige, qu'affermir et développer son influence. « A la veille de la guerre, elle comptait plus d'une centaine d'étudiants réguliers : une dizaine de professeurs spécialement attachés à son enseignement, aidés par d'autres professeurs de l'Université, plusieurs conférenciers étrangers. Elle publiait quatre revues. Elle possédait trois laboratoires, une série de cours pratiques donnait asile à cinq ou six sociétés d'études, dirigeait une maison d'édition et une imprimerie. Ses anciens élèves étaient près de 600. Il y en avait sur les bans du conseil des ministres, d'autres enseignaient la philosophie aux quatre coins de l'Europe et de l'Amérique, et des universités aussi célèbres que celle de Londres faisaient appel à leur concours. » *Le Correspondant*, 10 février 1916, p. 245. Et depuis! Avant de mourir, le cardinal Mercier s'informe de son Institut de philosophie : « 170 élèves : Dieu soit béni! Je pars tranquille et rassuré. »

Bref, le cardinal Mercier a été le grand artisan de la restauration thomiste, demandée par Léon XIII. Non pas le seul assurément, ni même le premier; Sanseverino, Liberatore et Zigliara en Italie, Gonzalès en Espagne, Kleutgen en Allemagne, Brin, Vallet et Farges en France et tant d'autres ont travaillé avant lui ou dans le même temps que lui au succès de la même œuvre. Mais nul comme Mercier n'a su s'imposer également à l'attention universelle, ni — aidé, il est vrai, d'une université catholique et libre, entouré d'un corps homogène de professeurs, avec une revue et des ouvrages d'importance — exercer une pareille et si profonde influence. Son mérite incontestable est « d'avoir fait pénétrer la scolastique dans des milieux qui lui étaient ouvertement hostiles, et de l'avoir défendue avec des armes que ses adversaires ont reconnues invincibles ». Aujourd'hui, non seulement les universités catholiques à Paris, Milan, Cologne, Inspruck et Rome même, s'inspirent du programme de Louvain et de l'orientation qu'il a donnée à la néo-scolastique; mais la philosophie régnante ne voit pas sans étonnement cette néo-scolastique, sans cesse grandissante, dressée comme une rivale à qui il faudra finalement résister ou se rallier, s'avancer noblement vers un corps à corps inévitable qu'elle est maintenant, grâce à Mercier, de taille à engager comme à soutenir.

Revue Néo-scolastique, *passim* et nos 1, 2 de l'année 1926.

D. Barbedette.

MÈRES CHRÉTIENNES (ARCHICONFRÉRIE). — Le 1er mai 1850, quelques mères de famille se réunissaient à Lille et s'engageaient à adresser chaque jour une prière à la Vierge Immaculée, Mère de douleurs, pour recommander leurs enfants à sa puissante protection. Ce furent les commencements de l'Association des Mères chrétiennes. La première pen-

sée de cette fondation est due à Mme Josson de Bilhem, qui fut la première présidente de l'association, à Lille d'abord, puis à Paris. Le P. Théodore Ratisbonne se dévoua à la diffusion de cette œuvre. A sa demande, le pape Pie IX l'érigeait, le 11 mars 1856, en archiconfrérie avec le droit de s'agréger toutes les confréries de même nom et de même but. Le siège de l'archiconfrérie fut fixé à Paris, 61, rue Notre-Dame-des-Champs, dans la chapelle des religieuses de Notre-Dame de Sion, et le P. Ratisbonne en devint le directeur général. Dès lors, l'association prit un immense développement, non seulement dans tous les diocèses de France, mais dans tous les pays catholiques. Elle comptait, en 1922, plus de deux millions de membres, répartis entre 2 800 confréries.

Faire mieux connaître aux femmes chrétiennes (mariées ou veuves) leur grande mission et les devoirs qui en découlent, les aider à y être fidèles, accroître leur influence pour la sanctification de la famille et de la société, tout cela au moyen de réunions périodiques, d'instructions spéciales et de prières communes, tel est le but d'une association de mères chrétiennes.

Pour faire de ce groupement une confrérie paroissiale, le curé en soumet le règlement à l'évêque; lorsque celui-ci l'a approuvé, il adresse à celui-là une ordonnance érigeant la confrérie dans sa paroisse. Le curé peut alors présenter une demande d'agrégation au directeur général de l'Archiconfrérie des Mères chrétiennes (le supérieur des prêtres de Notre-Dame de Sion), 68, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris (6e). Cette demande d'agrégation doit être accompagnée : 1° de l'ordonnance épiscopale qui érige canoniquement la confrérie et permet qu'elle soit agrégée à l'Archiconfrérie de Notre-Dame de Sion; 2° d'une copie du règlement particulier approuvé par l'Ordinaire; 3° de la liste des premières associées; 4° enfin, d'une minime offrande pour couvrir les frais de diplôme et de billets d'admission, etc. Ces billets d'admission, destinés à chaque associée, contiennent les rescrits d'indulgences, un extrait du règlement, la prière et les invocations des mères associées. Le diplôme d'agrégation est exposé dans le sanctuaire où se réunit la confrérie, après avoir été soumis au visa de l'Ordinaire.

Les réunions se tiennent chaque mois. On peut varier l'heure et l'ordre des exercices, suivant les paroisses et les circonstances. On donne lecture des recommandations spéciales. On fait une instruction aussi appropriée que possible à la nature de l'auditoire.

Voici la prière et les invocations à dire quotidiennement :

O Marie, Vierge immaculée et Mère de douleurs, parlez de nos chers enfants au Cœur adorable de Jésus qui ne refuse rien à sa Mère! Intercédez pour eux!
Saints Anges gardiens, priez pour eux!
Saint Joseph, puissant protecteur, priez pour eux!
Saint Jean, disciple bien-aimé du Cœur de Jésus, priez pour eux!
Sainte Anne, mère de Marie, priez pour eux!
Saint Augustin, priez pour eux!
Saint Louis de Gonzague, priez pour eux!
Sainte Monique, priez pour eux et pour nous!

Autre prière que les associées récitent fréquemment :

Seigneur Jésus, qui avez dit : *Là où vous serez réunis plusieurs en mon nom, je serai avec vous*, daignez entendre la voix de ces Mères chrétiennes qui vous implorent. Bénissez nos familles; protégez nos enfants; éloignez d'eux tout péril. Donnez-leur la santé de l'âme et du corps. Assurez la persévérance de ceux qui vous ont été jusqu'ici fidèles. Ramenez à vous ceux qui vous auraient oublié. Puissent-ils tous vivre, grandir, mourir dans votre saint amour. Et que nos chers défunts soient bientôt admis, par votre miséricorde, dans la patrie céleste. Ainsi soit-il.

Les Mères chrétiennes poursuivent avant tout le but que nous avons indiqué. Mais il faut ajouter que déjà le P. Théodore Ratisbonne s'appliquait à recruter parmi elles les premières Dames agrégées de Notre-Dame de Sion, destinées à entretenir des relations de charité avec les israélites récemment baptisés, afin de les soutenir dans les persécutions dont ils peuvent être l'objet de la part de leurs anciens coreligionnaires.

Théodore Ratisbonne, *Nouveau manuel des Mères chrétiennes*, Paris, nombreuses éditions; *Premier Congrès des Confréries des Mères chrétiennes*, Paris, 1914; *Annales de l'Archiconfrérie des Mères chrétiennes* (trimestriel); Léon Désers, *La formation éducative des Mères chrétiennes*, dans la *Revue du Clergé français*, 15 décembre 1919, t. XCIX, p. 397-413. Dans cet article, l'auteur étudie les trois questions pratiques suivantes : 1° Quelle sera la composition de l'auditoire [dans une réunion de mères chrétiennes]? 2° Quels sont les sujets à traiter? 3° Comment parler dans ces réunions? Il répond : L'auditoire devra se composer exclusivement de femmes, de mères; on ne doit pas y accepter les jeunes filles, même celles qui sont sur le point de se marier. « L'auditoire attend de ces réunions des conseils d'éducation; ne le frustrons pas, en parlant sur des sujets vaguement pieux, qui auraient aussi bien leur place dans une association sous le vocable des saints Anges ou de saint Antoine de Padoue. » Enfin, il faut parler sans réticences, mais « d'une touche légère qui dise tout, sans gêner l'auditoire ». C'est dire que les instructions de ce genre doivent être préparées très soigneusement, fond et forme. Voir ÉDUCATION, DUPANLOUP, FÉNELON, etc.

Comme ouvrages à conseiller aux mères chrétiennes et à leurs directeurs ou prédicateurs, on peut signaler, entre autres : Abbé Martin, *Les mères chrétiennes* (tableaux de la vie des saints), Lyon; Ch. d'Héricault, *Les mères des saints*, Paris; Anne-Marie Couvreur, *L'éducation par la mère*, Paris, 1926.

J. BRICOUT.

MÉRIADEC (*Meriadocus ou Mereodocus*), d'une famille opulente de Bretagne, se fit remarquer par sa grande charité envers les malheureux. Devenu prêtre, il distribua tous ses biens et se retira dans une solitude près de Pontivy. On eut beaucoup de peine pour l'en arracher et le placer sur le siège épiscopal de Vannes. Après sa mort, on l'inhuma dans la cathédrale. N'ayant pas trouvé son nom dans les Catalogues, Mgr Duchesne a constaté que Mériadec est, en effet, honoré comme évêque de Vannes, mais il déclare ne pouvoir lui assigner aucune date (entre le VIIe et le XIVe siècle ?).

J. BAUDOT.

MÉRIMÉE Prosper naquit à Paris en 1803. De bonne heure il ambitionna d'écrire, mais la peur du ridicule le retint de prendre d'abord la responsabilité pleine de son œuvre. Il débuta par deux supercheries : *Le théâtre de Clara Gazul* (1825), œuvre d'une soi-disant actrice espagnole, et *La Guzla* (1827), recueil de ballades prétendues illyriennes. Sous son nom il donna : *La Chronique de Charles IX* (1829) et *la Jacquerie* (1828), deux romans historiques très tendancieux; puis, des nouvelles : *Tamango*, *Mateo Falcone*, *L'enlèvement de la redoute* (1829), *La partie de tric-trac*, *Le vase étrusque*, *Les Mécontents* (1830), *La double méprise* (1833), *Les âmes du purgatoire* (1834), *La Vénus d'Ille* (1837), *Colomba* (1840), la seule de ses œuvres qu'on puisse lire sans danger et qui d'ailleurs est un chef-d'œuvre, *Arsène Guillot* (1844), *Carmen* (1845), *L'abbé Aubain* (1846); enfin des études historiques : *La guerre sociale* (1841), *La conjuration de Catilina*, etc. On a publié depuis sa mort sa *Correspondance* (1873, 1875, 1881, 1896) où se trouvent des détails très curieux. Il avait été élu à l'Académie des Inscriptions en 1843, et à l'Académie française en 1844. Il est mort à Cannes en 1870.

Bien qu'il ait été mêlé au mouvement romantique, il n'a presque rien d'un romantique. Sans doute, il s'intéresse aux littératures étrangères — il fut même des premiers à introduire chez nous les romanciers russes — mais en curieux et en critique plus qu'en admirateur bénévole. Il aime les situations tragiques,

même atroces, mais il les peint en réaliste classique, il s'interdit sévèrement les déclamations lyriques ou philosophiques, il réduit au strict nécessaire ses descriptions. Son style est coloré, expressif et d'une élégance toute classique. Au point de vue religieux, il semble plutôt le disciple attardé de Voltaire que le contemporain de Chateaubriand. Sauf *Colomba*, toutes ses œuvres sont entachées d'impiété agressive et d'immoralité.

Léon JULES.

MÉRITE, valeur de nos actes dans l'ordre surnaturel. — I. Le problème. II. Doctrine catholique. III. Réalité du mérite. IV. Conditions du mérite. V. Objet du mérite.

I. PROBLÈME DU MÉRITE. — Dans toutes les langues, le mérite signifie d'abord le droit à une rémunération, puis, par extension, l'acte moral qui en est la base.

Ce terme s'appliquait primitivement à tous les actes, bons ou mauvais, avec les sanctions différentes qu'ils comportent. Depuis le Moyen Age, le vocabulaire théologique distingue ces deux espèces sous les noms de « mérite » et de « démérite ». Il faut donc entendre par mérite le droit, plus ou moins strict, de l'acte bon à sa récompense. Ce qui suppose à cet acte une valeur objective dans l'ordre du bien.

Pour que le mérite soit absolu, la valeur qu'il implique devrait être complètement indépendante de celui qui a mission de la couronner. Sinon le mérite ne saurait être que relatif. Tel est le cas, même entre les hommes, chaque fois qu'il existe de l'un à l'autre quelque lien de dépendance. A plus forte raison en est-il ainsi de l'homme par rapport à Dieu. Une certaine antinomie semble exister entre l'ordre moral, d'après lequel toute bonne action doit être récompensée, et l'ordre religieux, qui oblige à reconnaître cette action elle-même comme un don divin. Le problème s'aggrave dans l'ordre surnaturel, où le principe aussi bien que le terme de nos actes dépasse par hypothèse toutes nos capacités.

A ces données objectives s'ajoutent toutes les complications de la controverse. Le pélagianisme accordait à l'homme le pouvoir de mériter de plain pied la grâce. Par une réaction non moins excessive, la Réforme s'est opposée à la doctrine du mérite comme à celle des œuvres dont elle est corrélative. D'après elle, la foi chrétienne exige l'absolue gratuité des dons de Dieu, et tout mérite est impossible à l'homme par suite de sa corruption. La conception catholique des œuvres méritoires est dénoncée par elle comme un legs du pharisaïsme, comme un attentat sacrilège aux mérites du Christ, comme une source pratique de suffisance et d'orgueil.

Il s'agit en tout cela de concilier les exigences de la grâce divine et de l'œuvre humaine au terme de la vie surnaturelle qui est le mérite, comme ailleurs pour la justification qui en est le point de départ.

II. DOCTRINE CATHOLIQUE. — En dehors de toute controverse, l'Église avait pratiquement toujours affirmé la part également nécessaire de Dieu et de l'homme et dirigé dans ce sens toute sa pédagogie. Les erreurs inverses qui se sont produites au cours des âges lui ont fourni l'occasion de reprendre tour à tour ce double point.

Aux pélagiens et semipélagiens elle a opposé l'absolue nécessité de la grâce. D'où il suit que « personne ne plaît à Dieu qu'au moyen de ses dons » et que « sa grâce prévient tous les mérites de l'homme ». Denzinger-Bannwart, n. 134 et 141. En conséquence, il ne saurait être question de mérite avant le don de la grâce. Conc. d'Orange, can. 18, *ibid.*, n. 191.

Contre les protestants le concile de Trente a mis en évidence la contre-partie de cette doctrine, en définissant que, sur les bases de la grâce, le mérite de l'homme peut et doit se concevoir. Sess. VI, c. XVI et can. 32; Denzinger-Bannwart, n. 809, 810 et 842. Son enseignement se résume en deux affirmations complémentaires, qui précisent la position objective et subjective du chrétien par rapport à Dieu. D'une part, le mérite est rendu possible par la présence et l'action du Christ dans l'âme justifiée. Il devient réel aussitôt que, sous cette influence, se produisent des œuvres conformes à la volonté divine : rien ne leur manque pour être un titre à la récompense céleste. D'autre part, l'homme n'a pas à s'en glorifier, pour la double raison que ses bonnes œuvres sont un don de Dieu et qu'il y mêle lui-même toutes sortes d'imperfections.

Ainsi, pour l'Église, le mérite de l'homme trouve dans la grâce tout à la fois son fondement et son contrepoids.

III. RÉALITÉ DU MÉRITE. — Dès lors que la valeur objective des actes humains nous apparaît comme un des postulats de l'ordre moral, il serait paradoxal d'imaginer, avec la Réforme, que l'ordre surnaturel obéisse à d'autres lois. La révélation divine prise dans toute son ampleur exclut pareille anomalie.

C'est un lieu commun chez les protestants que de présenter le mérite comme une notion judaïque. Une des idées fondamentales de l'Ancien Testament est en effet, que Dieu rend à chacun « selon ses œuvres ». Voir JUGEMENT. Et les « œuvres » demandées au croyant sont sans doute les observances de la Loi, mais aussi les prescriptions religieuses et morales du Décalogue. La prédication des prophètes, puis l'enseignement didactique des sages eurent précisément pour but et pour résultat de mettre de plus en plus celles-ci au premier plan.

En conséquence, la règle de toute la religion et de toute l'histoire biblique est que Dieu conforme son attitude à celle des hommes envers lui. Cette règle se vérifie tout d'abord pour les destinées temporelles du peuple, mais aussi, à mesure que se développent les lumières de la révélation, pour les destinées éternelles des individus. Dans tous les cas, cette économie de justice suppose que les actions humaines comptent assez devant Dieu pour obtenir des sanctions correspondantes. Mais le droit aux récompenses divines, pour réel qu'il puisse être, n'est jamais absolu; car il reste subordonné, non seulement à la transcendance essentielle de Dieu, mais à l'engagement bénévole que comporte le pacte d'alliance. Même dans l'Ancien Testament, au lieu d'exclure la grâce, le mérite en procède.

Aussi la piété judaïque apparaît-elle dominée par le souci des œuvres et la conviction de leur valeur, mais sans s'y absorber entièrement. Si parfois, comme dans Jer., XVIII, 19; II Reg., XXII, 21, 25; Job., XXXI, 1, 35; Ps., VII, 4, 5, 9; XVII, 21; XXV, 2-12, la prière traduit un sentiment très ferme de confiance dont les bonnes actions du croyant sont la base, d'autres fois aussi se fait jour l'impression de l'indignité personnelle qui ne trouve plus de refuge qu'en la miséricorde de Dieu. Ps., L, 3-14; CXXIX, 3; Tob., III, 2; Esdr., IX, 13; Néhém., IX, 6-31; Dan., IX, 4-18.

Il n'est pas douteux cependant que le judaïsme n'ait surtout mis en relief la part de l'homme. Développée à l'excès, cette tendance devait produire le pharisaïsme. Le Christ, au contraire, insiste sur la grâce de Dieu sans d'ailleurs lui sacrifier les œuvres humaines.

Si le message évangélique est par lui-même un bienfait divin, Matth., XIII, 16, 17, et tout de même son acceptation une grâce, *ibid.*, XI, 25 et XVI, 17, celle-ci est néanmoins subordonnée à la « pénitence ». Les pécheurs s'y montrent souvent plus dociles et, de ce chef, semblent avoir les préférences de Jésus; mais c'est à condition de se convertir. Luc., VII, 36-47; XIX, 7-10. Autant la superbe personnelle éloigne de Dieu, Matth., XXI, 31, autant la bonne volonté sincère en

rapproche, Marc., x, 21; xii, 34. En conséquence, le royaume, qui est le terme de l'Évangile, est à la fois donné comme souverainement gratuit (paraboles des ouvriers et de l'enfant prodigue) et corrélatif à notre conduite ici-bas, Matth., v, 3-12; xxi, 43; xxii, 2-14, voire même proportionné à nos efforts, Matth., xxv, 14-30; Luc., xix, 12-16. Ce qui signifie que les actes de l'homme ont leur prix devant Dieu.

Aussi l'Évangile comporte-t-il une morale et une ascèse. Jésus combat les pharisiens, parce qu'ils mettent leur confiance en leur propre justice et s'en autorisent pour mépriser les autres, Luc., xviii, 9-14. Mais il réclame les œuvres saintes faites avec une intention pure. Matth., v, 17-20; vi, 3, 6, 17; vii, 21. A ces œuvres il promet une récompense, *ibid.*, vi, 4, 6, 18; x, 41-42, et plus encore au renoncement des parfaits, xix, 21, 28-29. C'est d'après elles que chacun sera jugé au dernier jour, *ibid.*, xvi, 27; xxv, 35-45. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'en prévaloir, parce que telle est notre tâche, Luc., xvii, 10, et que le sentiment de l'avoir remplie ne doit pas nous enlever celui de notre déficit, Matth., vi, 12.

De cet enseignement avant tout pratique saint Paul dégage la portée doctrinale, en opposant à la vanité des œuvres purement humaines, qu'il s'agisse des Juifs ou des Gentils, l'absolue gratuité de notre justification dans le Christ. Rom., i, 16; iii, 31; x, 3-4; Gal., ii, 16. Mais au chrétien justifié il impose l'obligation d'une vie sainte, soit pour se montrer digne du Christ auquel il est incorporé, Rom., vi, 4 et viii, 12-17, soit pour se préparer au jugement divin où chacun doit recevoir « selon ses œuvres ». Rom., ii, 7; II Cor., v, 10; Gal., vi, 8. L'Apôtre lui-même, s'il reconnaît tout devoir à la grâce, se rend témoignage qu'il n'a pas manqué de la faire fructifier, I Cor., xv, 10, et il ne craint pas, à l'occasion, de faire état de ses œuvres ou épreuves, II Cor., xi, 5-33, pour lesquelles il attend « la couronne de justice », II Tim., iv, 7, 8.

Ce même point de vue moral se retrouve sans conteste dans les autres écrits apostoliques. Jac., i, 12; ii, 14-26; Hebr., x, 24, 35; xii, 11; I Petr., i, 15-17; iv, 5; v, 4; II Petr., i, 8, 10; iii, 14; Apoc., ii, 23; xi, 18; xiv, 13. Le mysticisme de saint Jean comporte d'une manière non moins nette l'obligation de ne pas « marcher dans les ténèbres », I Joa., i, 6, et de « rester dans le Christ » pour pouvoir envisager avec confiance le jour de son avènement, ii, 28.

Fidèle à cet enseignement divin, l'Église a toujours également proclamé la nécessité de la grâce et la valeur des œuvres faites sous son inspiration. Par où elle ne répondait pas seulement aux exigences manifestes de la vie morale, mais à la plénitude du surnaturel chrétien, qui confère à l'âme un don effectif de régénération et ne lui assure la justice qu'en vue de lui en demander les fruits. En brisant cette harmonie, la Réforme n'aboutit qu'à diminuer tout à la fois l'homme et Dieu.

IV. Conditions du mérite. — Autant il faut maintenir la valeur des œuvres humaines devant Dieu, autant il est certain que cette valeur est inégale.

C'est pourquoi la théologie a distingué deux sortes de mérite, suivant le caractère plus ou moins rigoureux du titre qu'il confère : mérite *de condigno* quand le droit à la récompense est fondé en justice, mérite *de congruo* quand il reste soumis à la libéralité divine. Seul, le premier réalise adéquatement la notion de mérite, et c'est à lui surtout, d'un commun accord, que ce mot doit faire penser, bien que, toutes proportions gardées, les mêmes lois s'appliquent également au second.

Le mérite proprement dit ou *de condigno* n'est possible qu'au prix de certaines conditions. Et d'abord du côté de Dieu. Dans l'ordre naturel, il ne serait subordonné qu'à la valeur morale de l'acte humain. Mais dans l'ordre surnaturel, qui est par définition supérieur à toutes nos exigences, le mérite n'est concevable que moyennant un décret spécial, par lequel Dieu s'engage à rémunérer nos actes de telle façon. Il n'est, d'ailleurs, pas indispensable d'imaginer que cet engagement soit de tous points arbitraire : il est inclus dans le fait tout gratuit de notre vocation surnaturelle, dont Dieu nous accorde normalement les moyens en nous l'assignant comme fin.

Corrélativement, le mérite comporte, du côté de l'homme, la possession de la grâce. Seule, la sève surnaturelle peut fructifier pour la vie éternelle et y donner droit. Et comme la grâce provient de l'œuvre rédemptrice, il s'ensuit que tous les mérites de l'homme sont conditionnés par les mérites du Christ.

Sous cette influence surnaturelle peuvent et doivent, bien entendu, se développer toutes les perfections subjectives nécessaires pour qu'un acte soit agréable à Dieu. Le degré du mérite varie à la mesure de ces dispositions. Il résulte de l'expérience et de la vie des saints que, dans cette appréciation, la nature des œuvres compte moins que les sentiments et la qualité spirituelle de la personne qui les accomplit.

En dehors de la grâce, il ne saurait être question que d'un mérite au sens large ou *de congruo*, c'est-à-dire d'une valeur qui, sans être un titre devant Dieu, n'en constitue pas moins une certaine recommandation.

V. Objet du mérite. — A la lumière de ces principes, il est aisé de voir ce que nous pouvons et ne pouvons pas mériter.

Il faut d'abord exclure du mérite la grâce de la première justification et toutes celles qui la préparent. Ce double point est expressément rappelé par le concile de Trente, sess. vi, c. v et viii, Denzinger-Bannwart, n. 797 et 801. Néanmoins, il est assez communément reçu dans l'École qu'on peut admettre ici un mérite *de congruo*, au moins pour les œuvres faites avec le secours de la grâce actuelle.

Une fois introduit dans l'ordre surnaturel par la grâce sanctifiante, l'homme peut mériter, en principe, « l'augmentation de la grâce et la vie éternelle » et tout de même, en fait, « s'il meurt en état de grâce, l'entrée dans cette vie éternelle et l'accroissement de la gloire ». *Ibid.*, can. 32, n. 842. Par voie de conséquence, le mérite doit également s'étendre aux grâces actuelles nécessaires pour cela. Mais, étant donné que le salut doit rester gratuit, rien ne peut donner droit à des grâces toujours efficaces et moins encore à la dernière de toutes : la persévérance finale. *Ibid.*, c. xiii, n. 806. A cet égard, la fidélité à la grâce et les bonnes œuvres qui en sont la suite n'en garantissent pas moins au chrétien, à défaut de droit proprement dit, un titre sérieux *de congruo* sur lequel il n'est pas téméraire de compter.

Il n'est question en tout cela que de mérite individuel; car les œuvres méritoires ne peuvent profiter *de condigno* qu'à leur auteur. Mais, en vertu de la communion des saints (voir ce mot), les mérites de chacun sont réversibles sur autrui *de congruo*, dans une mesure que Dieu seul peut savoir.

J. Rivière, art. *Mérite*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. ix; H. Quilliet, art. *Congruo* (*de*), *Condigno* (*de*), *ibid.*, t. iii, col. 1138-1152; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. xxi, art. 3, 4; q. cxiv; Bellarmin, *De justificatione*, lib. V : *De meritis operum*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. vi, p. 343-386; J. van der Meersch, *Tractatus de divina gratia*, 2e édit., Bruges, 1924.

J. Rivière.

MERMILLOD Gaspard. — 1. Le futur cardinal naquit à Carouge, près de Genève, en 1824. Son père était un simple boulanger. Ordonné prêtre en 1847, il fut d'abord vicaire à Genève, puis recteur de l'église

Notre-Dame. C'est la construction de cette nouvelle église qui, en 1851, l'amena pour la première fois à Paris avec son vénérable curé pour essayer d'intéresser les catholiques de France à son œuvre. Les quêtes y étaient plus laborieuses que fructueuses, quand un jour le curé de Notre-Dame des Victoires le rencontra à l'archevêché de Paris, où il venait exposer à Mgr Sibour son embarras en se voyant tout à coup privé du prédicateur de carême sur lequel il comptait. « Voilà celui qui peut vous sauver dans votre détresse », lui dit Mgr Sibour en lui présentant l'abbé Mermillod. Ce fut le point de départ des célèbres prédications du futur cardinal à Paris, et comme la révélation de son magnifique talent. En 1857, l'église de Notre-Dame de Genève est ouverte au culte. Mais le talent oratoire de son recteur étant désormais connu en France, on l'appelle partout comme l'orateur indispensable de toutes les grandes causes et des œuvres les plus importantes. Poitiers, Sainte-Clotilde, Chambéry, Annecy, Limoges, Moutiers, Lyon, Besançon, Orléans, Malines, Autun, Louvain l'entendent et l'applaudissent. Sermons, retraites, missions, conférences, carêmes, retraites ecclésiastiques, il accepte tous ces ministères, et est à la hauteur de toutes ces tâches.

2. Mais Rome a jeté les yeux sur lui. Pie IX rêve de donner un évêque à Genève, et c'est Mermillod qu'il a choisi pour ce poste difficile. Il arrive et, pendant trois ans, il visite, organise et sanctifie les vingt-deux paroisses de son nouveau diocèse avec grand succès. Le jour de Pâques 1867, huit cents hommes communient de sa main.

Tout à coup, un orage se prépare. Garibaldi étant venu à Genève insulter la papauté, les catholiques élèvent une vigoureuse protestation. Des élections devant avoir lieu, l'évêque invite les catholiques à remplir en chrétiens leur devoir d'électeurs, et à réclamer les libertés qu'on tente de leur enlever sous les vieux prétextes d'« agressions romaines » ou d'« ultramontanisme » : libertés du culte extérieur, des sépultures chrétiennes, de l'enseignement. Comme sur un mot d'ordre mystérieux, la Genève protestante semble vouloir revenir à son vieux sectarisme. Les catholiques, les prêtres deviennent l'objet d'ignobles attaques. Un moment, le Concile du Vatican et la guerre franco-allemande apportent un peu de répit. Mais bientôt la persécution commencée en Allemagne par Bismarck, paraît aux adversaires de l'Église une excellente occasion pour en finir avec le catholicisme à Genève. En 1871, trois projets de loi sont déposés au Grand Conseil, proposant de supprimer la liberté du culte catholique, de restreindre le droit des pères de famille et des écoles libres, la liberté de la prière, de la bienfaisance, etc.

L'évêque alors élève la voix. En quelques phrases superbes d'éloquence et de précision, il juge et flétrit ces projets liberticides : « L'Église a sa liberté d'expansion, sinon elle serait l'immobilité ridicule. Elle a le droit de ses écoles, sinon elle serait le silence stérile. Elle a le droit de ses institutions, sinon elle serait la mort. » Le 17 février, Mgr Mermillod est arrêté et conduit à la frontière française comme un malfaiteur.

Son exil allait durer dix ans, dix ans d'amertume, de rude labeur, mais aussi de douces consolations que lui apportait le courage admirable des catholiques suisses. On eut beau leur voler leurs églises, leurs chapelles, leurs presbytères; ils louaient des hangars, des granges, des caves. Mgr Mermillod, de Ferney où il s'est installé à une heure de Genève, gouverne son diocèse, entretient le feu sacré de l'apostolat qui va se répandant partout. « Encore quelque temps de ce régime de persécution, avoue un ministre protestant, encore quelques exploits de la manière forte, et par le nombre, par la discipline, par les ressources, par le zèle, les catholiques seront devenus nos maîtres. »

3. On pense bien que le monde catholique accueillait avec enthousiasme celui sur le front duquel la persécution mettait une nouvelle auréole. Il en profite pour faire entendre de rudes, mais nécessaires vérités. « Il y a des hommes, dit-il, à Liége, qui, le dimanche après la messe, pendent leur religion derrière la porte de l'église et la laissent en disponibilité jusqu'au dimanche suivant... Je ne sais quel homme d'esprit était abonné à trois journaux. Il recevait pour lui-même un journal libéral très avancé... Il recevait ensuite un journal semi-catholique pour sa femme : la femme a besoin du confessionnal, c'est un ennui qui vous débarrasse de bien d'autres ! Enfin, il recevait un journal impétueux, ardent, le plus clérical et le plus ultramontain possible pour ses domestiques. Eh bien ! de nos jours encore, beaucoup d'honnêtes bourgeois considèrent l'Église comme un garde-champêtre des consciences et l'aiment comme une gardienne des coffres-forts. ».

Mais c'est la question ouvrière qui le préoccupe le plus. Son sermon de 1868 à Sainte-Clotilde avait ému cette société frivole de la fin du Second Empire et les salons froissés s'étaient vengés en le traitant de socialiste. Quand il revint à Paris après la guerre, sa parole trouva des cœurs mieux préparés et, en la personne des La Tour du Pin et des de Mun, des âmes d'élite pour organiser de grandes œuvres. « Nos devoirs vis-à-vis du peuple, disait-il, peuvent s'exprimer comme ceux que nous avons vis-à-vis de Dieu. Nous devons croire au peuple, espérer en lui, l'aimer... Croire au peuple, c'est avoir foi à sa dignité, c'est avoir foi à la noblesse de son origine, comme aux ascensions qui lui sont réservées... Armés de cette espérance et de cet amour, il vous sera facile d'aller au peuple pour l'affranchir, le pacifier, l'élever... Mais le peuple affranchi et pacifié ne peut rester stationnaire : il a droit à des ascensions dans son âme et dans sa vie. »

Uni d'amitié avec de Mun, il ne craint pas de lui dire qu'il n'aime pas l'expression de « classe dirigeante » si souvent employée dans l'Instruction sur l'œuvre des cercles : « Je n'aime pas ce mot, dit-il à Tours en 1878, il manque de vérité. L'Église seule a la mission de diriger les âmes dans les voies chrétiennes. » Ce ne fut sans doute qu'un malentendu passager. C'est Mgr Mermillod qui détermina les membres du Conseil des études de la grande œuvre de Mun à se faire une doctrine sociale, vaste et solide en étudiant les grands théologiens et en particulier saint Thomas. En 1882, le pape l'appela et le retint à Rome, et, en même temps, établit un comité intime chargé de s'occuper des questions sociales avec, pour président, le cardinal Jacobini.

L'année suivante, Léon XIII le nommait évêque de Lausanne et Genève, le vicariat apostolique de Genève étant supprimé. Le décret d'exil fut levé et, le 29 avril 1883, Mgr Mermillod fit son entrée solennelle à Fribourg. En 1884, le comité intime de Rome faisait place à la célèbre Union de Fribourg. Voir Fribourg. Le 4 novembre 1889, l'évêque inaugure l'Université de Fribourg. Le 23 juin 1890, il est nommé cardinal. Deux ans après, le 23 février 1892, Dieu rappelait à lui ce vaillant serviteur de l'Église et du peuple.

Mgr Jeantet, *Le cardinal Mermillod*, Paris, 1903; Cyrille Massard, *L'œuvre sociale du cardinal Mermillod*, Louvain, 1914; Mme de Belloc, *Le cardinal Mermillod*.

Paul Six.

MERRY ou **MÉDÉRIC** (*Medericus*), né à Autun, fit profession dans le monastère de Saint-Martin établi près de cette ville. Devenu abbé, il acquit par ses vertus une telle réputation que, de toutes parts, on venait le consulter comme un oracle. Pour ne pas

céder à l'orgueil, il alla se cacher dans une retraite, désignée plus tard sous le nom de Celle de Saint-Merry. On parvint à l'y découvrir et on l'obligea à rentrer dans son monastère. Ce ne fut pas pour longtemps. Avec un compagnon nommé Fradulphe ou Frou, il s'enfuit de nouveau, se fixa près de Paris en un endroit où il y avait une chapelle dédiée à saint Pierre. Il y mourut vers l'an 700. La chapelle, transformée d'abord en collégiale, est devenue l'église paroissiale de Saint-Merry.

J. Baudot.

MERSENNE, né le 8 septembre 1588, fut élève des jésuites au collège de la Flèche, où il se lia d'une étroite amitié avec son condisciple René Descartes. Il prit l'habit des Minimes et devint professeur de philosophie dans son Ordre à Nevers; puis il s'établit à Paris et y mourut le 1er septembre 1648. Comme exégète, il explique les six premiers chapitres de la Genèse dans ses *Quæstiones celeberrimæ in Genesim*. Comme philosophe, il publie *L'impiété des déistes* et *La vérité des sciences;* il correspond avec Descartes : celui-ci lui explique notamment, dans trois lettres privées, que, selon lui, « les vérités immuables dépendent de la volonté de Dieu », célèbre doctrine qui ne sera livrée au public que bien plus tard dans les « réponses aux sixièmes objections » contre les *Méditations philosophiques*. Cf. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913. Comme savant, le P. Mersenne, très estimé par les géomètres du XVIIe siècle, défend avec une chaleureuse énergie Gassendi, Galilée, Descartes lui-même, suscite des initiatives, pose des questions, provoque des recherches; il publie des manuels de géométrie et de science musicale, *Les méchaniques de Galilée*, *Les nouvelles découvertes de Galilée*, etc.

Joseph Mertens.

MESMIN (*Maximinus*). — Mesmin, dont le nom est une contraction de celui de Maximin, était le neveu d'un prêtre de Verdun, Euspice, pour lequel le roi Clovis fonda en 508 le célèbre monastère de Micy au diocèse d'Orléans. A la mort d'Euspice, Mesmin fut appelé à lui succéder comme abbé ; l'éclat de ses vertus attira bientôt un grand nombre de religieux. Il mourut le 15 décembre 520. L'abbaye reçut le nom de Saint-Mesmin.

J. Baudot.

MESSAGES MÉDIUMNIQUES. — I. Par consultants vulgaires. II. Par médiums.

I. Par consultants vulgaires. — Les vivants tentent de se mettre en communication avec les défunts surtout pour connaître quelque chose de leur vie d'outre-tombe, ou pour en recevoir quelque consolation, ou quelque conseil. Les réponses qu'on croit avoir reçues, livrées au public, se ressemblent dans leur commune banalité : « Je ne suis pas malheureux..., la vie ici est paisible..., je ne vous oublie pas..., conduisez-vous bien... » Parfois, même assez fréquemment, le message se termine par la négation des peines éternelles. Si les désincarnés s'aventurent à décrire leur séjour dans l'au-delà, cela rappelle beaucoup ce qui existe dans l'en-deçà, avec les quelques transpositions que comportent les conditions d'une matière impondérable ou qu'a pu suggérer la lecture de Jules Vernes et d'auteurs analogues.

Les questions portent-elles sur un événement terrestre, passé, présent ou futur, sur une doctrine philosophique ou religieuse, les réponses ne dépassent pas l'état des connaissances de celui qui interroge ou de ceux qui interrogent; elles trahissent le plus souvent une préoccupation avouée ou secrète, un désir ou une crainte.

Ni dans un cas ni dans l'autre, il ne paraît nécessaire de faire intervenir un esprit pour expliquer la réponse. Et comme, suivant la loi de l'économie des forces, nous devons nous abstenir de recourir à une cause extraordinaire là où une cause ordinaire suffit, il apparaît sage de faire l'économie de l'intervention des esprits. Comment le consultant se répond-il à lui-même par les coups d'un pied de guéridon ou le tracé plus ou moins inconscient d'un crayon ? On peut le chercher et apporter au problème des solutions qui peut-être ne se montrent pas, de tous points, satisfaisantes. Mais avant de dire qu'on met en branle les esprits, il faut avoir épuisé toutes les hypothèses naturelles possibles.

II. Par médiums. — Les messages transmis par des médiums de profession sont, en général, beaucoup plus encore vagues, équivoques, insignifiants, fantaisistes. Les communications attribuées à des personnages illustres se font remarquer par leur désolante banalité et leur lamentable sottise. Si bien qu'on a pu dire : « Si l'état d'esprit des désincarnés est cela, vraiment mieux vaut renoncer à la survivance. » A l'objection les docteurs en spiritisme répondent avec leur habituel à-propos : « Les premiers en ce monde sont souvent les derniers dans l'autre »; ou encore : « Plus on a vécu intellectuellement ici-bas, plus on a de peine à se faire aux conditions de l'autre vie. » Mais un saint Paul ou un saint Louis, ni ne sont morts d'hier, ni ne semblent avoir mérité un traitement de défaveur dans l'autre monde.

Les médiums mettent aussi les ignorances ou les erreurs des réponses sur le compte des esprits malfaisants ou espiègles qui brouillent tout. Dans ces derniers temps, on a découvert qu'à côté des esprits consultés il y avait un ou plusieurs esprits dits *contrôles*, chargés de donner le bon à passer aux communications. Cette découverte, d'origine anglo-saxonne, a été vite acceptée partout, bien que les fondateurs du spiritisme aient longtemps manié les esprits sans se douter de cette subordination. Mais il y a là, pour les pêcheurs en eau trouble, un nouvel élément précieux de confusion et aussi une explication facile de toutes les insignifiances ou erreurs des réponses.

Les anglo-saxons ont encore imaginé, pour établir l'origine *spiritualiste* des messages, les *Correspondances croisées*, *Cross Correspondence*, ou *Messages complémentaires*. Il s'agit de réponses données par divers médiums à écriture automatique, réponses incompréhensibles si on les considère isolément, mais qui, rapprochées les unes des autres, se complètent et s'éclairent, comme les fragments d'une mosaïque qu'on a réussi à remettre en place. Mais combien il est difficile d'établir le manque d'entente entre les divers médiums, ces personnages louches! Et puis, imagine-t-on que les esprits des désincarnés s'amusent à ces « puzzles » bizarrement et surtout puérilement ingénieux ? Tout le spiritisme va à un abaissement misérable des conditions de l'autre vie.

S'il est vrai que les désincarnés ont la faculté de communiquer avec les vivants, n'est-ce pas aux docteurs en spiritisme qu'il appartient, avant tous autres, de manifester après leur mort leur survivance ? Des tentatives furent faites. F. W. H. Myers, un des membres fondateurs de la *Society for psysichal Research*, avait confié, en 1891, à la Société un pli scellé dont il communiquerait le contenu, après sa mort, à un médium : on s'assurerait de l'accord par l'ouverture du pli. Myers mourait le 13 décembre 1901. Plusieurs médiums se présentèrent et proposèrent leur version. Le 13 décembre 1904, les scellés furent brisés. Sa veuve, Eveleen Myers, écrivait au *Morning Post* : « Mon fils et moi, nous voulons certifier, en réponse à beaucoup de demandes reçues, qu'après une étude attentive de tous les messages (présentés par les divers médiums), nous n'avons rien trouvé que nous puissions considérer comme possédant la plus petite valeur de

témoignage, *the smallest evidential value* » Déjà Lombroso en Italie, William James aux États-Unis, qui, dans leurs dernières années, avaient fait adhésion au spiritisme, avaient laissé des messages cachetés dont ils devaient, après leur désincarnation, faire connaître le contenu. Aucun n'a donné de ses nouvelles. Pas plus Camille Flammarion, mort le 1er juin 1925, qui avait promis à ses amis de leur faire savoir ce qu'il était devenu.

Non, les désincarnés n'ont pas la faculté de s'entretenir couramment avec les vivants.

Tout autre est la question de communications rares, exceptionnelles, motivées, dignes dans leur allure, telles qu'en renferme la vie des saints. (Voir art. APPARITIONS.)

Th. Flournoy, *Esprits et Médiums*, Genève, 1911; De Heredia, S. J., *Spiritism and common Sense*, New-York, 1923, p. 140, 141; Lucien Roure, *Le merveilleux spirite*, Paris, 1922, c. x.

Lucien ROURE.

1. MESSE (Dogmatique), sacrifice chrétien réalisé par l'oblation eucharistique. — I. Le sacrifice dans les religions païennes. II. Le sacrifice dans la religion juive. III. Le sacrifice dans la religion chrétienne : Sacrifice de Jésus-Christ. IV. Réalité du sacrifice eucharistique. V. Nature. VI. Effets.

I. LE SACRIFICE DANS LES RELIGIONS PAÏENNES. — Pris dans son sens le plus général, le sacrifice signifie le culte de la divinité par le moyen d'offrandes matérielles.

Tous les peuples ont eu leurs rites sacrificiels. Plus simples chez les non-civilisés, plus somptueux chez les autres, ils forment partout le centre et parfois le tout de la religion. Qu'il s'agisse de remercier les dieux, d'obtenir leurs faveurs ou de détourner leur colère, le moyen par excellence est de leur offrir des dons ou de leur immoler des victimes. Des traditions ou des lois en règlent le cérémonial, qu'un personnel spécial a seul mission d'exécuter. Le sacrifice entraîne une liturgie et un sacerdoce plus ou moins organisés.

De ces offrandes sacrées tout peut constituer la matière : fruits naturels du sol, êtres animés, pain, farine ou gâteaux, vin et autres liqueurs. Assez fréquent est le cas de victimes humaines. En théorie, le choix en est déterminé par les préférences des dieux; de fait, il porte plutôt sur les objets ou les êtres qui approchent l'homme de plus près.

Ces diverses matières deviennent un sacrifice au moyen de cérémonies dont le type est à peu près constant. La forme *minima* est celle de la consécration, par laquelle l'homme renonce à la possession d'un objet donné : armes, prémices, chevelure, ou parfois de sa personne elle-même, pour le faire passer tel quel dans le domaine des dieux. Pour rendre cette translation plus effective, l'objet offert subit d'ordinaire une transformation qui le rend inapte à tout usage profane : libation pour les liquides, immolation sanglante pour les animaux, consommation sous forme de repas sacré ou destruction par le feu. Il n'est d'ailleurs pas rare que ces rites soient plus ou moins réunis.

Sans trop vouloir synthétiser en matière aussi complexe, il semble que ces opérations suivent un même rythme, qui comporte un acte initial de désappropriation humaine pour aboutir à une appropriation par la divinité, à laquelle, d'ailleurs, l'homme peut à son tour s'associer par voie de communion. Le sacrifice est plus ou moins complet selon qu'on y trouve tout ou partie de ces éléments. Il change de caractère suivant que l'un ou l'autre y prédomine. Les faits ne permettent pas d'aller plus loin. Toutes les définitions qui prétendent dégager en formules absolues l'essence de l'institution sacrificielle sont des généralisations tendancieuses qui procèdent de postulats indémontrés sur son origine et sa signification.

Par sa nature même, le sacrifice se prête aux fins les plus diverses. L'école sociologique moderne insiste sur son aspect social. Aucun acte n'est, en effet, plus propre à manifester et à resserrer le lien des hommes entre eux, mais à condition d'ajouter que c'est par le moyen de la dépendance qu'ils professent à l'égard de la divinité : le sacrifice ne peut pas être dépouillé de son caractère religieux. D'autres en font valoir l'aspect mystique et la communion devient ici l'essentiel, qui permet de s'unir aux dieux par la manducation de la victime consacrée. Cette signification anthropocentrique n'est pas niable; mais elle ne saurait être la seule, puisqu'il y a bien des cas où la victime est détruite sans être mangée. Il s'ensuit que le sacrifice est encore et surtout un acte théocentrique, c'est-à-dire essentiellement destiné à plaire aux dieux pour obtenir leurs faveurs.

Dès lors, le but du sacrifice varie suivant la conception qu'on se fait de la divinité. Tantôt, il fut conçu comme le moyen de nourrir les dieux par la fumée des victimes ou d'apaiser leur colère par l'effet du sang répandu; d'autres fois, comme un moyen magique de déterminer leur action ou un dédommagement pour l'usage d'un monde qui est leur bien. Mais, à côté de ces conceptions grossières, on en constate d'autres plus élevées. Le sacrifice, en effet, est également capable de traduire les sentiments de la plus pure religion : reconnaissance du souverain domaine de Dieu, action de grâces pour ses bienfaits, réparation pour nos fautes, et nul doute qu'il n'ait servi plus d'une fois de geste symbolique pour les exprimer. On se gardera donc de trop simplifier la signification du sacrifice, qui fut toujours corrélative au niveau religieux de l'humanité.

Le détail des cérémonies sacrificielles est évidemment affaire de détermination positive. Quant à l'institution elle-même, qui se retrouve partout et sous des formes analogues, elle doit avoir une cause générale.

Sous l'influence de l'école traditionaliste, quelques théologiens ne croient pas pouvoir en expliquer l'origine autrement que par une révélation. Mais rien n'impose absolument cette solution, et l'on peut fort bien, avec saint Thomas, tenir le sacrifice pour une création de la conscience humaine. En effet, « la raison naturelle dicte à l'homme de témoigner à sa manière honneur et soumission à ce qui est au-dessus de lui, Or, le mode qui convient à l'homme est d'user de signes pour traduire ses idées, parce que sa connaissance débute par le sensible. Il est donc naturel chez lui de prendre certains objets sensibles pour les offrir à Dieu en signe de la soumission qui lui est due, à la manière de ceux qui offrent quelque chose à leurs maîtres en reconnaissance de leur suzeraineté. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXV, art. 1.

A cette explication religieuse du sacrifice la critique oppose diverses théories en vue de la ramener à des sentiments de nature toute vulgaire, soit à la préoccupation de satisfaire les besoins ou les passions des dieux, soit au désir magique de capter l'énergie dont ils disposent en absorbant l'animal totem qui les représente. Formes grossières d'où ce rite aurait lentement évolué vers une religiosité de plus en plus spirituelle. Ces explications font partie de systèmes préconçus et ne sont, dès lors, que des hypothèses sans fondement. Rien n'indique que les faits d'observation actuelle qu'elles prennent pour base soient primitifs. L'évolution ascendante qu'elles supposent est un pur postulat et qui n'a plus de cause plausible avec un tel point de départ.

En regard de ces théories, la théologie traditionnelle rend raison de tous les faits, sans faire d'ailleurs intervenir autre chose que des données accessibles aux

consciences les plus frustes et qu'il ne serait donc pas scientifique d'écarter *a priori*. Du seul point de vue rationnel, la perception simple de la souveraineté divine, d'où suivra le désir de la reconnaître par des présents, est encore la solution la plus satisfaisante, puisqu'elle fournit une idée tout à la fois assez complète pour expliquer l'origine et la signification du sacrifice, assez noble pour en justifier la profondeur et les possibilités de développement, mais assez rudimentaire aussi pour ne pas exclure, sans un secours spécial de Dieu, les déviations éventuelles de la superstition.

II. Le sacrifice dans la religion juive. — Cette préservation fut le privilège du judaïsme.

Le sacrifice apparaît dès la période patriarcale avec Caïn et Abel, Gen., IV, 4, 5; puis avec Noé, VIII, 20, 21, Abraham, XII, 7,8; XIII, 4; XV, 9-12; XXII, 1-14, et sa descendance, XXVIII, 18 et XXXV, 1. Parmi ces rites dont les victimes animales ou les offrandes végétales font les frais, l'Écriture, Gen., XIV, 18, fait une place spéciale à l'oblation mystérieuse de Melchisédech. Job, I, 5 et XLII, 8, témoigne que la Bible ne restreint pas le sacrifice aux cadres du peuple hébreu.

A cet égard, la révélation mosaïque ne marque pas une période de création, mais bien de plus grande centralisation par la construction du tabernacle, d'organisation sociale et de codification rituelle par l'institution du sacerdoce. Cette législation du Lévitique allait rester la base de la vie religieuse en Israël. Les prophètes se sont bien élevés parfois contre le formalisme du culte populaire, Amos, V, 21-14; Osée, VI, 6; Isaïe, I, 11-16; Michée, VI, 6,7; Jér., VI, 20, et ont rappelé par contraste la religion plus pure du désert, Amos, V, 25; Jér., VII, 22, 23. Mais ils entendaient par là condamner l'abus des sacrifices sans en proscrire l'usage. On peut cependant deviner çà et là l'intuition prophétique d'un avenir où le culte divin prendrait des formes plus spiritualisées. Ps., L, 18-20; CIX, 4; Mal., I, 10, 11. En attendant, la piété juive se coulait normalement dans le moule des institutions qu'elle tenait de la Loi.

On y distingue les oblations, qui comportaient l'offrande d'objets matériels tels que prémices, pains ou gâteaux, des libations de vin ou d'huile, et le sacrifice proprement dit constitué par des immolations sanglantes. La victime était prise, soit parmi les volatiles, soit dans le gros ou menu bétail. Dans tous les cas, le choix en était soumis à des conditions rigoureuses de pureté et de dignité. Les exemples exceptionnels d'Abraham, Gen., XXII, 2, 3, 9, et de Jephté, Jud., XI, 30-40, ne prouvent pas que les Hébreux aient jamais admis les sacrifices humains.

Trois types principaux se laissent apercevoir à travers ce rituel : le sacrifice pacifique ou d'action de grâces, où une partie de la victime était brûlée, l'autre donnée aux prêtres, et la troisième mangée par le fidèle qui l'offrait; le sacrifice pour le péché ou d'expiation, en tout semblable au précédent, sauf que l'offrant n'y avait pas de part; l'holocauste, où la victime était consumée tout entière en l'honneur de Iahveh. Ce dernier, de tous le plus solennel et le plus complet, comprenait, au préalable, l'imposition des mains sur la tête de la victime et l'effusion de son sang autour de l'autel; d'autres fois, le sang était employé pour oindre les cornes de l'autel ou pour asperger le fidèle. Tout ou partie de ces rites secondaires interviennent aussi dans d'autres sacrifices, sans oublier l'agneau pascal et le bouc émissaire qui ne correspondent adéquatement à aucune de ces catégories.

Rien n'est moins contestable que l'analogie de ce rituel judaïque avec celui des peuples païens. Aussi les Pères de l'Église se montrent-ils, en général, sévères à son endroit. Un culte aussi matériel leur paraît indigne de Dieu et ils ne peuvent le comprendre qu'à titre de concession pour arracher les Juifs à la séduction des idoles ou comme symbole des réalités de la Loi nouvelle. Cette tradition de sévérité n'a pas survécu au besoin de polémique ainsi qu'à l'allégorisme radical dont elle était le fruit.

Sans renoncer au caractère figuratif des sacrifices judaïques, la théologie moderne cède plutôt à une tendance apologétique et y cherche une valeur absolue. Quelque imparfaite que soit encore cette forme du culte divin, parce qu'elle est d'origine révélée, elle fournirait la véritable notion du sacrifice, qu'on s'efforce de retrouver ensuite dans le christianisme. Une théorie, mise en vogue par J. de Maistre, y voit surtout l'affirmation de la loi providentielle qui rattache l'expiation du péché au mystère du sang. La plupart de ces interprétations ne tiennent pas suffisamment compte des contingences historiques et, par suite, imposent au judaïsme des cadres qui lui sont trop étrangers.

A l'extrémité opposée, la critique rationaliste voudrait que le sacrifice ait d'abord présenté chez les Juifs le même naturalisme grossier que chez les païens. Évidemment, le rituel lévitique laissait encore place aux pires déviations du sentiment religieux chez les médiocres; mais on ne doit pas méconnaître pour autant la substance spirituelle dont il pouvait être riche pour les autres. Toutes les théories émises pour en expliquer l'origine sont arbitraires. Le parfum d'agréable odeur qu'il exhale devant Iahveh est une métaphore orientale qui ne permet pas à elle seule de supposer comme primitive une conception alimentaire du sacrifice. Il n'est pas davantage possible de le ramener à la communion par le sang, puisque ce rite manque dans l'holocauste et le sacrifice pour le péché. Le trait qui semble tout à la fois le plus ancien et le plus constant est celui d'un tribut offert à Iahveh pour reconnaître son souverain domaine. Il n'est pas de conception plus fondamentale en Israël, et sur cette base pouvaient ensuite se développer, suivant la qualité des âmes, les formes les plus élevées de la religion.

Quelle que soit la valeur relative des institutions sacrificielles chez les Juifs, il n'est pas douteux qu'au regard du chrétien elles ne servent plutôt à dénoncer cette indigence spirituelle de l'ancienne Loi que soulignait fortement saint Paul. C'est là surtout que la lettre arrivait à opprimer l'esprit.

III. Le sacrifice dans la religion chrétienne : Sacrifice de Jésus-Christ. — A ces ombres imparfaites la révélation chrétienne allait substituer la plus sublime des réalités, savoir le sacrifice du Christ sur la croix.

Sans être l'objet d'une définition proprement dite que rien n'appelait, le sacrifice personnel du Christ au Calvaire est partout supposé par le concile de Trente à la base du sacrifice de la messe. Sess. XXII, c. I, II et can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 938-940 et 951. En effet, par sa fonction de Verbe incarné, le Christ était le prêtre par excellence du genre humain, voir Jésus-Christ, t. IV, col, 47, 48. La foi chrétienne a toujours vu dans sa mort sanglante l'acte suprême de son oblation sacerdotale.

Par le seul fait de faire coïncider sa mort avec la Pâque légale, Jésus invitait déjà les siens à le regarder comme l'agneau libérateur. De plus, en bénissant la coupe qui annonce sa mort prochaine, il la présente lui-même comme le signe de la « nouvelle alliance » dans son sang. I Cor., XI, 25; Matth., XXVI, 28. Ce qui évoque le souvenir de l'ancienne et des sacrifices qui en marquèrent la conclusion. Exod., XXIV, 5-8. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que, dans le discours après la cène, il déclare expressément : « Je me sacrifie moi-même, afin qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés en vérité ». Joa., XVII, 19. Étant donnée l'importance religieuse du sacrifice chez les Juifs, il est normal que

Jésus ait envisagé sous cet angle familier à tous la mort sanglante qui entrait au programme de sa vocation messianique.

Les Apôtres l'ont suivi dans cette voie. Saint Paul compare la mort du Christ à l'immolation de l'agneau pascal, I Cor., v, 7, au sacrifice expiatoire, Rom., III, 25; cf. Gal., III, 13. L'image du sacrifice lui sert à marquer, tantôt le caractère immérité de cette mort, II Cor., v, 21, tantôt l'oblation volontaire qu'elle implique, Eph., v, 2, toujours les effets salutaires qui en découlent, Rom., III, 24-26; v, 9-11. On relève de semblables traits dans I Petr., I, 18, cf. 2; Apoc., I, 5; VII, 14; I Joa., II, 12; IV, 10.

Ces allusions passagères deviennent une thèse formelle dans l'épître aux Hébreux. La mission du Christ y est présentée de préférence comme un sacerdoce. Jésus est un prêtre, le prêtre saint et parfait de la nouvelle Loi, II, 9-18; III, 1-6; IV, 14-v; VI, 1-28. Comme tel, il a dû offrir un sacrifice, v, 1 : ce qu'il a fait par l'obéissance de toute sa vie, v, 7-10 et IX, 5-8, que couronne l'acte suprême de sa mort, x, 510; ce qu'il continue à faire dans le tabernacle éternel où il intercède pour nous, VII, 25. De ce sacrifice l'ancienne Loi fournissait le type : l'auteur pense surtout au rite de l'alliance, IX, 18-22, et à la grande expiation annuelle, IX, 3-8, 12, 24. Jésus a réalisé l'un et l'autre au moyen de son propre sang. La perfection de son sacrifice tient à ce qu'il est efficace : il assure la véritable sanctification dont les autres ne donnaient que l'ombre, IX, 13, 14, cf. x, 1-4. Elle se révèle en ce qu'il est unique et perpétuel, IX, 24, 25, 28; x, 1, 2, 14. Toutes affirmations que l'auteur appuie sur une interprétation allégorique du rituel légal. Elles sont devenues, dans leur substance, le bien commun de la tradition catholique, et la littérature religieuse du XVII^e^ siècle en a fait chez nous une des sources les plus actives de la piété.

De fait, la raison retrouve dans la mort de Jésus les éléments constitutifs du sacrifice. Sa vie entière est déjà une sorte d'acte sacerdotal. Car, animé à l'égard de Dieu son Père des plus saintes dispositions d'obéissance et d'amour, il ne cesse pas de les lui offrir, tant en son nom personnel qu'au nom de l'humanité, en reconnaissance de ses bienfaits et en réparation de nos péchés. Parce que ces sentiments atteignent leur apogée dans le drame de la passion, sa mort sur la croix devient le point culminant de son sacrifice. Jésus y est le prêtre et la victime par excellence, puisqu'il s'offre lui-même à Dieu pour notre salut. Il n'est pas besoin de presser davantage les catégories du rituel lévitique, quand le symbolisme dont elles étaient la chétive expression fait place à l'acte le plus pur qui puisse être du service de Dieu « en esprit et en vérité ».

IV. Le sacrifice dans la religion chrétienne : Réalité du sacrifice eucharistique. — De ce sacrifice la messe est le mémorial.

Cette foi de l'Église est attaquée par les protestants. Après quelques hésitations, Luther finit par adopter résolument une attitude négative et les calvinistes n'en eurent jamais d'autre. L'anglicanisme, ici comme ailleurs, est dans une situation équivoque, qui permet aux ritualistes d'admettre le sacrifice de la messe, alors qu'il est nié par l'Église officielle. Dans l'ensemble, toute la Réforme fut et reste d'accord pour condamner ce qui lui paraît une des formes les plus graves de l'idolâtrie catholique, sous prétexte que la croix est l'unique sacrifice du chrétien.

Déjà le IV^e^ concile du Latran (1215) et le II^e^ concile de Lyon (1274) avaient affirmé en passant la réalité du sacrifice de la messe. Denzinger-Bannwart, n. 430, 435, 464, cf. n. 424. Mais c'est seulement le concile de Trente qui devait définir la foi catholique sur ce point. Après avoir rappelé que le Christ a offert sur la croix le sacrifice de son corps et de son sang, l'Église ajoute que la messe en est la commémoraison non sanglante, sess. XXII, c. I et II, Denzinger-Bannwart, n. 938-940, de telle sorte qu'il faut lui reconnaître les traits et les fruits d'un « vrai et propre sacrifice », *ibid.*, can. 1-3, n. 948-950.

On peut trouver de lointaines annonces du sacrifice eucharistique dans l'Ancien Testament. Le texte classique à cet égard est celui de Malachie, I, 10, 11, auquel se réfère expressément le concile de Trente. En effet, le prophète y oppose aux oblations du sacerdoce officiel l'offrande pure qui monte vers Dieu de toutes les nations « depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant ». Sans doute beaucoup d'exégètes ne veulent y voir qu'une allusion aux prières des Juifs de la *Diaspora*. Mais, opposée aux rites lévitiques, il semble bien que cette « offrande pure » doive s'entendre d'un sacrifice proprement dit et, comme on n'en voit pas qui mérite une aussi solennelle qualification, il reste que le prophète ait prédit le sacrifice de la messe, auquel conviennent éminemment tous les traits du tableau que l'Esprit de Dieu lui fait entrevoir.

Plus fugitives sont les indications fournies par le psaume CIX, 4, qui présente le Messie futur comme un prêtre « selon l'ordre de Melchisédech ». Or, Melchisédech avait offert à Dieu le pain et le vin, Gen., XIV, 18, sacrifice absolument unique dans son genre et type évident de l'Eucharistie. La liturgie applique également à ce mystère le passage des Proverbes, IX, 1, où la sagesse est représentée comme immolant ses victimes et dressant une table sur laquelle est déposé le vin mêlé par ses soins. Ces divers textes ne peuvent avoir que la valeur d'un sens mystique dégagé après coup.

Seul le Nouveau Testament offre ici des témoignages décisifs. Il résulte, en effet, des récits de la dernière Cène que l'Eucharistie y est, d'une manière tout au moins implicite, présentée comme un sacrifice.

D'ordinaire, on invoque surtout la lettre des paroles prononcées par Jésus au moment de l'institution. Car le Maître y parle, au présent, du corps donné pour nous, Luc., XXII, 19, cf. I Cor., XI, 24, et il en est de même, dans le texte grec, pour la formule prononcée sur la coupe, Matth., XXVI, 28. D'où il suit que ces mots doivent faire penser à une oblation réalisée *hic et nunc*.

Quoi qu'il en soit de cette nuance du vocabulaire, la scène tout entière a, sans nul doute possible, une portée sacrificielle.

D'une part, la consécration du pain et du vin — qu'on regarde soit au synchronisme intentionnel de la date choisie soit à la mention qui l'accompagne de l'alliance nouvelle — ne peut signifier qu'une institution rituelle substituée à celle de l'agneau pascal. En même temps, elle est en rapport nécessaire et voulu avec le sacrifice imminent du Calvaire. La séparation symbolique des éléments, qui figure la séparation réelle du corps et du sang, le laisserait à elle seule deviner. Au surplus, le sens du rite est dégagé en paroles formelles, dans saint Paul et saint Luc pour le pain, dans saint Matthieu et les deux autres synoptiques pour le vin. De ce chef, la dernière Cène, qui s'apparente aux sacrifices de la Loi comme pour les absorber, est tout entière tendue vers le sacrifice de la croix qui va s'offrir le lendemain. Située dans cette double perspective, comment pourrait-elle ne pas apparaître elle-même comme un sacrifice, avec ce caractère spécial d'abolir le sacrifice ancien au moyen et au profit du nouveau dont elle est déjà l'anticipation?

Il ne s'agit pas, au demeurant, d'un acte isolé. « Faites ceci en mémoire de moi », y prononce le Seigneur, I Cor., XI, 24, 25; Luc., XXII, 19. Et il n'y a

aucune raison sérieuse, voir EUCHARISTIE, t. III, col. 56, 57, de contester sa valeur historique à ce précepte formel de réitération que l'ensemble de la scène postule implicitement. L'oblation eucharistique y est donc élevée au rang d'une institution, et avec le même caractère sacrificiel qu'elle eut au premier jour.

Ainsi fut-elle comprise par l'Église apostolique, qui avait, en la célébrant, la conviction d'« annoncer la mort du Seigneur », I Cor., XI, 26. Saint Paul, *ibid.*, X, 16-21, rapproche expressément la coupe bénie et le pain rompu des sacrifices offerts par les juifs et les païens, pour en conclure qu'il y a de part et d'autre un rite réel de communion. Identité dans l'effet qui implique une analogie dans la cause et ne se peut concevoir que si l'Eucharistie chrétienne est, elle aussi, considérée comme un sacrifice.

Contre ces faits, les protestants allèguent l'enseignement scripturaire sur le sacrifice unique du Christ, Hebr., VII, 27; IX, 12, 26-28; X, 10-14. L'objection serait topique s'il s'agissait d'un sacrifice différent; mais elle n'atteint pas un sacrifice comme la messe, qui ne fait que renouveler celui de la croix. Or, de ce dernier la même épître suppose l'existence, quand elle présente Jésus comme le prêtre « selon l'ordre de Melchisédech », V, 6, 10; VI, 20; VII, 11-17. Comment le serait-il s'il n'avait offert lui-même le pain et le vin, c'est-à-dire si la dernière cène n'était l'acte de son sacrifice? Et il y a peut-être une allusion au fait de son renouvellement dans le texte allégorique où il est question un peu plus loin, XIII, 10, de l'autel chrétien.

Pendant longtemps, on n'a même pas eu l'idée de mettre en doute la croyance traditionnelle de l'Église au sacrifice de la messe. Quelques critiques voudraient aujourd'hui la contester pour la période anténicéenne, et Ad. Harnack a cru pouvoir préciser que saint Cyprien en serait le premier témoin. C'est méconnaître le fait indéniable que la *Didaché*, dès la fin du Ier siècle, et saint Justin, au milieu du second, témoignent d'une liturgie eucharistique déjà organisée : ce qui postule par analogie la signification sacrificielle du rite qui en est l'objet. De fait, les mêmes témoins rappellent à ce propos l'oracle de Malachie. *Didaché*, 14; Justin, *Dial.*, 28, 41, 117. Saint Clément connaît les « dons » et « offrandes » du peuple chrétien, *I Cor.*, 41-44, et saint Ignace en suggère la relation avec la croix, quand il parle, *Philad.*, 4, du calice offert par le Christ « pour l'union de son sang ». Un peu plus tard, saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 17, 5, présente l'Eucharistie comme « la nouvelle oblation de la nouvelle alliance ».

Si ces textes primitifs dénoncent une théologie encore peu développée, ils attestent une foi certaine. Elle ne fait que s'affirmer ensuite plus nettement dans la doctrine des théologiens et dans la liturgie officielle de l'Église. Survenant contre cette possession séculaire, la négation protestante est jugée par le fait.

Du point de vue rationnel, l'existence universelle du sacrifice montre que ce rite appartient à l'essence de la religion. Ne faut-il donc pas s'attendre à ce que l'Église ait également le sien? Ce n'est pas la persistance de gestes sensibles dans le culte chrétien qui doit surprendre, mais plutôt le contraire qui serait une anomalie. Et du moment que la croix, pour quiconque a foi au Christ, est le sacrifice définitif, rien de plus conforme à nos besoins qu'un rite destiné à la faire revivre sous nos yeux. Ainsi le sacrifice du peuple chrétien a le privilège d'être tout à la fois une cérémonie visible « comme l'exige la nature humaine », Conc. Trid., sess. XXII, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 938, et, conformément au caractère de la nouvelle Loi, un acte éminemment spirituel.

V. NATURE DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE. — Il reste à montrer comment la messe réalise les conditions d'un véritable sacrifice. Des controverses spéculatives qui se sont multipliées à ce sujet il faut tout d'abord dégager quelques points certains sur les éléments constitutifs du sacrifice eucharistique.

Tout sacrifice comporte une victime et un prêtre. Or la messe a la particularité d'être, si l'on peut dire, un sacrifice à deux étages. D'un côté, elle est, en effet, le sacrifice du Christ perpétué jusqu'à nous, sous une autre forme sans doute mais identiquement le même, tandis que, de l'autre, elle est le sacrifice de l'Église. C'est dans ce double domaine, invisible et visible, que doivent se vérifier simultanément les éléments du sacrifice.

Dans l'ordre invisible, c'est le Christ qui est à la fois le prêtre et la victime. La chose offerte n'est pas autre, en effet, que son corps et son sang, c'est-à-dire toute sa personne dans l'acte de son immolation. Et l'offrande en est faite par Jésus lui-même, en vertu soit du vouloir initial et lointain qui tient à l'institution même de l'Eucharistie, soit de l'acte immédiat par lequel, dans sa vie glorieuse, il présente à Dieu et par là renouvelle moralement son sacrifice terrestre. Grâce au mystère de la présence réelle, il ne cesse plus, suivant la formule d'une de nos préfaces eucharistiques, de faire sur l'autel ce qu'il a fait une fois au Calvaire : *id ipsum quod semel in cruce perfecit non cessat mirabiliter operari.*

Il faut cependant, pour être le sacrifice de la famille chrétienne, que cette invisible oblation devienne visible. Cette condition est vérifiée par le fait que le corps et le sang du Christ se présentent à nous sous les espèces du sacrement. La substance du pain et du vin ne joue à cet égard que le rôle de condition préalable; les accidents seuls sont la cause instrumentale par où s'exprime sensiblement le sacrifice invisible. Cette hostie est offerte par un prêtre, qui représente en même temps le Christ dont il détient le sacerdoce et l'Église qui lui a confié ses pouvoirs par l'ordination.

Au demeurant, ces deux éléments, qu'il faut isoler pour les besoins de l'analyse, sont unis en réalité. Car le Christ n'est pas seulement une victime solitaire : il s'offre au nom de son corps mystique et finalement de toute l'humanité. L'Église de son côté, si elle donne à l'oblation eucharistique, en y ajoutant ses prières et les mérites de ses saints, toute la valeur spirituelle dont elle dispose, ne la présente jamais à Dieu qu'en union avec son chef. Ainsi le sacrifice de la messe, comme l'enseigne le concile de Trente, c'est « le Christ lui-même immolé par l'Église sous des signes visibles au moyen des prêtres » : *Novum instituit Pascha seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum.* Denzinger-Bannwart, n. 938.

Ces principes permettent de résoudre aisément la question du moment où s'accomplit le sacrifice eucharistique. Tant du côté du Christ que de l'Église, il est intimement lié au fait de la présence réelle. Dès lors, l'offertoire ne saurait être qu'un rite préparatoire au sacrifice futur et la communion elle-même, quelle que soit son importance, qu'un rite complémentaire comme participation au sacrifice réalisé. Le concile de Trente condamne expressément les protestants qui réclamaient comme indispensable la communion des fidèles. Sess. XXII, c. VI et can. 8, Denzinger-Bannwart, n. 944, 955. Cf. *ibid.*, n. 1528, la condamnation portée contre les jansénistes de Pistoie. Quant à la communion du prêtre, outre qu'elle est exigée par l'Église, elle a sa raison d'être comme consommation du sacrifice. Mais il reste que celui-ci, étant un acte essentiellement théocentrique, coïncide avec la présence et l'oblation de la victime : ce qui, pour la messe, se produit au moment de la consécration.

Une fois acquises ces notions fondamentales, on

peut encore se demander comment et en quoi se vérifient dans la consécration les caractères du sacrifice. C'est la question disputée entre toutes de l'essence du sacrifice de la messe.

Deux données solidaires sont ici communes à tous les croyants : c'est que la messe est un véritable sacrifice, non une apparence, et qu'elle n'est pas un sacrifice indépendant, puisqu'elle ne fait que reproduire celui de la croix. Autour de ces vérités dogmatiques la spéculation théologique s'est engagée dans diverses voies, suivant l'idée générale qu'on se fait du sacrifice, suivant, en particulier, le rôle qu'on y accorde à l'immolation physique de la victime.

Quelques auteurs ont expliqué la messe sans y faire intervenir aucune destruction. Pour Vasquez, celle-ci ne serait nécessaire que dans le sacrifice absolu; dans le sacrifice relatif, il suffirait de la reproduction symbolique du sacrifice réel. Ainsi la consécration eucharistique est un sacrifice par le fait seul qu'elle a pour but de nous rappeler la mort du Christ. Suarez insiste sur l'idée positive de production et d'offrande; elle serait l'élément essentiel du sacrifice et l'immolation, quand elle a lieu, ne tendrait qu'à la préparer. Dans les sacrifices de l'ancienne Loi, qui étaient sans valeur effective, l'immolation tenait une grande place : ici, au contraire, la victime a sa valeur propre. Le sacrifice de la messe consiste donc en ce que, par la transsubstantiation, le Christ est produit et offert à Dieu.

Cependant, la plupart des théologiens se préoccupent de chercher dans la messe une immolation réelle et présente de la victime. Quelques-uns (De Lugo, Franzelin) la trouvent dans l'anéantissement auquel le Christ est réduit par la présence sacramentelle, qui le dépouille de sa gloire et de son être naturel pour en faire une sorte d'objet inerte. D'autres (Lessius, Bossuet) la demandent à la consécration eucharistique, dont les paroles sont comme un glaive spirituel qui tendent par elles-mêmes à séparer le corps du Christ de son sang et en réalisent tout au moins la séparation sacramentelle. Le cardinal Billot s'attache à cette dernière circonstance seule et tient que le sacrifice consiste en ce que le Christ, grâce à la dissociation des espèces consacrées, nous apparaît dans un état extérieur de mort. Une combinaison récente de ce dernier système avec le premier (H. Lamiroy) invite à voir le sacrifice de la messe dans le fait que le Christ y est placé dans une certaine apparence de mort, laquelle se manifeste en ce qu'il peut devenir notre aliment.

En principe, le choix est libre à l'égard de ces divers systèmes. Quant à leur valeur respective, il est clair qu'on arrive difficilement à montrer dans la messe une véritable destruction. La séparation des espèces est toute dans les apparences et le « glaive mystique » ne sépare, en réalité, rien du tout, puisque le Christ demeure toujours entier et vivant. Il en est de même pour son état sacramentel, qui d'ailleurs est plutôt une perfection et qui ne saurait constituer le point essentiel du sacrifice de la messe, puisqu'il est sans rapport avec celui de la croix. La base commune de ces théories est elle-même sujette à caution; car la doctrine de la destruction est une simple thèse d'école, étrangère à la théologie catholique avant le concile de Trente et qui ne repose sur aucun fait décisif.

En regard, les systèmes qui tiennent l'immolation pour indifférente ou secondaire apparaissent tout à la fois comme plus simples et plus profonds. Rien n'empêche, au demeurant, de les synthétiser en disant avec Vasquez que l'essence du sacrifice de la messe consiste en ce qu'elle est une commémoraison du sacrifice de la croix, et ajoutant avec Suarez que ce rappel est en même temps une offrande qui le renouvelle. Sur ces bases est établie la mystique du sacrifice chère à l'école française du XVII^e^ siècle et qui est en train de retrouver la faveur de théologiens toujours plus nombreux. Le principal est ici dans les sentiments de la sainte âme du Christ, sans préjudice pour le rôle de l'Église, puisque cette offrande commémorative ne peut s'accomplir que par son ministère.

D'où l'on peut retenir qu'en dernière analyse l'essence du sacrifice eucharistique est l'acte par lequel l'Église s'approprie, pour les offrir à Dieu, sous les signes sacramentels qu'elle tient de son divin fondateur, les dispositions permanentes en vertu desquelles le Christ ne cesse pas de prolonger devant son Père le sacrifice de la croix.

VI. Effets du sacrifice de la messe. — Assez volontiers les protestants acceptaient de voir dans la messe un sacrifice au sens large et, par là-même, un acte propre à rendre gloire à Dieu. Mais leur système individualiste de la justification par la seule foi leur interdisait de lui attribuer aucune valeur de propitiation ou d'impétration.

Contre eux le concile de Trente a défini que la messe est « un sacrifice vraiment propitiatoire », c'est-à-dire capable de fléchir à notre profit la justice divine et de nous obtenir le pardon de nos péchés. Sess. XXII, c. II et can. 3, Denzinger-Bannwart, n. 940, 950. En vertu du même principe, on doit tenir qu'il est également impétratoire et, comme toute valeur objective, que le bénéfice peut en être appliqué à tous les fidèles vivants et morts.

Les paroles de l'institution, dans Matth., XXVI, 28, rappellent que le sang du Christ est « répandu pour la rémission des péchés ». Ce qui vaut sans doute pour le sacrifice du Calvaire, mais aussi pour sa reproduction eucharistique. A plus forte raison celle-ci aura-t-elle une valeur impétratoire, qui est la simple conséquence de la première. De fait, la liturgie de la messe, où s'incarne la tradition de l'Église, a toujours exprimé, avec la louange due à Dieu, les divers besoins des âmes.

En effet, déjà par elle-même, l'oblation eucharistique, étant un acte éminent de religion, doit avoir la plénitude d'efficacité qui s'attache à tout acte religieux, et l'on ne voit pas comment, si Dieu, par hypothèse, y est dûment loué et remercié, il ne serait pas incliné à nous pardonner nos fautes et à nous accorder ses grâces. Cette conclusion s'impose davantage encore, quand on admet que la messe n'est pas autre chose que le sacrifice de la croix renouvelé. On ne peut nier sa valeur de propitiation et d'impétration qu'en niant son caractère de sacrifice : l'affirmation de celui-ci entraîne, au contraire, logiquement, celle-là. Non pas que la messe comporte une nouvelle source de satisfactions et de mérites : il suffit qu'elle soit le moyen de nous appliquer le trésor de grâces acquis une fois pour toutes par le Christ.

Suivant la doctrine fondamentale qui préside à toute la conception de la messe, il faut donc entendre que deux agents y interviennent : le Christ à titre principal, l'Église et ses ministres à titre secondaire. En tant qu'œuvre du Christ, la messe a certes une valeur infaillible et absolue; mais il n'en est pas de même en tant qu'elle est une œuvre de l'Église, et l'on s'explique de ce chef les formules d'humilité qui abondent dans la liturgie. Sans nuire à la médiation souveraine du Sauveur, l'intervention humaine en modifie évidemment l'application.

Le résultat pratique de cette action conjuguée doit se comprendre suivant les lois générales de l'ordre chrétien. Il est clair que l'hommage d'adoration dû à Dieu est toujours parfaitement et absolument réalisé. Mais il est non moins certain que la rémission des péchés et l'impétration des grâces n'est acquise que dans la mesure où il plaît à Dieu de les accorder

et où la volonté de l'homme se met à même de les recevoir. A plus forte raison quand ces faveurs sont sollicitées pour des tiers. La messe n'est, à cet égard, qu'une prière plus puissante que les autres, mais dont l'efficacité reste soumise aux mêmes conditions.

Ses fruits généraux s'appliquent dans ce sens à l'Église et au monde entier. Il dépend en outre de chacun, en s'y unissant par une participation effective, en la célébrant ou faisant célébrer à ses intentions, d'en obtenir le bénéfice spécial. Voir la bulle *Auctorem fidei* contre les jansénistes de Pistoie, n. 30, Denzinger-Bannwart, n. 1530.

Cette efficacité tient à la messe comme telle. Voilà pourquoi le concile de Trente a maintenu contre les protestants le principe des messes privées. Sess. XXII, c. VI; *ibid.*, n. 944. Il n'en est pas moins vrai que la messe solennelle réalise d'une manière plus parfaite les intentions de Dieu ainsi que de l'Église, et doit être considérée comme l'acte par excellence du culte divin. De toutes façons, le sacrifice eucharistique reste le centre de la foi et de la vie chrétiennes. En même temps qu'il maintient l'Église en contact avec le meilleur des traditions religieuses du genre humain, il en comble le déficit au moyen de tout ce que la révélation divine apporte aux âmes de mystiques réalités.

Pour l'étude historique des divers problèmes relatifs à la messe, voir P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e édition, Paris, 1913 ; A. Vacant, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe*, Paris, 1894 ; M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris, 1926.

Études systématiques H. Lamiroy, *De essentia SS. missæ sacrificii*, Louvain, 1919; J. Rivière, *Un nouveau système sur l'essence du sacrifice de la messe*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. I, 1921, p. 69-92; M. de la Tallie, *Mysterium fidei*, Paris, 1921, livres I et II, p. 1-472; P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, Paris, 1919; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. IV : *Les sacrements*, Paris, 1918, p. 268-352; S. Thomas, *Sum. theol.*, II^{a}, IIæ, q. LXXXV; III^{a}, q. XLVIII, art. 3; Franzelin, *De SS. Eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1868.

J. RIVIÈRE.

2. MESSE (Liturgie et droit canon). — I. Notes sur l'histoire de la messe. II. Analyse de la messe romaine : les textes et les rites. III. Législation canonique et liturgique. IV. La participation des fidèles à la messe. V. La messe et la vie chrétienne; la messe et la mort chrétienne.

I. Notes sur l'histoire de la messe. — I. Période de formation. II. Période de transformation. III. Fixation de la messe romaine.

Nous ne prétendons pas donner ici une histoire de la messe, mais seulement présenter quelques notes sur cette histoire. Ces notes, pour ce que nous appelons la période de formation, ne sont pas empruntées seulement à la liturgie romaine, elles s'efforcent de donner un aperçu plus général. Pour ce que nous appelons la période de transformation, nous nous attachons à la liturgie romaine et à sa fusion avec l'usage gallican, fusion d'où résulte notre messe romaine d'aujourd'hui.

Nous aurons l'occasion, dans cette étude, et dans le reste de l'article, de citer d'assez nombreux documents liturgiques anciens. Sur ces documents, nous avons donné des renseignements succincts aux art. LITURGIES et LITURGIQUES (LIVRES).

I. PÉRIODE DE FORMATION. — 1. *Ier siècle : Les récits de la première messe.* — Nous avons un quadruple récit de la première messe, à la Cène : le triple récit synoptique, et celui de saint Paul, le plus ancien sans doute, inséré dans la première Épître aux Corinthiens, XI, 23-25. Voici ce dernier texte :

J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis, *savoir*, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et après avoir rendu grâces, le rompit et dit : « Prenez et mangez : ceci est mon corps, rompu pour vous; faites ceci en mémoire de moi. » De même après avoir soupé, il prit le calice et dit : « Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang; faites ceci, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. »

On trouve indiquées dans ces lignes : la prière eucharistique : *il rendit grâces;* la fraction; la communion. — Dans le récit de saint Matthieu et dans celui de saint Marc, on trouve pour la consécration du pain, à la place de : il *rendit grâces*, le mot bénir : *et benedixit ac fregit : et benedicens fregit.* Il faut prendre ici *bénir* en son sens primitif de rendre grâces à Dieu; bénir, rendre grâces sont synonymes.

2. *IIe siècle : le texte de saint Justin.* — La *première Apologie* de saint Justin contient sur la messe, au second siècle, les plus précieux renseignements. Dans un premier passage, Justin nous apprend que la participation à l'eucharistie est réservée à ceux qui ont été lavés par le baptême; il nous montre le nouveau baptisé introduit dans l'assemblée et prenant part à l'eucharistie. Un autre texte décrit les assemblées régulières où l'eucharistie se célèbre.

Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous ceux qui demeurent dans les villes ou aux champs se réunissent ensemble; on lit les mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, autant que le temps le permet. Quand le lecteur a fini, celui qui préside fait un discours pour avertir, et pour exhorter à l'imitation de ces beaux enseignements. Ensuite nous nous levons tous et nous prions ensemble à haute voix. Puis quand la prière est terminée, on apporte du pain, du vin et de l'eau. Celui qui préside fait monter les prières et les eucharisties autant qu'il peut, et tout le peuple répond disant : Amen. Puis a lieu la distribution et le partage à chacun des choses consacrées, et l'on envoie aux absents par le ministère des diacres. *Première apologie*, LXVII.

Dans cette esquisse de la célébration eucharistique vers 150, nous pouvons constater d'abord une chose : l'eucharistie, qui nous apparaît à la Cène liée à un repas, en est complètement détachée. C'était, d'ailleurs, chose faite bien longtemps avant saint Justin. De très bonne heure, l'eucharistie constitua un service liturgique complètement à part. — Dans le texte de saint Justin, ce service s'ouvre par des lectures. Vient ensuite l'homélie. Après l'homélie se place une prière collective, récitée debout. On apporte alors les éléments à eucharistier, geste qui deviendra l'offrande. Celui qui préside prononce l'eucharistie, qu'il improvise librement; mais nul doute que son improvisation suive une ligne déjà déterminée par la tradition; on ne s'expliquerait pas autrement le parallélisme étroit des textes liturgiques les plus anciens, à quelque Église qu'ils appartiennent. Toute l'assistance s'associe à l'eucharistie par l'*Amen*. Et tous prennent part au corps et au sang du Christ.

Car, c'est bien le corps et le sang du Christ, au témoignage du même Justin. Après qu'il vient d'exiger du communiant une vie conforme aux préceptes du Christ, ne déclare-t-il pas, *ibid.*, LXVI :

Ce n'est pas, en effet, comme un pain vulgaire, comme une boisson vulgaire que nous prenons ces aliments; mais de même que devenu homme par la vertu de la parole divine Jésus-Christ notre Sauveur a pris notre chair et notre sang, ainsi eucharistiés par la vertu de la prière venue du Christ, ces aliments qui doivent par transformation nourrir notre chair et notre sang, nous avons été instruits à y reconnaître la chair et le sang de ce Jésus fait chair.

3. *IIIe siècle : la Tradition apostolique de saint Hippolyte.* — Nous n'avons dans saint Justin qu'un tableau du résumé de la célébration eucharistique. Nous possédons, au contraire, pour le début du IIIe siècle, une préface eucharistique. Elle nous est donnée dans la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte :

Nous te rendons grâces, ô Dieu, par ton serviteur bien-aimé Jésus-Christ. Lequel dans les derniers temps tu nous

as envoyé Sauveur et Rédempteur et Ange de ton conseil; qui est ton Verbe inséparable; par qui tu as fait toutes choses et les as trouvées bonnes; que tu as envoyé du ciel dans le sein de la Vierge; et qui s'est fait chair; et a été révélé comme ton Fils, né de l'Esprit-Saint et de la Vierge;

Qui accomplissant ta volonté, et t'acquérant un peuple saint, étendit ses mains, lorsqu'il souffrit, pour délivrer de la souffrance ceux qui croient en toi;

Qui alors qu'il était livré à une passion volontaire, pour vaincre la mort, et rompre les liens de Satan, et briser l'enfer, et illuminer les justes, et poser le terme, et manifester la résurrection;

Prenant le pain, te rendant grâces dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps, qui pour vous sera brisé. »

Semblablement le calice disant: « ceci est mon sang, qui est répandu pour vous; quand vous faites ceci, vous faites mon souvenir. »

Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous t'offrons le pain et le calice, te rendant grâces parce que tu nous as rendus dignes de nous tenir devant toi et de te servir.

Et nous prions que tu envoies ton Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Église, et qu'à tous ceux qui la reçoivent, saints, les ramassant en l'unité, tu donnes d'être remplis de l'Esprit-Saint, affermis en la vérité dans la foi; afin que nous puissions te louer et te glorifier, par ton serviteur Jésus-Christ, par qui à toi gloire et honneur en ta sainte Église, et maintenant et pour les siècles des siècles. Amen!

Nous disions, il y a un instant, à propos du texte de saint Justin, que la grande prière eucharistique devait suivre une ligne déterminée par la tradition. Nous pouvons considérer l'anaphore de la *Tradition apostolique* comme représentant bien cette ligne traditionnelle. Au point de départ la formule eucharistique : Nous te rendons grâces... par Jésus-Christ. C'est notre *Vere dignum... tibi gratias agere... per Christum Dominum nostrum.* — Au nom du Christ se rattache une évocation de la vie, de l'œuvre, de la destinée éternelle du Sauveur. Nous retrouvons aujourd'hui cette évocation, non plus en un tout, mais brisée en parties, dans nos diverses *préfaces.* — L'évocation de l'œuvre du Christ s'achève par le récit de l'institution eucharistique : c'est bien notre *Qui pridie quam pateretur, accepit panem.* — Suit l'anamnèse ou prière du souvenir du Seigneur, en réplique à la recommandation suprême de Jésus : Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection. C'est exactement notre *Unde et memores,* où le souvenir s'achève aussi en offrande. — L'épiclèse qui suit, et qui est la plus ancienne épiclèse connue, offre un trait bien remarquable : c'est une épiclèse qui appelle l'Esprit-Saint sur l'oblation; mais elle ne l'appelle pas pour transformer l'oblation; le terme de cet appel est la sanctification de ceux qui participeront à l'oblation. — L'anaphore s'achève en revenant à l'idée d'action de grâces. C'est la finale de notre canon : *Per ipsum... est tibi... omnis honor et gloria.* — Suit l'*amen* du peuple, déjà signalé par saint Justin.

4. *IV^e siècle : l'anaphore de Sérapion.* — Le célèbre *sacramentaire de Sérapion* nous donne, entre autres prières pour la célébration des mystères, un texte complet d'anaphore. Nous avons dit déjà, en étudiant les liturgistes (voir ce mot) que ce sacramentaire de Sérapion, daté par son auteur du milieu du IV^e siècle, pouvait remonter plus haut pour plusieurs de ses éléments. Voici l'anaphore. Je ne puis mieux faire que de reproduire la traduction de Mgr Batiffol :

Prière de l'oblation de Sérapion évêque.

Il est digne et juste de te louer, de te chanter, de te glorifier, toi Père incréé du Monogène Jésus-Christ. Nous te louons, Dieu incréé, inscrutable, ineffable, incompréhensible à toute hypostase créée. Nous te louons, toi qui es connu par le Fils, le Monogène, toi qui par lui es parlé et interprété et connu à la nature créée. Nous te louons, toi qui connais le Fils et qui révèles aux saints les gloires qui le concernent, toi qui es connu par ton Verbe engendré, et vu et expliqué aux saints. Nous te louons, Père invisible, chorège de l'immortalité. Tu es la source de la vie, la source de la lumière, la source de toute grâce et de toute vérité, ami des hommes, ami des pauvres, propice à tous, les attirant tous à toi par la venue de ton Fils bien-aimé. Nous te prions, fais de nous des hommes vivants. Donne-nous l'esprit de lumière, afin que nous te connaissions, toi, le véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. Donne-nous l'Esprit-Saint, afin que nous puissions dire et raconter les mystères ineffables. Que le Seigneur Jésus parle en nous, et que l'Esprit-Saint te célèbre par nous. Car tu es au-dessus de toute principauté,puissance, force, seigneurie, au-dessus de tout nom prononcé, non seulement dans ce siècle, mais dans le siècle à venir; des milliers et des milliers d'anges, d'archanges, de trônes, de seigneuries, de principautés, de puissances, sont près de toi, et les séraphins très vénérables, aux six ailes, deux pour cacher leur visage, deux pour cacher leurs pieds, deux pour voler, t'acclament; reçois notre acclamation avec la leur :

Saint, saint, saint, le Seigneur Sabaoth. Plein est le ciel et la terre de ta gloire. Plein est le ciel, pleine est la terre de ta gloire grandiose.

Seigneur des puissances, remplis ce sacrifice de ta puissance et de ta participation. Car à toi nous offrons ce sacrifice vivant, cette oblation non sanglante. A toi nous offrons ce pain, figure du corps du Monogène.

Ce pain est la figure du saint corps, parce que le Seigneur Jésus-Christ, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, le rompit et le donna à ses disciples, en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps rompu pour vous en rémission des péchés. » C'est pourquoi nous, faisant la figure de la mort, nous offrons ce pain et nous invoquons : par ce sacrifice, sois propice à nous tous, sois propice, Dieu de vérité. Et comme ce pain a été épars sur les montagnes, et recueilli est devenu un, ainsi assemble ta sainte Église de toute race, de tout pays, de toute cité, de tout bourg, de toute maison, et fais-la l'Église une, vivante, catholique.

Et nous offrons ce calice, figure du sang, parce que le Seigneur Jésus-Christ, ayant pris un calice après le repas, dit à ses disciples : « Penez, buvez, ceci est la nouvelle alliance, ceci est mon sang versé pour vous en rémission des péchés. » C'est pourquoi, nous offrons le calice figure du sang.

Dieu de vérité, vienne ton saint Verbe sur ce pain, pour que le pain devienne corps du Verbe, et sur ce calice, pour que ce calice devienne sang de la Vérité. Et fais que tous ceux qui communient reçoivent le remède de vie, pour la guérison de toute infirmité, pour se fortifier en tout progrès et vertu, et non pour leur condamnation, Dieu de vérité, ni leur charge et leur confusion.

Nous t'avons invoqué, toi l'incréé, par le Monogène et l'Esprit-Saint. Que ce peuple soit pris en pitié, qu'il soit digne de progrès; que les anges qui assistent le peuple viennent à bout du méchant et confirment l'Église.

Nous t'invoquons aussi pour ceux qui reposent, dont nous faisons commémoraison. — *Après le rappel des noms :* Sanctifie ces âmes, car tu les connais toutes. Sanctifie toutes celles qui reposent dans le Seigneur. Mets-les au nombre de tes puissances saintes, donne-leur une place et une demeure dans ton royaume.

Reçois aussi l'action de grâces du peuple : bénis ceux qui ont apporté les oblations et les eucharisties : donne santé, conservation, joie, et tout progrès de l'âme et du corps, à tout ce peuple, par ton Monogène Jésus-Christ dans le Saint-Esprit. Comme c'était, comme c'est, comme ce sera de génération en génération et dans tous les siècles des siècles. — Amen. (Texte dans Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. II, p. 172. Traduction Batiffol, dans *L'Eucharistie*, 6^e édit., p. 313.)

On notera dans ce texte tout d'abord le développement donné, dans l'action de grâces, à l'œuvre du Père. — La louange du Père et de son œuvre amène une acclamation où le peuple s'unit au célébrant. Le *Sanctus* vient couper la prière eucharistique. — Une formule brève, comme on en trouvera plus tard dans la liturgie des Gaules, unit le *Sanctus* à l'évocation de la Cène. Notez, jointe à cette évocation, la belle prière : « Comme ce pain a été épars sur les montagnes » prière qui se trouve déjà, au II^e siècle, dans la *Doctrine des apôtres.* — Il n'y a pas d'anamnèse, au

moins formelle; d'ailleurs le rappel de la Cène néglige la recommandation : « Faites ceci en mémoire de moi. » — L'épiclèse, qui est, non une épiclèse à l'Esprit, mais une épiclèse au Verbe, s'achève, comme dans la *Tradition apostolique*, par une demande de sanctification des communiants. Mais cette demande est précédée d'une autre, qui vise la transformation des oblats. Suit une prière fort analogue à notre double *Memento*, mais où le souvenir des morts est plus en relief. On y fait lecture des diptyques des morts. Parmi les vivants, ceux qui ont apporté les oblations reçoivent une mention spéciale. Une formule eucharistique termine l'anaphore, que conclut l'*Amen*.

5. *Ve siècle : la messe des Constitutions apostoliques.* — Nous pouvons représenter le ve siècle par les *Constitutions apostoliques*, qui témoignent pour l'usage oriental, et en particulier celui des Églises de Syrie, vers la fin du ive ou le début du ve siècle. Le livre VIII des *Constitutions*, s'inspirant d'ailleurs de la *Tradition apostolique*, insère une messe dans la règle qu'il trace pour une ordination d'évêque. L'ordination accomplie, l'avant-messe commence par des lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Puis, le nouvel évêque prononce une allocution. Suit le renvoi de plusieurs catégories d'assistants qui ne doivent pas demeurer pour les mystères : catéchumènes, énergumènes, illuminands, pénitents. Pour chacun de ces groupes, le diacre dit une sorte de litanie coupée du *Kyrie eleison* du peuple; le groupe s'incline sous la bénédiction de l'évêque, puis est renvoyé. La *Pérégrination* de Silvie atteste cet usage à Jérusalem, mais pour les catéchumènes seulement. — Quand seuls demeurent les fidèles, le diacre les invite à s'agenouiller pour une prière solennelle; le diacre en énumère les intentions :

Pour la paix et la tranquillité du monde et des saintes Églises, prions... Pour l'Église sainte, catholique et apostolique répandue d'un bout à l'autre de la terre... Et pour cette sainte Église... Pour tout l'épiscopat qui existe sous le ciel... Pour notre évêque... Aussi pour tous nos prêtres, prions... Pour tout le diaconat du Christ et le ministère... Pour les lecteurs, les chantres, les vierges, les veuves, les orphelins, pour ceux qui vivent dans le mariage... Pour les eunuques qui marchent dans la sainteté, pour ceux qui mènent une vie d'ascèse et de religion... Pour ceux, qui portent fruit dans la sainte Église et donnent aux pauvres des aumônes... Pour nos frères nouvellement illuminés (les nouveaux baptisés)... Pour nos frères affligés de maladie... Pour les navigateurs et les voyageurs; pour ceux qui sont dans les mines, l'exil, la prison ou les chaînes à cause du nom du Seigneur; pour ceux qui sont opprimés en une dure servitude; pour nos ennemis et ceux qui nous haïssent... Pour ceux du dehors et trompés par l'erreur, prions, afin que le Seigneur les retourne. Souvenons-nous des enfants de l'Église, afin que le Seigneur les rende parfaits en sa crainte et les conduise à la *mesure d'âge*. Prions les uns pour les autres... Prions pour toute âme chrétienne.

On se relève. Suit une oraison du pontife. Puis le baiser de paix : « Le diacre dit à tous : Baisez-vous les uns les autres du saint baiser. Et les clercs donnent le baiser à l'évêque; les hommes aux hommes, les femmes aux femmes. »

Les diacres présentent les dons à l'autel. Déjà les *Constitutions* signalent que deux diacres tiennent des éventails pour éloigner les insectes et les empêcher de tomber dans le calice.

Alors l'évêque, après le dialogue avec le peuple, commence la grande prière eucharistique. Dans cette anaphore des *Constitutions apostoliques* le même souffle qui inspirait déjà l'anaphore de Sérapion se donne libre carrière : nous ne pouvons donner ici ce texte, type des longues anaphores orientales; il ne prendrait pas moins de quatre colonnes de ce *Dictionnaire*.

L'anaphore est suivie d'une nouvelle prière du peuple qui répète, en partie, la prière citée plus haut.

Pour la communion, l'évêque dit : « Les choses saintes aux saints. » Le peuple répond : « Un seul saint, un seul Seigneur, Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père. Sois béni pour tous les siècles. Amen. Gloire dans les hauteurs à Dieu, et sur terre paix, bienveillance sur les hommes. Hosanna au fils de David. Béni celui qui vient au nom du Seigneur, Dieu Seigneur et qui s'est manifesté à nous. Hosanna au plus haut des cieux. »

Tous communient. L'évêque disant : « Le corps du Christ », le communiant répond : *Amen*. — Le diacre disant : « Le sang du Christ, calice de vie », le communiant répond : *Amen*. — Chant du psaume XXXIII.

Suivent des prières d'action de grâces et la bénédiction de l'évêque. *Constitutions apostoliques*. VIII, v-xv, éd. Funk, t. I, p. 475-521.

6. *VIe siècle : la messe dans la liturgie des Gaules.* — Nous croyons pouvoir donner, pour le VIe siècle, la messe de la liturgie des Gaules. On la trouvera longuement analysée, avec des extraits, à l'art. LITURGIES.

7. *VIIe siècle : la messe papale, à Rome.* — Nous arrivons à la messe romaine. Le plus ancien témoin de la liturgie romaine, le *Sacramentaire* dit *léonien*, n'est représenté que par un seul manuscrit; à ce manuscrit manquent les feuillets où figurait, sans doute, l'ordinaire de la messe. Aussi sur la teneur et la disposition du canon romain, nous ne sommes fixés, de façon absolument ferme, que pour le VIIe siècle, bien que les éléments les plus récents de ce canon ne soient pas postérieurs au début du VIe siècle, et que les éléments les plus anciens remontent au Ve, au IVe ou plus haut encore.

Nous présentons la messe romaine telle que la célébrait Sergius Ier (687-701). Observons que cette messe romaine avait déjà subi, à cette époque, bien des modifications. — Nous pouvons utiliser, pour les textes, le sacramentaire grégorien d'Hadrien; pour l'ordre de la cérémonie, l'*Ordo romanus I*.

Au commencement de la fonction, le pape étant encore assis à son siège, au *secretarium*, mais la *schola* étant déjà rangée au pied de l'autel, le *prior scholæ* entonne le psaume d'entrée, *Antiphonam ad introitum*. Le cortège du pape s'ébranle, sort du *secretarium*, pénètre dans la basilique; un sous-diacre va devant, portant l'encensoir; sept acolytes avec des cierges précèdent le pontife. En haut de la grande nef, avant que le pape monte les degrés de l'abside, un sous-diacre lui présente les *Sancta*, dans une *capsa* ou coffret. Le pape les salue d'une inclination. Un fragment de ces *sancta*, pain consacré d'une messe antérieure, servira pour la commixtion. Le pape fait signe au *prior scholæ* d'entonner le *Gloria Patri;* puis il monte les degrés, et gagne son siège au fond de l'abside.

Chant du *Kyrie*. Le pape entonne, à son siège, le *Gloria in excelsis*. L'hymne angélique terminé, il dit : *Pax vobis*, et l'oraison. Puis, il s'assied.

Le sous-diacre monte à l'ambon, lit l'épître : tout le monde l'écoute. Puis, le chantre monte à l'ambon pour chanter le graduel, et suivant le temps l'*Alleluia* ou le trait.

Chant solennel de l'évangile. Voyez ÉVANGILE. Le pape est toujours à sa *cathedra*.

Le diacre qui a lu l'évangile reçoit d'un acolyte le corporal et le calice, étend le corporal sur l'autel, place dessus le calice. Le pontife, alors, quitte son siège, traverse l'abside, descend les degrés, *ad senatorium*, dit l'*Ordo* que nous suivons; c'est-à-dire vers ce côté de la nef où se tiennent les principaux person-

nages de l'assistance, l'aristocratie romaine. Le pape reçoit leur offrande : des pains, qu'un sous-diacre près de lui dépose dans un linge; suivant le pape, l'archidiacre reçoit le vin présenté dans les *amulæ* ou burettes, les verse dans un grand calice que tient un sous-diacre; près du sous-diacre, un acolyte tient un *scyphus* où le calice est versé à mesure qu'il se remplit. (Je crois suivre très exactement l'*Ordo romanus I* en disant que le pape reçoit les pains et l'archidiacre les *amulæ;* l'*Ordo de Saint-Amand* dit la même chose; je ne vois pas pourquoi Mgr Batiffol, *La Messe*, p. 84, fait recevoir les *amulæ* par le pape.) Le pape passe de l'autre côté de la nef, reçoit les offrandes des matrones; de la même manière. Puis, il remonte à son siège. Un évêque assistant (*Ordo I*) ou des prêtres (*Ordo de Saint-Amand*) reçoivent l'offrande du reste du peuple.

Le pape à son siège se lave les mains, puis descend de son siège à l'autel. Déjà l'archidiacre y a préparé, parmi les pains offerts, autant qu'il en faut pour la communion du peuple : Le pape, pour son offrande personnelle, présente deux pains. L'archidiacre a aussi préparé le calice, y versant d'abord la burette du pape présentée par un sous-diacre. L'eau a été offerte par l'archiparaphoniste de la *schola*. Sur cette offrande de l'eau par l'archiparaphoniste, Jean d'Avranches, qui pratiquait ce rite, présentera des considérations d'un symbolisme aussi ingénieux que compliqué. Voyez Symbolisme.

La *schola*, qui a chanté et poursuivi le chant de l'offertoire durant toute l'offrande, se tait. Le pape dit l'*Oratio super oblatam*, puis entonne le dialogue et le *Vere dignum*. Après le *Sanctus*, le pape, dit l'*Ordo I*, *intrat in canonem*.

Nous pensons que le canon, suivi par Sergius, nous est exactement représenté par le *Sacramentaire grégorien* d'Hadrien. Le *Te igitur*, tel que le disait Sergius, s'arrêtait à la mention du pape; ces mots : *et antistite nostro illo, et omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus*, sont une addition. Dans le *Memento*, les mots : *pro quibus tibi offerimus* ne figurent pas; mais seulement : *qui tibi offerunt* : ainsi s'accentue le caractère du *memento*, prière pour ceux qui font l'offrande. Le *Memento* des morts ne figure pas non plus dans le *Sacramentaire* d'Hadrien (édition Lietzmann), ni la finale de ce memento : *Ipsis, Domine*.

Ces variantes sont fort intéressantes. Elles n'empêchent pas toutefois que le canon romain, tel que le prononçait Sergius, ne soit, à bien peu de chose près, celui que nous suivons aujourd'hui. Il est d'ailleurs, en son texte essentiel, beaucoup plus ancien que Sergius. Nous savons par le *Liber pontificalis* que saint Grégoire ajouta à la formule *Hanc igitur* les mots : *diesque nostros in tua pace dispone; et cetera* ajoute le texte du *Liber*. Ainsi, la finale actuelle du *Hanc igitur* date de saint Grégoire; mais la formule est plus ancienne, et elle figure, en effet, au *Sacramentaire léonien*; nous en citerons plus loin diverses variantes. Le même *Liber pontificalis* nous apprend que saint Léon introduisit dans le canon de la messe les mots *sanctum sacrificium et cetera* (sans doute : *immaculatam hostiam*). Nous voici reportés, à propos de la prière *Supra quæ*, au milieu du v^e^ siècle. On peut remonter plus haut encore. Des textes précieux de l'auteur du *De sacramentis* citent formellement ou désignent par allusion les formules du canon : *Quam oblationem, Qui pridie, Simili modo, Unde et memores, Supra quæ, Supplices te rogamus*. Nous sommes ainsi autorisés à affirmer que le canon romain était fixé, en ses textes essentiels, avant la fin du iv^e^ siècle. Voyez là-dessus l'excellente étude de Mgr Batiffol, *La Messe*, vii, *Le Canon romain*.

L'*Ordo romanus I* et l'*Ordo de Saint-Amand* ne notent, durant le canon, qu'un seul geste du pontife : c'est au *Per ipsum et cum ipso*, l'élévation des deux *oblatæ* du pape. L'*Ordo I* n'est pas très clair, mais l'*Ordo de Saint-Amand* précise : *levat duas oblatas in manus suas*. Pendant ce temps, le diacre élève, *exaltat*, le calice. Attachons-nous à ce geste solennel; à la fin de la grande prière eucharistique, c'est l'offrande de la victime.

Le pape dit le *Pater* et le *Libera nos*. Il annonce la paix par les mots : *Pax Domini sit semper vobiscum*. La paix passe de rang en rang dans le clergé et l'assistance. Le pape accomplit la commixtion des *sancta* de la messe précédente au calice du jour. Le rite solennel de la fraction est contemplé par tout le peuple, tandis que retentit le chant de l'*Agnus Dei*, institué par Sergius lui-même. Enfin a lieu la communion. — Sur tous ces rites, voyez, la partie historique des articles : Baiser de paix, Commixtion, Fraction, Agnus Dei, Communion.

II. Période de transformation. — La messe romaine, telle que la célébrait Sergius, avait atteint, croyons-nous, son point de perfection. Cette perfection, en même temps que l'autorité du Siège apostolique, valut à la messe romaine sa diffusion en Occident. Mais ce succès même préparait des transformations. On peut dire que la période de transformation commence dès la seconde moitié du viii^e^ siècle. C'est l'époque, en effet, où l'usage liturgique romain se répand dans l'empire franc et y supplante l'usage gallican. Pour l'essentiel s'entend : c'est ainsi qu'il ne restera pour ainsi dire rien du canon gallican. Voir art. Liturgies. Mais les Gaules, en adoptant la liturgie romaine, ne laisseront pas de garder certaines de leurs coutumes, et de les adapter à l'usage romain. Des pratiques nouvelles surgiront, que la piété du Moyen Age introduira dans le rite antique. Et Rome, à la longue, recevra et sanctionnera ces innovations.

1. *Déplacement du prêtre à l'autel.* — Nous l'avons expliqué à l'art. Autel, le prêtre, dans la messe antique, est tourné face au peuple. Un scrupule d'orientation dans la prière modifiera cette position. La plupart des églises en effet ayant le chevet tourné vers l'orient, quand on voulut que l'officiant, en sa prière, regardât lui aussi l'orient, il fallut bien lui faire tourner le dos au peuple. Ce déplacement a modifié de façon très sensible l'aspect extérieur de la messe. Non seulement l'aspect extérieur : la position nouvelle du prêtre le détache davantage du peuple; elle accentue peut-être son caractère d'intermédiaire entre les fidèles et Dieu; mais en même temps qu'elle dérobe au peuple la vue des oblats, elle tend à diminuer en lui le sentiment de sa participation aux mystères, à réduire son rôle à une simple assistance.

Il est curieux de constater quelle importance a prise parfois cette position nouvelle dans la conception même de la messe : en Angleterre, une des batailles les plus acharnées entre vieux anglicans et ritualistes s'est livrée sur cette question de savoir quelle position devait occuper l'officiant à l'autel. Les premiers voulaient que le prêtre fît face au peuple et traitaient l'attitude contraire de superstition romaine; les ritualistes tenaient à cette attitude précisément comme à une affirmation de la doctrine catholique : l'*eastward position* devenait un symbole.

On voit par là quelle importance peuvent prendre certains usages en marge de la règle canonique. Car, à Rome, dans beaucoup d'églises anciennes, le célébrant garde la position primitive face au peuple. Et la règle liturgique veut qu'il prenne cette position toutes les fois que l'autel se trouve entre la nef et le chœur occupé par le clergé.

2. *Transformation des anciens rites.* — *L'offrande.* Les Gaules ne connaissaient pas l'offrande faite par le

peuple au cours de la messe. Dans la messe romano-gallicane, cette offrande du pain et du vin par le peuple, si en relief à Rome, disparaîtra. Des prières et des rites s'y substitueront, qui transformeront cette offrande en une présentation des oblats à Dieu, antérieure à l'oblation solennelle que constitue la grande prière eucharistique elle-même.

Les oblats. Nous avons marqué, à l'art. Hostie, l'importante transformation subie par les pains de l'offrande. Au pain ordinaire est substitué le pain azyme; il est très réduit de dimensions; des pains distincts sont préparés pour le prêtre et pour le peuple.

La fraction. Nous avons de même étudié à l'art. Fraction, la transformation de ce rite, si solennellement accompli au temps de Sergius. La fraction ne s'accomplit plus que sur l'hostie du prêtre; elle ne se fait plus face au peuple, sauf dans les églises qui ont conservé la position antique de l'autel; on ne chante plus l'*Agnus Dei*, si bien adapté à ce rite, durant la fraction, et ce rite vénérable se trouve joint à une prière, le *Libera nos*, à laquelle rien ne le rattache.

La commixtion. Sur les modifications de ce rite, voyez Commixtion.

Le baiser de paix. Il sera supprimé pour les fidèles. Il se réduit à une simple accolade pour le clergé. Le souhait qui l'annonce : *Pax Domini sit semper vobiscum*, détaché du rite, se trouve reporté entre la fraction et la commixtion. Voyez Baiser de paix.

La communion. Les communiants cessent de communier debout. Ils ne reçoivent plus dans la main le corps du Christ. Ils ne communient plus à un même pain brisé entre eux tous, mais avec des hosties préparées d'avance. Enfin et surtout, la communion au calice disparaît. Voyez les détails au mot Communion.

3. *Addition de rites nouveaux. — Offrande de l'hostie et du calice.* La nouvelle conception de l'offrande amène la présentation à Dieu de l'hostie et du calice, avant même la prière eucharistique.

Les encensements. A l'article Encens, nous avons expliqué avec détail l'origine des encensements. Primitivement, l'encens est simplement destiné à parfumer l'église : le brûle-parfums accompagne le célébrant et l'évangile. On en viendra aux encensements de l'autel, de l'évangile, du célébrant, du clergé et du peuple.

Les génuflexions. Il faut attendre tard pour voir les génuflexions s'introduire dans la messe. Il n'en est pas question dans les plus anciens *Ordines romani*. Dans l'*Ordo romanus XIV* (1311), le pape, à l'élévation du calice, incline la tête en signe d'adoration. La génuflexion remplacera l'inclinaison de tête vers la fin du XV^e^ siècle. Elle se fera d'abord au moment de l'élévation, puis les génuflexions se multiplieront.

Les signes de croix. L'Ordo romanus I ne mentionne pas de signes de croix dans le canon. Il mentionne les trois signes de croix sur le calice, au moment de la commixtion des *Sancta*; ces trois signes de croix suivent le *Pax Domini*, où ils s'introduiront bientôt. — L'*Ordo romanus II* signale les six endroits du canon où se font des signes de croix : *sex ordines crucium observantur* : au *Te igitur*, au *Quam oblationem*, aux deux consécrations, à l'*Unde et memores*, au *Per quem hæc omnia*, au *Per ipsum et cum ipso*. Déjà il est question de ces signes de croix dans la lettre XIII de saint Zacharie (741-752) à saint Boniface, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 955. Le pape, répondant à une question de l'archevêque de Mayence, lui annonce l'envoi d'un texte du canon où la place des croix est marquée. Mais la lettre ne nous dit pas le nombre et la place de ces signes de croix.

La double élévation après la consécration. Nous avons vu l'élévation de l'hostie et du calice prescrite par l'*Ordo Romanus I*, pour la fin de la grande prière eucharistique. La double élévation d'après la consécration est de date beaucoup plus récente. L'élévation de l'hostie fut prescrite par un évêque de Paris, Eudes de Sully (1196-1208); il prenait ainsi parti, de façon décisive, dans une controverse théologique alors agitée, sur la question de savoir si la consécration du pain était accomplie après le *Hoc est corpus meum*, ou si elle attendait, pour s'accomplir, que fussent prononcées les paroles de la consécration du calice. Eudes de Sully, par son ordonnance, tranchait pratiquement le débat. La pratique de Paris se répandit rapidement.

L'élévation du calice est plus tardive. On la trouve mentionnée au début du XIV^e^ siècle, dans l'*Ordo romanus XIV*.

4. *Addition de nouveaux textes. — Prières au pied de l'autel.* Le *Judica me* et le *Confiteor* sont des prières de préparation à la messe que le célébrant a d'abord récitées en son particulier, ou en allant à l'autel, enfin au pied de l'autel. Cet usage s'introduit du XI^e^ au XIII^e^ siècle.

Les formules primitives de confession détaillaient tous les péchés qu'elles attribuaient généreusement au célébrant. En voici une qu'on nous permettra de citer en latin et de ne pas traduire :

Suscipe confessionem meam, unica spes salutis meæ, Domine Deus meus, quia gula, ebrietate, fornicatione, libidine, acedia, tristitia, somnolentia, negligentia, ira, cupiditate, invidia, malitia, odio, detractione, perjurio, falsitate, mendacio, vana gloria, levitate ac superbia peccavi nimis, et omnino cogitatione, locutione, actione, atque omnibus sensibus exstinctus; qui justificas impios et vivificas mortuos, vivifica et resuscita me, et miserere mei, Deus meus. — *Liber sacramentorum S. Gregorii Magni*, édit. Ménard, *Appendix, Vetus missa, P. L.*, t. LXXVIII, col. 241.

Nous ne donnons pas un tel texte seulement à titre de curiosité. Qu'on le compare au texte reçu du *Confiteor;* de tels rapprochements font saisir le sens judicieux et modéré qui a présidé au choix définitif des formules liturgiques.

Multiplication des oraisons. L'ancienne messe romaine ne prévoit qu'une seule oraison, une seule secrète, une seule postcommunion. Nous avons expliqué à l'article Mémoires une des raisons qui ont fait ajouter aux oraisons d'une fête les oraisons d'une autre fête réduite à une simple commémoraison. Quant aux oraisons complémentaires qui ne sont pas des mémoires, leur addition s'imposait moins. Bernold de Constance, dans son *Micrologue*, s'élève avec force contre la multiplication des oraisons, contraire à l'*Ordo* romain. Il se plaint de ceux « qui en récitent tant qu'ils irritent l'auditoire, et détournent plutôt le peuple de Dieu. » Il faut croire que parfois on en disait vraiment trop, puisque Bernold trouve « modérés dans l'excès même » ceux qui se contentent de sept. *Micrologus*, IV, *De numero orationum in missa.*

Prières de l'offrande. La transformation du rite de l'offrande, avec les gestes nouveaux de la présentation de l'hostie et du calice, amène des prières nouvelles. Ces prières, comme nous le verrons, présentent même plusieurs doublets.

Prières pour la communion. La communion du célébrant se fait tout d'abord en silence. Elle ne comporte d'autre prière préparatoire que le *Pater*. Elle est suivie seulement, comme prière d'action de grâces, de l'oraison *ad complendum*, notre postcommunion. A partir du XI^e^ siècle, s'introduisent des oraisons avant la communion; des formules pour précéder immédiatement la double communion au corps et au calice : *Corpus Domini nostri... Sanguis Domini nostri...*; des prières fixes après la communion, en plus de l'oraison : *Quod ore sumpsimus... Corpus tuum, Domine.*

Le dernier évangile. Durand de Mende, étudiant la messe dans son *Rational*, à propos de l'évangile et des rites qui l'accompagnent, note en passant : « Certains, qui veulent dire à la fin de la messe l'évangile de saint Jean, ou un autre, font alors le signe de croix sur l'autel puis au front. » IV, 24, 5. — A la fin du XIII^e^ siècle, la lecture du dernier évangile n'est donc pas encore un usage courant.

5. *Réaction des messes privées sur les messes solennelles.* — Les sacramentaires anciens ne contiennent pour la messe que la partie du célébrant : oraisons, préface et canon. Ces sacramentaires sont faits avant tout en vue des messes solennelles; aux messes solennelles, le célébrant n'a pas à se préoccuper des chants et des lectures, mais seulement de la partie qui lui est propre. C'est à la *schola* et aux lecteurs d'exécuter le reste : ils ont à leur disposition, pour ce faire, des antiphonaires et des lectionnaires.

Cependant, dès le VI^e^ et même le V^e^ siècle, il se célèbre des messes privées. Le temps viendra où les prêtres auront à leur disposition, pour ces messes, des livrets réunissant les éléments divers empruntés au *Sacramentaire*, à l'*Antiphonaire*, au *Lectionnaire*. Ces livrets sont les ancêtres de nos *Missels*. Dans ces messes privées, le prêtre ne lit pas seulement la partie qui lui est propre; il lit les lectures et les chants.

Les messes privées réagiront sur la messe solennelle elle-même. L'officiant, prêtre ou évêque, ne se contentera plus d'écouter les chants et les lectures. Il les lira pour son propre compte. Tandis que le lecteur ou le sous-diacre lisent pour tout le monde la leçon prophétique ou l'épître, on verra le célébrant, au lieu de les écouter, lire ces textes pour lui-même. Heureusement encore lit-il l'évangile avant la lecture publique de sorte qu'il peut écouter ensuite cette lecture. Voilà bien des spectacles qui étonneraient les liturgistes romains du VII^e^ siècle!

III. Fixation de la messe romaine. — Le premier missel romain fut imprimé à Milan en 1474; *Incipit ordo Missalis secundum consuetudinem Romane Curie.* On peut considérer que sauf des détails l'ordinaire de la messe romaine est désormais fixé.

Se conformant à l'invitation pressante du concile de Trente, le Saint-Siège, un siècle plus tard, préparera une édition officielle. Ce *Missel romain* sera publié par saint Pie V, le 14 juillet 1570, en même temps que la bulle *Quo primum tempore*, qui figure encore aujourd'hui en tête des éditions du missel. Cette bulle rend le *Missel romain* obligatoire pour toutes les Églises qui ne justifient pas, en faveur de leur tradition liturgique particulière, d'une possession de deux cents années. En fait, beaucoup de ces Églises, dont la bulle *Quo primum* respectait les antiques usages, se rallièrent au *Missel romain ;* ainsi l'Église de Paris. L'ordinaire de la messe adopté par Rome, avec son canon purement romain et les additions, d'origine gallicane surtout, aux autres parties de la messe, devint la règle de presque toute l'Église d'Occident.

II. Analyse de la messe romaine : les textes et les rites. — I. L'avant-messe ou messe des catéchumènes. II. L'Offrande. III. La grande prière eucharistique. IV. La Communion.

I. L'Avant-messe ou messe des catéchumènes. — 1. *Introït.* — Nous avons vu la *schola* chanter l'*antiphonam ad introitum*, tandis que le cortège de Sergius pénétrait dans la basilique. Notre introït est ce qu reste de ce chant : une antienne, un verset du psaume, le *Gloria*, reprise de l'antienne. Aux grand'messes, l'introït peut toujours accompagner l'entrée du cortège.

Toutes nos messes comportent un introït, sauf les deux messes de la nuit pascale et de la nuit de la Pentecôte qui suivaient le baptême : le psaume d'introït était remplacé ce jour-là par les litanies des saints, qui saluaient l'entrée des Renés dans la basilique.

Dans les introïts les plus anciens, l'antienne est empruntée au psaume auquel elle prélude; exemple : *Resurrexi et adhuc tecum sum*, au jour de Pâques. On admit aussi des antiennes empruntées à d'autres textes scripturaires que les psaumes; ainsi *Nunc scio vere* de la fête de saint Pierre, emprunté au livre des Actes. On reçut enfin des compositions littéraires : en prose, comme le *Gaudeamus* composé pour sainte Agathe et passé ensuite à plusieurs autres fêtes; ou en vers comme le *Salve sancta parens* qui salue la Nativité de la sainte Vierge. Voir Fêtes. Mais le psaume ou le verset reste toujours emprunté au livre des Psaumes, et il a fallu une singulière méconnaissance des règles les plus vénérables pour donner à l'introït de la fête des Sept-Douleurs un texte de saint Jean en guise de psaume : *Mulier, ecce filius tuus.*

Le choix du texte est commandé par la fête que l'on célèbre : introït du jour de Pâques, de la fête de saint Pierre, etc.; ou encore par le lieu de la station : *Lætare Jerusalem*, au IV^e^ dimanche de Carême, est chanté pour l'entrée du cortège pontifical dans la basilique Sainte-Croix en Jérusalem, à Rome (voir Carême); ou aussi par quelque circonstance particulière : *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum*, au mercredi de Pâques s'adresse aux néophytes qui arrivent à la messe; de même tous les introïts de cette semaine. Nous avons dit que les introïts des dimanches hors cycle (voir ce mot) prennent les psaumes à la suite.

2. *Prières préparatoires du prêtre.* — Le psaume *Judica me.* Troisième strophe détachée du psaume *Quemadmodum cervus.* Introduit dans la messe au XI^e^ siècle et plus tard. Psaume de désir. Voyez Judica me.

Confession des péchés. Formule composée après des tâtonnements, et introduite dans la messe à peu près à la même époque que le *Judicâ me*, sinon plus tôt. Certains ordres religieux y insèrent le nom de leur fondateur.

La confession des péchés est suivie d'une ancienne formule d'absolution, qui a servi jadis, en certains monastères bénédictins, d'absolution sacramentelle.

Oraison Aufer a nobis. Se trouve déjà dans le *Sacramentaire léonien* et le *gélasien.* Elle est passée de là dans le *Pontifical romain*, pour la dédicace de l'église : elle figure dans cette fonction tout aussitôt avant le transfert des reliques de la chapelle où on les veillait à l'église qui leur est destinée.

Oraison Oramus te. Le prêtre prononce cette oraison en baisant l'autel. Le geste du baiser de l'autel, sans paroles, se trouve déjà dans l'*Ordo romanus I.* L'oraison est un doublet de l'oraison *Aufer a nobis :* le prêtre continue d'y demander la rémission de ses fautes. Cette oraison apparaît au XI^e^ siècle.

3. *Le Kyrie eleison.* — Supplication grecque; réponse du peuple à la litanie diaconale. Il n'en reste déjà plus, dans l'*Ordo de Saint-Amand*, que nos neuf indications d'aujourd'hui. Elles semblent bien vouloir implorer successivement les trois personnes de la Trinité. Voyez Kyrie eleison.

4. *Le Gloria in excelsis.* — Hymne de louange, grecque d'origine, et qui faisait partie de l'office du matin dans la liturgie des Églises de Syrie. Texte dans les *Constitutions apostoliques.* Cet hymne, modifié, passe à Rome, tout d'abord pour la nuit de Noël, puis pour les messes papales des jours de fête. Enfin, son usage se généralise. Voyez pour les détails Gloria in excelsis.

5. *Dominus vobiscum* ou *Pax vobis.* — Avant l'introduction du psaume d'introït, du *Kyrie* et du *Gloria*, cette salutation du célébrant au peuple ouvrait sans doute l'assemblée liturgique. Voyez Acclamations liturgiques.

6. *Oraison ou collecte.* — Première prière solennelle de la messe, prononcée par le célébrant au nom de tout le peuple. Le mot *Oremus* marque l'invitation à la prière, et sans doute aussi, dans le rit primitif, l'invitation à prendre l'attitude de la prière, les deux mains levées vers le ciel. Notez que cette oraison appartient à la *messe des catéchumènes :* elle fait allusion au mystère ou à la fête du jour, mais non pas au sacrifice; elle n'est pas reliée au mystère eucharistique. Voyez ORAISON.

7. *Lecture de l'épître.* — Texte actuellement emprunté à l'Ancien Testament ou aux livres du Nouveau : Actes, Épîtres, Apocalypse. La lecture des livres de l'Ancien Testament est héritée des réunions de la synagogue. Dès les origines chrétiennes on y joignit les textes apostoliques. Voyez ÉPÎTRE.

8. *Graduel et trait ou alleluia.* — Ces chants sont les plus anciens de la messe. Ils continuent le chant des psaumes dans la synagogue. Les autres chants de la messe, moins anciens, ont été ajoutés pour accompagner certains actes liturgiques : entrée solennelle, offrande, communion. Ces chants au contraire sont chantés pour eux-mêmes. Pendant qu'on les exécute, l'assistance, clergé et peuple, n'a rien autre chose à faire que de s'y associer ou de les écouter.

Dans notre messe actuelle, le trait ou l'*alleluia* suit immédiatement le graduel. Sans doute, il n'en allait pas de même à l'origine. L'usage général des Églises d'Occident comportait en effet trois lectures : le Prophète, l'Apôtre, et l'Évangile, comme on les appelait dans les Gaules. Le graduel devait se placer entre la la lecture de l'Ancien Testament et l'épître proprement dite; le trait ou l'*Alleluia* suivait l'épître. La situation actuelle provient de la disparition, dans la messe romaine, de la lecture de l'Ancien Testament, qui ne s'est plus conservée qu'à quelques messes. Cette disparition était un fait accompli dès le VII^e^ siècle, comme on peut le voir par les lectionnaires. — Cette explication est celle de Duchesne dans les *Origines du Culte chrétien.* Il faut noter, en la rapportant, qu'elle soulève certaines difficultés.

Le graduel s'appelle primitivement *responsorium.* Il comporte encore, dans le *Liber antiphonarius,* plusieurs versets. Les versets étaient chantés d'abord par un diacre, plus tard par un chantre; entre les versets, l'assistance reprend sans doute le répons initial. Le diacre ou le chantre se tenait sur les degrès (gradus) de l'ambon, d'où le nom de *psalmus gradalis, gradale,* donné aussi au *responsorium.*

L'usage primitif de Rome était de ne chanter l'*Alleluia* que le jour de Pâques. Puis ce chant s'étendit à presque toute l'année liturgique. Rapprochez de l'usage primitif le chant solennel de l'*Alleluia* à notre messe actuelle du samedi saint.

Voyez encore ACCLAMATIONS LITURGIQUES et ANTIENNE.

9. *Lecture de l'évangile.* — Elle est déjà formellement signalée par saint Justin. Elle devait prendre un relief très accentué, qu'elle a conservé. Voyez ÉVANGILE.

10. *Credo.* — Texte du symbole de Nicée-Constantinople, développant le symbole des apôtres surtout dans ses éléments christologiques. Introduit dans la messe en Espagne et en France à l'époque Carolingienne. Reçu dans la messe romaine par le pape Benoît VIII (1012-1024). Voyez CREDO.

II. L'OFFRANDE. — Les chants, les prières, les lectures de l'avant-messe ou messe des catéchumènes n'ont pas de rapport direct avec la célébration eucharistique. Avec l'offrande nous entrons dans cette célébration des mystères. Aussi jadis, les fidèles seuls pouvant assister aux mystères, après l'évangile et l'homélie renvoyait-on les catéchumènes. Voyez ARCANE.

Nous avons dit déjà l'offrande antique et sa transformation. Au rite antique nous rattacherons plus loin les pratiques qui le continuent actuellement; nous le ferons en étudiant la participation des fidèles à la messe. Ici, nous devons étudier avec quelque détail les rites et les textes de l'offrande transformée.

1. *Chant de l'offertoire.* — A la messe célébrée par Sergius, nous avons vu la *schola,* durant tout le temps que durait l'offrande, exécuter un chant. Ce chant comportait un répons et des versets. Il ne nous en est resté que le répons.

Pour l'intelligence des textes anciens, il est bon de noter que le mot *offertorium* y désigne trois choses distinctes : un voile qui enveloppait le calice sur l'autel; la cérémonie de l'offrande; le chant qui accompagnait cette cérémonie. Quand on dit qu'à la messe de la nuit pascale il n'y a pas d'*offertorium,* entendez qu'il n'y a pas de chant et non pas qu'il n'y a pas d'offrande.

2. *Offrande de l'hostie : Suscipe, sancte Pater.* — Le rite de la présentation de l'hostie sur la patène apparaît au XI^e^ siècle. La prière *Suscipe sancte Pater* se trouve dès le IX^e^ siècle dans le *Liber precationum* de l'empereur Charles le Chauve. L'officiant y présente l'oblation et y prie avec instance pour lui-même, trait qu'on ne trouverait pas dans une prière romaine d'origine. Il faut entendre *hanc immaculatam hostiam* du pain présenté.

3. *Le vin et l'eau mis dans le calice : Deus, qui humanæ substantiæ.* — Le rite du mélange de l'eau au vin à consacrer est très ancien. Nous avons vu dans saint Justin : « Quand la prière est terminée, on apporte du pain, du vin et de l'eau. » Sur ce rite, saint Cyprien donnait ce commentaire :

> Nous comprenons que par l'eau il faut entendre le peuple, que dans le vin nous est montré le sang du Christ. Quand dans le calice l'eau se mêle au vin, le peuple est uni au Christ, et la foule des croyants se mêle et s'associe à Celui en qui elle croit. Cette union, ce mélange de l'eau et du vin dans le calice du Seigneur s'accomplit de telle manière qu'ils ne peuvent plus être séparés. Ainsi l'Église, c'est-à-dire le peuple qui la constitue, quand il persévère ferme et fidèle en la foi qu'il a reçue, rien ne peut le détacher du Christ, l'empêcher d'adhérer à lui en une tendresse inséparable. Ep. LXIII, à Cécilius, *Sur le mystère du calice du Seigneur, P. L.,* t. IV, col. 384.

C'est ce symbolisme même décrit par saint Cyprien que le Moyen Age a voulu exprimer en unissant, à partir du XI^e^ siècle, au geste de l'infusion du vin et de l'eau dans le calice, la prière *Deus qui humanæ substantiæ.* Cette prière, romaine d'origine, était récitée à Rome, dès le V^e^ siècle et avant peut-être, comme oraison de la fête de Noël. Elle figure au *Sacramentaire lèonien,* sous la forme suivante :

Deus, qui humanæ substantiæ dignitatem et mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti, da quæsumus nobis, ejus divinitatis esse consortes qui humanitatis nostræ fieri dignatus est particeps.

La liturgie médiévale intercale dans ce texte : *per hujus aquæ et vini mysterium* et précise en finale : *Jesus Christus filius tuus Dominus noster.* Inspiration digne de retenir la piété : nous pouvons nous rappeler que la messe renouvelle le mystère de Noël. Il convenait certes, en un tel jour, d'adresser cette prière : « Donne-nous d'entrer en partage de la divinité de Celui qui daigna devenir participant de notre humanité. » Mais ne devons-nous pas, à la messe, nous pénétrer de l'esprit de cette même prière?

4. *Offrande du calice : Offerimus tibi Domine.* — Geste et prière symétriques de l'offrande de l'hostie. On les rencontre au XI^e^ siècle. La prière renferme une parole précieuse : le prêtre demande que le calice soit reçu en odeur de suavité *pro nostra et totius mundi salute.* Le salut du monde entier! Depuis que la grande

prière des fidèles, celle que nous disons le vendredi saint, a disparu de l'ordinaire de la messe, la prière liturgique semble ne plus se soucier que de l'Église. Et dans ce souci apparemment exclusif demeure inclus toujours le salut du monde : puisque ce salut s'accomplit surtout par cette dilatation de l'Église qui est formellement demandée. Mais il était bon qu'un texte intercédât, en termes exprès, *pro totius mundi salute*.

5. *In spiritu humilitatis; Veni sanctificator.* — Ces prières achèvent la présentation des oblats. La première, empruntée au livre de Daniel, III, 39, 40, accompagna, au XI^e^ siècle, la préparation du pain sur l'autel. La seconde, *Veni sanctificator*, se présentait comme un chant dans un sacramentaire irlandais du VIII^e^ siècle.

6. *Prières qui accompagnent l'encensement.* — Voir ENCENS.

7. *Lavement des mains: Lavabo.* — Nous avons vu, dans l'*Ordo romanus I*, le pape se laver les mains après avoir reçu les oblations des fidèles. Le lavement des mains, à Rome, répondait à une nécessité pratique : l'usage survit au besoin qui le fit naître, et garda un sens symbolique que vint accentuer, au Moyen Age, la récitation du psaume : *Lavabo inter innocentes manus meas*. Au surplus, l'Orient, qui ne connaissait pas l'oblation romaine, n'en eut pas moins, de bonne heure, le lavement des mains à la messe. Saint Cyrille de Jérusalem le commentait ainsi, évoquant précisément ces mêmes versets du psaume que nous récitons :

Vous avez vu le diacre donner l'eau pour se laver à l'évêque et aux prêtres qui entourent l'autel de Dieu. Ce n'est pas du tout pour enlever des taches corporelles. Non certes, car nous n'avions pas de taches entrant au début dans l'église. Mais cette ablution, c'est un symbole qu'il vous faut purifier de tous péchés et désobéissances. Puisque, en effet, les mains sont un symbole de l'action, laver les mains, c'est évidemment signifier la pureté, la rectitude de l'action. N'avez-vous pas entendu le bienheureux David exprimer ce mystère et dire : « Je laverai mes mains parmi les innocents, et j'entourerai ton autel, Seigneur. » Ainsi l'ablution des mains, c'est le signe de l'absence du péché. *Catéchèses mystagogiques*, V, 2. *P. G.*, t. XXXIII, col. 1109.

8. *Suscipe sancta Trinitas.* — L'offrande était terminée. Voilà que nous y revenons par cette prière, qui fut tout d'abord, au XI^e^ siècle, une oraison d'offrande concurremment au *Suscipe sancte Pater*. Dans l'offertoire actuel, c'est un véritable doublet.

9. *Orate fratres; Suscipiat.* — L'*Orate fratres* apparaît dans l'*Ordo romanus II*. On peut rapprocher ce texte de l'invitatoire au peuple qui précède les consécrations : *Oremus, fratres carissimi*. La formule *Orate, fratres*, au lieu de *Oremus*, comme aussi bien le reste du texte : *meum ac vestrum sacrificium*, séparent en quelque sorte, ou du moins ne confondent pas le célébrant et les fidèles : indice que l'*Orate fratres* n'est pas romain d'origine. Le *Suscipiat* est la réponse du peuple; elle n'apparaît pas en même temps que l'*Orate fratres*, mais plus tard, au XI^e^ siècle.

III. LA GRANDE PRIÈRE EUCHARISTIQUE. — Toutes les prières d'offrande que nous venons de voir sont des textes ajoutés dans la messe assez tardivement. L'offrande, au sens primitif, c'est la grande prière eucharistique elle-même; c'est le nom que cette prière porte en grec : *anaphore*, offrande; et le même terme désigne, dans la bonne langue liturgique, la célébration des mystères : l'évêque, encore aujourd'hui, avant d'ordonner les prêtres, leur dit : *Sacerdotem oportet offerre*. Dans ce texte du pontifical, *offerre* vise la célébration eucharistique.

Considérant cette partie de la messe comme le type éminent des prières eucharistiques consécratoires, voyez CONSÉCRATION et PRÉFACE, nous la faisons commencer avec l'*oratio super oblata*, notre secrète. Conformément au type général des prières consécratoires, la grande prière eucharistique commence par une oraison, qui appelle déjà la bénédiction de Dieu sur les oblats; elle se développe en une préface d'action de grâces (entendez *préface* au sens antique), au cours de laquelle s'accomplit la consécration.

1. L'*oratio super oblata*. — C'est la plus ancienne prière romaine sur les oblats. Nous avons vu Sergius descendre de sa *cathedra* à l'autel pour la prononcer. Elle se disait jadis à haute voix. Pour l'étude détaillée, voyez ORAISONS.

2. *Le dialogue du célébrant et du peuple.* — L'*oratio super oblata* s'achève en un dialogue entre le célébrant et le peuple. Dialogue antique, puisque nous le trouvons déjà dans la *Tradition apostolique*. Il est vraiment très beau : il ne se contente pas, comme pour les oraisons simples, du souhait : *Dominus vobiscum*, il marque en quels sentiments il faut accéder aux mystères : *Sursum corda*, et il indique le thème de la grande prière : *Gratias agamus Domino Deo nostro*.

3. *Vere dignum.* — Étroitement soudé aux dernières paroles du dialogue, le *Vere dignum* exprime et développe le thème de l'action de grâces.

Le *Vere dignum* romain ne s'attache pas à l'œuvre du Père, comme plusieurs anaphores orientales. Suivant une ligne que nous avons vu tracée dans le texte de la *Tradition apostolique*, c'est le Fils et son œuvre qu'il considère. Mais tandis que dans le texte de la *Tradition*, l'œuvre de Jésus est évoquée tout entière, les divers textes romains du *Vere dignum*, dans les plus anciens témoins que nous en ayons, notamment le *Sacramentaire léonien*, évoquent cette œuvre fragmentairement. D'ailleurs le même sacramentaire nous présente de nombreuses préfaces de saints, où le motif d'action de grâces qui nous est présenté n'est même plus l'œuvre du Fils, mais les merveilles accomplies dans les saints.

Le *Vere dignum* présente souvent, comme motif de l'action de grâces, quelque bienfait de la Providence : *Vere dignum... tibi gratias agere... quia per incarnati Verbi mysterium novamentis nostræ oculis lux tuæ claritatis infulsit*. Il faut cependant donner à l'action de grâces un sens beaucoup plus large, comme dans le *Vere dignum* des messes quotidiennes : *Vere dignum..., nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, per Christum Dominum nostrum*. Entendez ici le *gratias agere* dans son sens le plus large, son vrai sens, le sens absolu. C'est celui qui est déjà marqué dans le *Gloria in excelsis : Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. Nous te rendons grâces à cause de ta grande gloire. Rendre grâces, c'est exprimer le sentiment qui résulte du rapprochement de la créature et du Créateur : *nos tibi*, c'est reconnaître Dieu, c'est adorer.

4. *Sanctus.* — Relisons la vision d'Isaïe :

Dans l'année de la mort du roi Ozias, j'ai vu le Seigneur assis sur un trône élevé, sublime; et les pans de son manteau remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient devant lui. Ils avaient chacun six ailes : de deux ils se couvraient la face, de deux ils se couvraient les pieds, des deux autres ils volaient. Leurs voix se répondaient; ils s'écriaient : « Saint, saint, saint est Iahveh des armées: toute la terre est pleine de sa gloire. » Isaïe, VI, 1-3. Trad. Condamin.

Ce texte, repris en partie dans l'Apocalypse, passa de bonne heure dans la liturgie, sous forme d'une acclamation du peuple, qui coupait l'action de grâces du célébrant. Nous avons vu l'anaphore de Sérapion, qui serre de près le texte d'Isaïe, comme la plupart des liturgies orientales. Notez que dans le *Dominus Sabaoth*, Dieu des armées, il s'agit des armées du ciel, de la multitude des anges. Singulier contresens que d'entendre autrement, et d'introduire dans la messe je ne sais quel militarisme!

5. *Te igitur.* — Ce texte, comme tout le reste du canon romain, est très ancien, sans qu'on puisse lui assurer de date précise. Ni à propos du *Te igitur*, ni à propos des autres textes du canon, nous ne pouvons entrer ici dans les discussions des liturgistes.

Supplices rogamus ac petimus, suppliants, nous prions et nous demandons. *Supplices* évoque le suppliant antique, qui prie dans l'attitude de la supplication, les bras levés au ciel. — *Hæc sancta sacrificia illibata*, ces saintes offrandes intactes. Entendez ici *sacrificium*, comme dans la secrète, des offrandes présentées par les fidèles; elles sont intactes : personne n'en a goûté. — Ici commence l'énumération des intentions, du sacrifice; l'officiant recommande tout d'abord l'Église catholique : que Dieu veille sur elle sur tout l'orbe des terres : voilà le souci d'universalité nettement formulé dans le canon romain. Après l'Église universelle, les plus anciens textes du *Te igitur*, dans le *Sacramentaire grégorien*, ne recommandent que le pape. La mention de l'évêque est une addition à l'usage des Églises où est adopté le canon romain.

6. *Memento.* — Nous avons déjà noté que dans sa rédaction primitive, le *Memento* ne comporte pas les mots *pro quibus tibi offerimus*, mais seulement les mots *qui tibi offerunt*. Le *Memento* est donc primitivement une prière de recommandation des assistants, de ceux qui font l'offrande. Le *Sacramentaire gélasien* donne ce *Memento* pour les messes du scrutin :

Souviens-toi, Seigneur, de tes serviteurs et de tes servantes qui recevront tes élus à la grâce de ton baptême, et de tous les assistants. *Ici, le prêtre se tait*, continue la rubrique, *et l'on récite les noms des hommes et des femmes qui doivent recevoir les enfants.* Puis, le prêtre continue : Dont tu sais la foi et connais la dévotion, qui t'offrent ce sacrifice... *Sacramentaire gélasien*, I, XXVI, édition Tomasi.

Ainsi, à cette messe du scrutin, dite pour les futurs baptisés et où leurs parrains et marraines font l'offrande, on nomme au *Memento* ces parrains et ces marraines.

On voit donc que le *Memento* primitif est une prière d'offrande, où se glisse une recommandation. Quand l'offrande disparaîtra, on verra se glisser dans le *Memento* la formule *pro quibus tibi offerimus :* Souviens-toi de tes serviteurs et servantes *tels* et *telles*... pour qui nous t'offrons. Le *Memento*, en cette nouvelle rédaction, prie pour ceux qui ne font pas l'offrande.

7. *Communicantes.* — Par d'ingénieux rapprochements, Mgr Batiffol, dans ses *Leçons sur la messe*, s'est efforcé de montrer que cette pièce était du pape Symmaque (498-514). Acceptons au moins que Symmaque y a mis la main.

Le *Communicantes* est un texte assez singulier, phrase sans verbe, appuyée sur deux participes, *communicantes* et *memoriam venerantes*, qu'il faut rapporter sans doute au *Supplices te rogamus :* Suppliants nous t'implorons, unis dans la communion.

Le *Communicantes* évoque un groupe de saints : la prière chrétienne veut à la fois les honorer et se fortifier de leur intercession. Ces saints sont tout d'abord les douze apôtres, saint Paul uni à saint Pierre prenant dans la liste la place de saint Mathias, l'élu du collège apostolique. — Suivent les noms des douze martyrs. Les cinq premiers sont des papes. Lin et Clet, premiers successeurs de Pierre, ne sont pas autrement connus par l'histoire, et leur insertion dans cette liste est la meilleure attestation de leur martyre. — Clément, mort en exil, mérite à ce titre d'être honoré comme martyr; on sait de quelles légendes furent enveloppées sa vie et sa mort; son culte était célèbre à Rome. — Corneille (251-253), mort en exil à Centumcelles (Civita-Vecchia). La légende le fait mourir par le glaive à Rome. Il était enseveli dans le célèbre *prædium Lucinæ*, rattaché plus tard au cimetière de Calixte. Il figure dans la liste après Sixte II, un de ses successeurs, soit qu'on ait voulu ne pas séparer son nom du nom de saint Cyprien, soit que, mort en 253, mais rapporté à Rome le 14 septembre d'une des années qui ont suivi 258, l'anniversaire de sa *depositio* ait été célébré tardivement. — Sixte II, le plus célèbre des papes martyrs après saint Pierre, un des rares papes, avec Télesphore et Fabien, dont la mort sanglante soit attestée par des documents irrécusables. Comme nous l'apprend Cyprien dans une de ses dernières lettres, il fut décapité avec quatre de ses diacres, le 6 août 258, dans le cimetière de Calixte. Sa sépulture, la plus vénérée de la crypte des papes, au même cimetière, fut longtemps un des pèlerinages célèbres de Rome. — Cyprien de Carthage, évêque, orateur, écrivain, Père de l'Église, martyr, la plus grande figure de l'Afrique chrétienne avant saint Augustin. En relations étroites, quoique non toujours aisées, avec l'Église de Rome. Il avait consolé l'exil de Corneille, salué le retour à Rome de son successeur Lucius précédemment exilé. Il annonça à ses collègues d'Afrique la mort de Sixte, et, quelques semaines plus tard, lui-même périt par le glaive, dans sa cité épiscopale, Carthage, où il était revenu pour mourir (14 septembre 258). Rome lui rendit de bonne heure un culte dont témoigne déjà la *Depositio martyrum*. Ce culte était localisé dans le *prædium Lucinæ*, à la crypte de Corneille, le correspondant de Cyprien; le jour de la mort de Cyprien étant celui du transfert de Corneille à Rome, leur anniversaire était commun. — Laurent, un des sept diacres de Sixte II. Les six diacres ayant été décapités, le même jour que leur évêque (6 août 258), Laurent fut supplicié à part, le 10 août. Sa tombe fut singulièrement honorée dans la basilique bâtie au-dessus d'elle, à Saint-Laurent-hors-les-murs. Sa renommée d'abord inégale à celle de Sixte, la surpassa plus tard, quand les injustices de la légende eurent effacé le souvenir du grand pape martyr. — Chrysogone, martyr à peu près inconnu. Sa renommée commence quand le *titulus Chrysogoni* passe sous son patronage. — Jean et Paul, martyrs romains, vénérés dans la célèbre église du Célius que le sénateur Pammachius avait établie dans sa demeure. — Côme et Damien, martyrs ciliciens, importés dans Rome par la dévotion byzantine. Leur culte, dont la plus haute attestation remonte à la fin du Ve siècle, devint fort populaire au siècle suivant.

Un décret de Grégoire III (731-741), décida qu'à la suite de ces noms, chaque jour à la messe, on ferait mention au moins générale des saints du jour, martyrs ou confesseurs. Les Églises particulières, quand elles reçurent le canon romain, essayèrent d'ajouter à la liste du *Communicantes* des noms de leurs martyrs ou de confesseurs célèbres : Denys, Hilaire, Martin, etc. Aucune de ces initiatives ne devait se maintenir.

8. *Hanc igitur.* — C'est encore une prière d'offrande; elle a pour caractéristique de préciser les intentions spéciales de ceux qui ont fait l'offrande, soit qu'ils offrent pour eux-mêmes, soit qu'ils offrent à une autre intention. Nous avons cité à l'art. FÊTES, *fêtes des confesseurs*, le *Hanc igitur* primitif de l'anniversaire des papes, à Rome. Voici d'autres spécimens de *Hanc igitur*. Le premier devait servir pour la vêture d'une vierge :

Hanc igitur oblationem famulæ tuæ illius, *quàm tibi offerimus ob diem natalis ejus quo eam sacro velamine protegere dignatus es, quæsumus, Domine, placatus accipias. Pro qua majestati tuæ supplices fundimus preces, ut in numerum eam sanctarum virginum transire præcipias, ut tibi Sponso venienti cum lampade sua inextinguibili possit occurrere atque intra regni cœlestis claustra gratias tibi referat choris sanctarum virginum sociata. Quam oblationem...*

Ainsi donc nous prions, Seigneur, que tu reçoives, apaisé, cette oblation de ta servante *une telle*, que nous t'offrons à

cause de son jour natal, ce jour où tu daignas la revêtir du voile sacré. Pour elle, devant ta majesté, suppliants nous répandons nos prières; ordonne qu'elle passe au nombre des vierges saintes, afin que, quand tu viendras, toi l'époux, elle puisse avec sa lampe toujours vive aller à ta rencontre, entrer en la clôture du royaume céleste et te rendre grâces mêlée aux chœurs des vierges. *Sacramentaire gélasien*, I, CVI.

Notez en passant l'expression « jour natal » appliquée à une vierge pour désigner le jour de sa consécration. C'est une expression courante de la langue chrétienne antique. On fêtait le jour natal d'un évêque, le jour natal d'une basilique.

Voici maintenant le *Hanc igitur* des messes du scrutin, où les parrains et les marraines faisaient l'offrande pour les Élus et les Élues. Nous avons cité plus haut le *Memento* de ces messes.

Hanc igitur oblationem... Ainsi donc, nous prions, Seigneur, que tu reçoives, apaisé, cette oblation que nous t'offrons pour tes serviteurs et tes servantes que tu as daigné dénombrer, choisir et appeler à la vie éternelle et au don bienheureux de ta grâce.

Et, continue la rubrique, *on lit la liste des Élus.*

Après qu'on a lu la liste, le prêtre poursuit :

Ceux-ci, Seigneur, qui doivent être renouvelés aux sources du baptême, nous demandons que par le présent de ton Esprit ils soient préparés à la plénitude de tes mystères. *Sacramentaire gélasien*, I, XXVI.

Si l'on rapproche ce texte du *Memento* cité plus haut, on voit clairement que le *Memento* étant une prière où sont nommés et recommandés ceux qui font l'offrande, le *Hanc igitur* est une prière à l'intention de ceux pour qui est faite l'offrande. Tantôt ce sont des personnes distinctes, comme dans ces messes du scrutin, où les parrains et marraines font l'offrande pour leurs filleuls. Tantôt ceux qui font l'offrande la font pour eux-mêmes : ainsi à la messe de vêture d'une vierge, ainsi aux messes d'ordination.

Nous n'avons gardé qu'un seul de ces *Hanc igitur* caractérisés par une recommandation spéciale : c'est celui de la messe baptismale dans la nuit de Pâques, aujourd'hui le samedi saint. Il recommande les Renés et les Renées de la grande nuit; on le répétait toute la semaine aux messes des néophytes; nous le disons encore aujourd'hui.

9. *Quam oblationem.* — Le *Quam oblationem* achève l'offrande des éléments, en demandant qu'ils deviennent pour nous le corps et le sang du Fils bien-aimé, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Pour préparer l'offrande à cette transformation, il faut que Dieu la reçoive pour agréable, et c'est ce que demande la prière : *Quam oblationem, tu, Deus, in omnibus, quæsumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris....* Cette oblation, toi, ô Dieu, daigne, nous t'en prions, la rendre de tout point bénie, reçue, ratifiée, raisonnable et acceptable. *In omnibus* porte sur toutes les épithètes suivantes : il ne doit rien manquer à l'oblation pour qu'elle soit prête à la transformation divine. Sur *adscriptam*, reçue, Mgr Batiffol note justement : « *Adscribere* revient à porter à l'avoir de quelqu'un. » *Ratam*, ratifiée, se dit d'un acte accompli suivant les formes. *Rationabilem*, raisonnable, évoque l'épître aux Romains : « *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum.* Présentez vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu. » *Acceptabilem* fait songer à l'épître de saint Pierre, rappelant aux fidèles qu'ils doivent offrir des hosties spirituelles, acceptables à Dieu par Jésus-Christ, *offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum.* I Pet. II, 5.

10. *Qui pridie.* — Le récit consécratoire date tout d'abord l'institution eucharistique et du même coup la rattache à la Passion, en marquant qu'elle s'accomplit la veille de la mort du Christ : *Qui pridie quam pateretur.* Puis, la formule liturgique emprunte aux textes scripturaires qui racontent la Cène, et y ajoute.

Aux divers récits, le *Qui pridie* emprunte les mots essentiels : *accepit panem, gratias agens, benedixit, fregit, dixit, Accipite et manducate ex hoc omnes, Hoc est enim corpus meum.* — Notez toutefois que *benedixit*, emprunté à saint Matthieu et à saint Marc, est un doublet de *gratias agens*, commun à saint Luc et à saint Paul : *benedixit* a, en effet, le sens de rendre grâces. Ce doublet est déjà attesté, avant la fin du IVe siècle, par l'auteur du *De sacramentis.* Déjà *benedixit* avait pris notre sens de bénir et s'accompagnait sans doute du signe de croix de bénédiction.

Aux paroles des récits, le *Qui pridie* ajoute quelques mots qui fixent davantage l'attention sur le Seigneur Jésus : *in sanctas ac venerabiles manus suas; et elevatis oculis in cœlum ad te Deum Patrem suum omnipotentem.* Déjà le texte du *De sacramentis* disait : *in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in cœlum ad te, sancte Pater omnipotens æterne Deus.* La piété chrétienne, évoquant la première cène à l'instant de la renouveler, s'attache, avec un sentiment de tendresse et de vénération, aux mains sacrées qui vont rompre pour les fidèles de tous les siècles le pain de la vie éternelle. Elle contemple en même temps le Seigneur Jésus dans le geste qui lui était familier pour appeler son Père et pour lui rendre grâces : *elevatis oculis in cœlum ad te Deum Patrem suum omnipotentem.*

11. *Simili modo.* — Le *Simili modo* suit également les textes de très près. Il reprend toutefois, pour dire que le Seigneur prit le calice, l'expression *in sanctas ac venerabiles manus suas*, et il ajoute au calice l'épithète de précieux : *et hunc præclarum calicem.* — Les mots *mysterium fidei* constituent une parenthèse, introduite par la liturgie comme un acte de foi et d'adoration à l'instant où le mystère s'accomplit.

12. *Unde et memores.* — C'est l'anamnèse des Grecs. Ce passage peut être à bon droit considéré comme un des plus émouvants de la messe. Il n'est même pas nécessaire d'être un croyant pour s'y sentir remué. On peut ne pas reconnaître le mystère eucharistique. On ne peut contester sérieusement, en histoire, que Jésus de Nazareth, la veille du jour où il devait mourir, l'âme déjà remplie des pensées de sa mort, ait demandé aux siens de se souvenir de lui, et lié son souvenir à un rite mystérieux. On ne peut contester qu'au lendemain de sa disparition de cette terre, ses disciples, fidèles à sa recommandation suprême, aient renouvelé, en sa mémoire, le geste de la fraction du pain. Et voici qu'aujourd'hui encore des millions d'hommes recueillent pieusement les paroles du testament de Jésus et renouvellent la cène en se souvenant de lui : *Unde et memores...* Nous souvenant donc, Seigneur... Ici, la messe apparaît, indépendamment même du point de vue de la foi, un mémorial historique émouvant. Que dire quand, sous le souvenir, la foi découvre une adorable réalité!

Ces paroles du souvenir s'achèvent en offrande : *Offerimus præclaræ majestati tuæ Hostiam puram, Hostiam sanctam, Hostiam immaculatam.* En étudiant le mot HOSTIE, nous avons noté qu'en ce texte, comme dans la langue liturgique antique, hostie a le sens d'offrande et de victime. — Notez l'épithète de *præclaræ*, précieuse, appliquée plus haut au calice, ici à la majesté divine. — Rien dans ces paroles n'appelait les signes de croix. Il n'y a plus à bénir les oblats. On peut interpréter ces signes de croix comme rappelant la Passion, suivant une des idées du texte.

13. *Supra quæ.* — La prière d'offrande continue par un rappel des sacrifices les plus saints qu'évoque l'histoire des patriarches : que Dieu daigne accepter notre

oblation comme il a accepté le sacrifice d'Abel le juste, celui d'Abraham et de Melchisédech.

14. *Supplices te rogamus.* — Ce passage est difficile. Le mieux est de l'expliquer le plus simplement. Il n'y a pas à identifier l'Ange au Christ ou au Saint-Esprit : c'est un des anges de Dieu. Nous demandons qu'il porte sur l'autel sublime du ciel ce qui est sur l'autel. Il n'y a pas, au sens propre et matériel du mot, d'autel dans le ciel; il ne peut s'agir davantage de porter réellement au ciel ce qui est sur l'autel; donc ce sont là des images; elles se traduisent simplement ainsi : que l'ange saint présente notre offrande à Dieu. C'est la dernière prière d'offrande : que notre oblation soit portée par l'ange saint jusqu'au ciel, en présence de la divine Majesté. Alors, quand notre offrande sera agréée, en communiant au corps et au sang du Christ, nous serons remplis de bénédiction et de grâce.

15. *Memento des morts.* — Ces deux formules *Memento etiam Domine*, et *Ipsis, Domine*, sont des pièces insérées assez tardivement dans le canon romain. Tandis que le premier *Memento*, qui présente l'oblation de ceux qui font l'offrande, est une prière étroitement liée à l'ensemble du texte du canon, le second *Memento*, nous l'avons vu, ne figurait pas primitivement dans ce texte, auquel rien ne le rattache.

On comprend d'ailleurs que le second *Memento* se soit introduit symétriquement au premier. Bien romain d'origine, de facture sobre et pleine, il s'harmonise au reste du canon. Le *signum fidei*, c'est la foi intime qui signe le chrétien au dedans, avec peut-être une allusion au signe de la croix, qui est aussi, au dehors, le *signum fidei*. L'expression : *dormiunt in somno pacis*, où deux fois l'idée de la mort se voile sous l'image du sommeil, est, pour la pensée et pour les termes qui l'expriment, spécifiquement chrétienne et de la langue la plus antique.

Le *Memento* présente une prière pour quelques défunts en particulier. La formule : *Ipsis, Domine*, qui lui fait suite, ne s'intéresse pas seulement à ceux-là, mais à tous ceux qui reposent dans le Christ. Pour eux tous elle demande le lieu de rafraîchissement, de lumière et de paix. Ces expressions qu'on trouve isolément dans les inscriptions des catacombes, supposent évidemment la croyance à une expiation d'outre-tombe; cette croyance est essentiellement déjà le dogme catholique du Purgatoire, mais elle n'a pas encore reçu les déterminations que lui donnera la théologie du Moyen Age, déterminations qui, d'ailleurs, ne s'imposent pas à la foi.

16. *Nobis quoque peccatoribus.* — Le *Nobis quoque peccatoribus* figure à cette place dans tous les manuscrits connus du canon romain, tandis que les deux pièces précédentes manquent à plusieurs. Il semble bien pourtant que cette prière, par ce *nobis quoque*, se raccorde à l'*Ipsis Domine*. Ce qui est en tout cas bien évident, malgré la présence du *Nobis quoque* dans tous les manuscrits, c'est qu'il ne se relie en rien au *Supplices te rogamus*. Les liturgistes le considèrent, non sans raison, comme une pièce non primitive.

Le *Nobis quoque* contient une liste de saints, comme le *Communicantes*. Mgr Batiffol, en vertu de certains rapprochements avec la notice de Symmaque au *Liber Pontificalis*, date cette liste, et la pièce qui le contient, du pontificat de Symmaque. Conjecture intéressante, plutôt que vérité acquise. Il est bien difficile de fixer la date du *Nobis quoque*. Il est encore plus difficile de savoir si la liste de saints qui y sont nommés n'a pas subi des remaniements.

Cette liste contient sept noms de saints et sept noms de saintes. Jean est le Baptiste, précurseur du Seigneur. Son culte était célèbre à Rome; le baptistère du Latran, où Constantin avait dressé sa statue d'argent, lui était dédié. — Étienne, le premier martyr, avait son église dans l'ancien marché, Saint-Étienne le Rond. — Mathias est l'apôtre dont saint Paul a pris la place dans la liste du *Communicantes;* ainsi s'est trouvé rempli le nombre douze, et le douzième apôtre exclu; le voici reporté dans le *Nobis quoque;* même honneur est fait à saint Barnabé, le compagnon de saint Paul, considéré depuis les origines comme un apôtre. — Ignace est le célèbre évêque d'Antioche, martyr sous Trajan. Une tradition solide, appuyée sur ses propres écrits, permet d'affirmer son martyre à Rome; cependant , sans doute parce qu'il appartenait aux *anciens martyrs* (voyez Fêtes), Rome ne lui rendit pas de culte, pas plus qu'elle n'en rendait à saint Justin ou à l'illustre pape Télesphore. Mais, sans doute, la renommée de ses lettres valut à saint Ignace sa place au *Nobis quoque;* saint Grégoire devait écrire de lui à l'évêque d'Antioche : « Il est vôtre, mais il est nôtre aussi ». — Alexandre. Malgré une opinion courante depuis le Moyen Age, on ne peut l'identifier avec Alexandre Ier, pape. C'est l'Alexandre enterré au cimetière des *Iordani*, sur la voie *Salaria nova*, honoré parmi les célèbres sept frères, fils de Félicité, et jouissant parmi eux d'un culte particulier dont témoignent les anciens livres liturgiques. — Marcellin et Pierre. Deux martyrs de la persécution de Dioclétien, le premier prêtre, le second exorciste. Enterrés au cimetière *Ad duas lauros*. Damase composa leur inscription d'après les souvenirs du bourreau. Éginhard, le conseiller de Charlemagne, nous a laissé le récit de l'enlèvement furtif de leurs reliques et de leur transfert à son monastère de Mulinheim.

Après les saints, les saintes. Tout d'abord se présente le nom de Félicité et une question difficile surgit. Est-ce la Félicité carthaginoise, compagne de Perpétue? est-ce la Félicité romaine, qu'une tradition antique, et à notre sens plus solide peut-être que la critique ne prétend, représente comme la mère des sept frères martyrs? Félicité de Carthage était en possession immémoriale quand se sont présentés récemment des partisans de Félicité romaine : ils apportaient des arguments, à les en croire, décisifs. En fait d'argument décisif, nous croyons qu'on n'en a pas encore produit et nous nous demandons si l'on en pourra jamais produire. Le culte de Félicité romaine est très ancien et en relief à Rome; mais on ne peut pas contester que Félicité de Carthage y jouissait aussi d'un culte très antique, puisque son nom figure à côté de celui de Perpétue, dans la *Depositio martyrum* du *Chronographe* de 354. C'est ici qu'il serait intéressant de pouvoir fixer la date de composition du *Nobis quoque*. S'il était vraiment de Symmaque, comme le pense Mgr Batiffol, la candidature de Félicité romaine ne pourrait plus être écartée. Mais nous ne pouvons pas ici prolonger plus longtemps cette discussion. — Perpétue est la célèbre martyre de Carthage, livrée aux bêtes dans l'amphithéâtre en 203. Elle était connue et honorée en Orient et en Occident. Ses *Actes*, un des joyaux de la littérature chrétienne antique, nous ont gardé le journal de ses prisons, qu'un anonyme, Tertullien peut-être, prit soin d'achever et de publier.

Félicité, celle de Rome aussi bien que celle de Carthage, était une femme mariée; de même Perpétue, quoi qu'en disent des liturgistes qui ne semblent pas avoir lu ses *Actes*. Après ces deux saintes viennent les noms de quatre vierges : Agathe, Lucie, Agnès et Cécile. Elles passent dans la grande prière liturgique gracieuses de jeunesse, couronnées de la double auréole de la virginité et du martyre. Agathe et Lucie sont deux vierges siciliennes, Agnès et Cécile étaient de Rome. Leur renommée se répandit vite, et pour durer. Dès les premières années du IVe siècle, en Orient, Méthode de Patare donne une place à Agathe dans le

Banquet des vierges; la légende hagiographique s'empare spécialement de Lucie ; saint Ambroise célèbre Agnès en ses discours et Prudence en ses vers; on sait l'illustration de sainte Cécile, que l'invention de son corps, sous Pascal Ier, devait encore développer. Il faut prendre garde que les récits qui nous sont offerts sur ces saintes ne sont pas lettre d'histoire : d'elles l'historien sait qu'elles étaient jeunes, qu'elles demeurèrent vierges, qu'elles moururent martyres; et cela suffit à leur gloire.

Sainte Anastasie ferme la seconde liste du canon. Cette sainte femme, martyre à Sirmium, honorée d'un culte fervent à Constantinople, se vit dédier, à Rome, vers la fin du Ve siècle, le *titulus Anastasiæ*, paroisse du Palatin et des fonctionnaires impériaux. Son anniversaire tombait le 25 décembre. En ce jour même le pape en personne, au VIe siècle, venait en son titre célébrer sa messe, entre la messe de minuit et la messe du jour de Noël.

17. *Per quem hæc omnia.* — Duchesne a supposé qu'avant ces paroles s'intercalait dans le canon une bénédiction des fruits de la terre, dont le *Per quem hæc omnia* aurait été la conclusion. Qu'il en ait été ainsi à certains jours, les textes l'établissent : ainsi, le 6 août, on bénissait les prémices du raisin. Mais il ne s'ensuit pas que le *Per quem hæc omnia* se rattache à ces bénédictions. Elles n'étaient pas quotidiennes, et rien n'autorise à penser que le *Per quem hæc omnia* ait manqué à certaines messes.

Nous venons de dire que le *Memento* des défunts et le *Nobis quoque* ne sont pas primitifs. Le *Per quem hæc omnia* se raccordait très bien au *Supplices te rogamus*. Après avoir achevé l'offrande et demandé que par la communion nous en percevions le fruit, avant de terminer l'eucharistie par la reprise de l'action de grâces, la grande prière liturgique rappelle que c'est par le Christ que nous recevons de Dieu ces biens mêmes que nous lui offrons, et qu'il transforme par sa bénédiction, pour nous les donner. Ainsi le *Per quem hæc omnia* relie le *Supplices te rogamus* au *Per ipsum*, et prépare la reprise finale de l'action de grâces. — Il n'y a pas à objecter que le *hæc omnia* ne peut pas désigner le pain et le vin transsubstantiés; il est à noter, au contraire, que cette expression continue les prières précédentes : *supra quæ, jube hæc perferri*, qui ne sont pas plus précises que le *Per quem hæc omnia*. Nous dirons donc que cette dernière formule vise le pain et le vin offerts (*hæc omnia creas*), transsubstantiés (*sanctificas, vivificas, benedicis*), prêts pour la communion (*et præstas nobis*).

18. *Per ipsum.* — Voici un des moments le plus solennels de la messe. Le texte reprend le thème essentiel de toute préface eucharistique, l'action de grâces. Le *Vere dignum* disait : « Il est vraiment juste... que nous à toi toujours et partout rendions grâces... par le Christ notre Seigneur. » Le *Per ipsum* reprend la même pensée en ordre inverse : « Par lui, et avec lui, et en lui, est à toi, Dieu Père tout-puissant, en l'unité du Saint-Esprit, tout honneur et gloire. »

En même temps qu'il prononce ces paroles, le prêtre, suivant une règle déjà formulée dans l'*Ordo romanus I*, élève l'hostie et le calice. — On a pris l'habitude pour distinguer ce geste du rite de l'élévation après les paroles consécratoires, d'appeler cette élévation finale la petite élévation. On semble ainsi, si l'on peut dire, rapetisser son importance, et c'est bien fâcheux. En réalité, ce rite appelle la plus religieuse attention des fidèles. Il a un sens et une portée plus grande que la double élévation. La double élévation expose l'hostie et le calice à l'adoration des fidèles. Mais c'est à Dieu même que le rite du *Per ipsum* présente la victime sainte. Il la présente en accompagnant ce geste des paroles les plus expressives : *Per ipsum... est tibi... omnis honor et gloria.* Ces paroles, qui résument tout l'esprit de la grande prière eucharistique, formulent aussi la loi de la vie chrétienne : par le Christ elle rend gloire à Dieu. Appliquons-nous donc à un rite si vénérable, si solennel, si riche d'enseignements.

19. *Coup d'œil d'ensemble sur la grande prière eucharistique.* — Nous ne pouvons prolonger outre mesure cette étude de la grande prière eucharistique. Il convient cependant de jeter un coup d'œil sur l'ensemble du texte et des rites.

Le premier caractère de cette prière est d'être une prière d'action de grâces, c'est-à-dire, au sens que nous avons défini, d'adoration, de reconnaissance de Dieu. C'est par là que cette grande prière commence avec le *Vere dignum*, par là qu'elle s'achève avec le *Per ipsum*. Suivant un des noms qui la désignèrent jadis, cette prière est une bénédiction. Non seulement elle est une bénédiction, une prière où l'homme bénit Dieu; parce que dans cette prière Jésus vient lui-même bénir Dieu avec nous, elle est la plus parfaite des bénédictions, la plus parfaite des actions de grâces. L'épithète d'eucharistique convenait à toutes les prières qui rendent grâces; et donc toutes les préfaces, étant d'abord des actions de grâces, sont des préfaces eucharistiques; mais on comprend que ce nom soit demeuré comme un synonyme de la prière de la messe, car nulle eucharistie, nulle action de grâces ne peut valoir celle que le Seigneur Jésus rend lui-même, à la messe, au Père des cieux.

A l'intérieur, si l'on peut dire, de cette eucharistie, nous découvrons une offrande. Offrande qui commence par la présentation des oblats, qui s'achève par la présentation de l'Hostie divine. Nous l'avons vu dans notre analyse, presque toutes les prières de cette partie de la messe sont des prières d'offrande. On comprend donc que l'ensemble de la grande prière eucharistique ait été appelée l'offrande; on comprend le nom que lui donnent les grecs, traduction exacte d'offrande : anaphore.

Au cours de toutes les préfaces eucharistiques s'accomplit une bénédiction, au sens second du mot, qui équivaut alors à consécration. Suivant le mouvement même de la prière de bénédiction, nous bénissons Dieu et nous lui demandons, en quelque sorte en échange, de bénir l'offrande que nous lui présentons. La grande prière de la messe suit le même mouvement : après avoir béni Dieu, elle lui demande de bénir nos offrandes, et de les changer pour nous au corps et au sang de son Fils bien-aimé. Au cœur de l'eucharistie, s'accomplit la consécration; cette préface d'action de grâces et d'offrande est aussi une préface consécratoire.

Nous relèverons un dernier caractère de cette prière : c'est une prière du souvenir. Prière du souvenir de Jésus; prière du souvenir pour toute l'Église, pour qui l'offrande est toujours faite; prière du souvenir des *offerentes*, et de tous ceux, vivants et morts, pour qui ils font spécialement l'offrande. C'est l'intercession universelle, et nous avons vu qu'à la bien entendre nul homme au monde n'y échappe : c'est vraiment, par excellence, la prière catholique.

IV. La Communion. — Nous avons étudié ou nous étudierons en une série d'articles les rites et les textes de cette dernière partie de la messe : *Pater, Agnus Dei*, fraction, baiser de paix, commixtion, communion. Nous pourrons donc ici être brefs.

1. *Pater.* — Ne craignons pas de trop répéter que c'est la grande prière, la plus parfaite, avant la communion. Elle implique l'acte parfait de charité par l'adhésion à la volonté du Père; et cette charité informe, pour le rendre lui aussi parfait, l'acte de contrition que formule la demande : *Pardonnez-nous nos offenses.*

Et nous ajoutons la disposition qui mérite le mieux le pardon : *Comme nous pardonnons.* — On ne saurait trop insister sur ce caractère de prière parfaite pour préparer à la communion, que nous relevons dans le *Pater.*

2. *Libera nos.* — Développement de la dernière demande du Pater. La liturgie des Gaules comportait un *Libera nos* variable suivant les fêtes. Le *Libera nos* romain n'est pas primitif, mais il se trouve dans les plus anciens ordinaires de la messe romaine. Il se disait d'abord comme le *Pater*, et n'accompagnait aucun rite. Nous avons dit quel fâcheux accident liturgique lui avait associé le geste de la fraction.

3. *Pax Domini.* — C'est le souhait antique qui annonce le baiser de paix. Il se trouve lui aussi mêlé, sans avoir rien qui l'y rattache, au rite de la commixtion.

4. *Hæc commixtio.* — Ces paroles accompagnent l'immixtion du fragment de l'hostie dans le calice; c'est l'achèvement du mystère dans l'union du corps et du sang : *consecratio.* La commixtion est bien le rite qui manifeste l'unité. Voyez COMMIXTION. Sans raffiner, attachons-nous à ce sens.

5. *Agnus Dei.* — Cette belle supplication n'accompagne plus le geste de la fraction solennellement accompli, comme pourtant l'avait voulu Sergius. Mais redisons l'*Agnus Dei* en contemplant, par le regard intérieur, le corps du Christ brisé pour nous.

6. *Baiser de paix.* — Voyez ce mot. Le geste de la charité entre dans la préparation à la communion. Entrons en l'esprit de ce rite : désirer la paix entre tous les hommes; y travailler dans la mesure de nos forces; pratiquer la paix avec notre prochain immédiat. La vraie paix se trouve en Dieu, par Jésus-Christ.

7. *Domine Jesu Christe.* — Trois oraisons, qui sont la préparation personnelle du célébrant. A ce trait on reconnaît qu'elles ne sont pas romaines d'origine. Le *Micrologue,* à la fin du XI^e^ siècle, signale la première comme déjà reçue; les deux autres vont bientôt s'introduire.

Elles sont touchantes, pieuses d'accent. La première demande la paix; elle est devenue la préparation du baiser de paix, détaché du *Pax Domini.* La seconde adresse au Seigneur cette supplication : *a te nunquam separari permittas;* que je ne sois jamais séparé de toi. La troisième, à la demande du bienfait de la communion, mêle une profession d'humilité.

8. *Domine non sum dignus.* — C'est la touchante excuse du centurion. Traduisons littéralement : Seigneur, je ne suis pas digne que tu viennes sous mon toit.

9. *La communion.* — Primitivement la communion du célébrant se fait en silence. C'est vers le XI^e^ siècle que le célébrant commença de s'adresser à lui-même le souhait déjà en usage pour le peuple : *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animan meam in vitam æternam.* Vers le même temps, apparaissent, avant la communion au corps, le *Panem cœlestem accipiam*; puis après les versets *Quid retribuam Domino, Calicem salutaris,* empruntés au psaume *Credidi,* le souhait sur le calice : *Sanguis Domini nostri...*

10. *L'action de grâces; la postcommunion.*— L'action de grâces comportait jadis la seule *Oratio ad complendum,* que nous appelons postcommunion. Dès le XI^e^ siècle aussi, nous voyons cette action de grâces variable précédée d'une petite action de grâces fixe, composée d'ailleurs de deux oraisons qui sont d'anciennes oraisons après la communion. Le *Quod ore sumpsimus* figure, en effet, à ce titre dans le *Sacramentaire léonien*; il est passé de là au *Missel romain,* et nous le disons à la postcommunion de la messe de la férie, au jeudi de la Passion. — Le *Corpus tuum, Domine, quod sumpsi,* est un texte gallican; on le trouve, comme oraison après la communion, dans une des messes dominicales du *missale gothicum.* Ces deux prières, la dernière surtout, expriment de hautes pensées, qui méritent de retenir l'attention.

Ces deux prières *Quod ore sumpsimus, Corpus tuum Domine,* formulent bien le thème général qu'on retrouve dans les postcommunions : demander l'effet permanent de la grâce du sacrement. — Nous étudierons la postcommunion à l'art. ORAISON.

11. *Ite missa est.* — Renvoi du peuple qui a donné son nom à la messe. Voyez ITE MISSA EST. — Nous avons étudié le *Benedicamus Domino* à l'art. ACCLAMATIONS LITURGIQUES.

12. *Placeat tibi sancta Trinitas.* — C'est au XI^e^ siècle une prière après la messe. Elle entrera parmi les prières finales de la messe vers le XV^e^ siècle. C'est une sorte de renouvellement de l'offrande, qui s'adresse, comme le *Suscipe sancta Trinitas,* à la Trinité; on peut encore rapprocher cette formule du *Suscipe sancte Pater :* le célébrant y parle aussi en son nom, y fait profession d'humilité, y prie pour lui-même et pour tous ceux pour qui il a offert le sacrifice.

13. *Bénédiction.* — La messe a longtemps fini avec l'*Ite missa est,* comme il était naturel. Nous avons expliqué, à l'art. BÉNÉDICTION, comment le pape et les évêques bénissaient le clergé et le peuple, en descendant de l'abside pour retourner au *secretarium,* et comment peu à peu les prêtres avaient usurpé ce geste. Il convient d'ailleurs à la fin de la messe.

14. *Le dernier évangile.* — Durand de Mende signale la lecture du prologue de saint Jean, ou d'un autre évangile, à la fin de la messe, comme une initiative de quelques particuliers, qu'il n'a pas l'air d'approuver. Cependant au début du XVI^e^ siècle, cet usage a conquis droit de cité jusqu'à Rome. Le missel de Pie V le rend obligatoire.

L'évangile de saint Jean est remplacé : à la messe du jour de Noël, où il vient d'être lu, par l'évangile de l'Épiphanie *Cum natus esset Jesus;* aux messes basses du dimanche des Rameaux, par l'évangile de la bénédiction des rameaux *Cum appropinquasset Jesus Jerosolymis.* Quand on fait mémoire d'un dimanche, d'une vigile, d'une férie ayant sa messe propre, on en dit l'évangile à la place de l'*In principio.* On dit de même, en vertu des règles récentes, l'évangile d'une fête dont on fait mémoire, s'il est parlé du mystère ou du saint dans cet évangile.

On répond au dernier évangile : *Deo gratias.* C'était le dernier mot de la messe en réponse à l'*Ite Missa est.* Il termine toujours la messe, et vraiment c'est le mot qui convient après l'accomplissement du mystère : *Deo gratias!*

III. Législation canonique et liturgique. — I. Du ministre de la messe. II. Du temps et du lieu de la célébration. III. De l'obligation de célébrer la messe ou d'y assister. IV. De la célébration de plusieurs messes le même jour. V. Quelle messe faut-il célébrer?

I. DU MINISTRE DE LA MESSE. — « Seuls, les prêtres ont le pouvoir d'offrir le sacrifice de la messe. » Code, can. 802. Ce canon renouvelle une loi aussi ancienne que l'Église. On voit bien un concile des Gaules, celui d'Arles, en 314, réprimer l'audace de certains diacres qui ont prétendu offrir le sacrifice. Mais ces tentatives d'usurpation furent certainement rares.

La concélébration, fort en usage dans l'antiquité et encore aujourd'hui dans les Églises d'Orient, n'est plus acceptée par la discipline de l'Église latine, sinon lorsque les nouveaux prêtres concélèbrent avec l'évêque dans la messe d'ordination, et lors de la consécration de l'évêque, quand l'évêque qui vient d'être consacré concélèbre avec le consécrateur. Can. 803.

Le prêtre qui va célébrer doit avoir gardé le jeûne

strict depuis minuit. Can. 808. Le code ne prévoit pas d'indult qui déroge à cette règle. Cependant des indults semblables ont été accordés pour des prêtres qui doivent célébrer en divers endroits deux messes, dont la dernière tardive, en des conditions particulièrement fatigantes : le Saint-Siège a autorisé certains évêques à accorder pour des cas de ce genre, d'ailleurs strictement limités, la permission de rompre le jeûne par un peu de liquide.

II. Du temps et du lieu de la célébration. — 1. *Du temps.* — Le sacrifice de la messe peut être célébré tous les jours, excepté les jours interdits par le rit propre de chaque prêtre. Can. 820. Dans l'Église latine, une tradition aussi vieille que la liturgie elle-même interdit toute messe le vendredi saint. Une seule messe dans chaque église doit être célébrée le jeudi saint. Le samedi saint ne comportait jadis aucune messe; la messe de la nuit pascale, anticipée maintenant au matin du samedi saint, est réservée à un seul prêtre par église. Une seconde messe, et même une troisième, peut être accordée par indult le jeudi et le samedi saint.

On ne doit pas commencer la messe, sans indult, plus d'une heure avant l'aurore, ni plus d'une heure après midi. Des indults sont accordés par le Saint-Siège qui permettent la célébration anticipée ou plus tardive. La pratique commune admet aisément d'avancer l'heure de la messe, en passant, pour une raison sérieuse.

2. *Du lieu de la célébration.* — L'église ou l'oratoire consacré ou bénit est le lieu normal de la célébration de la messe. Can. 822.

Le privilège de l'autel portatif, conféré par le droit ou accordé par indult, comporte la faculté de célébrer en tout lieu convenable. Les cardinaux et les évêques, qui ont ce privilège en vertu du droit, peuvent célébrer ou faire célébrer la messe devant eux soit dans leur demeure, soit dans la maison où ils séjournent en passant.

De la célébration en plein air. Il appartient à l'Ordinaire du lieu d'autoriser la célébration de la messe en plein air, pour une cause raisonnable, en quelque circonstance extraordinaire, une ou plusieurs fois, mais non pas de façon habituelle. Can. 822.

De la célébration en mer. Les cardinaux et les évêques possèdent de droit le privilège de célébrer en mer. Ce privilège ne s'étend pas aux prêtres qui jouissent de l'autel portatif en vertu d'un indult. A ceux qui ne reçoivent pas ce privilège du droit, il faut une permission spéciale du Saint-Siège pour célébrer en mer. Can. 239, 349, 822.

Le code prescrit aux cardinaux et évêques, auxquels il reconnaît le droit de célébrer en mer, de prendre les précautions nécessaires *debitis cautelis adhibitis.* Can. 239. Des instructions de la Propagande en date du 1er mars et du 13 août 1902, à l'usage des missionnaires qui jouissent par indult de ce même privilège, précisent quelles sont ces précautions. Il ne faut célébrer que si l'état de la mer le permet sans péril pour les saintes espèces; un autre prêtre s'il se peut doit assister le célébrant; il est souhaitable que la messe soit dite dans une chapelle réservée à cet usage; la célébration dans les cabines des passagers n'est tolérable, que si elle ne présente rien d'inconvenant pour le mystère eucharistique.

Sur la nécessité de l'autel pour célébrer, voyez Autel.

III. De l'obligation de célébrer la messe ou d'y assister. — 1. *De l'obligation de célébrer.* — L'usage général du clergé, de nos temps, est de célébrer tous les jours. Mais ce n'est pas là une obligation. Les évêques, les curés, et en général ceux qui ont charge d'âmes en leur nom propre, sont tenus de célébrer la messe tous les dimanches, les jours de fête de précepte en vigueur, et de plus les jours, assez nombreux, des anciennes fêtes de précepte aujourd'hui supprimées. Ces jours-là, en effet, évêques et curés sont tenus en vertu du droit à célébrer la messe pour le troupeau qui leur est confié. C'est la messe *pro populo.* Comme cette obligation n'est pas seulement réelle, mais personnelle, il s'ensuit que ceux qui y sont tenus doivent ces jours-là célébrer la messe.

Les vicaires n'ont pas l'obligation de célébrer la messe *pro populo*; mais ils doivent, en raison de leur office, suppléer le curé dans tout le ministère paroissial, can. 476; ils sont donc tenus, en raison de leur office, de célébrer la messe les dimanches et les jours de fête, autant que cela est nécessaire pour permettre commodément aux fidèles d'y assister.

Le code oblige même les prêtres qui n'ont pas charge d'âmes à célébrer plusieurs fois par an, et les presse de célébrer tous les dimanches et fêtes de précepte. Can. 805.

2. *De l'obligation d'assister à la messe.* Voyez Dimanche.

IV. De la célébration de plusieurs messes le même jour. — A partir du IXe siècle, les messes privées se multipliant, on voit des prêtres célébrer la messe plusieurs fois par jour. D'où maints abus, contre lesquels protestent les évêques et les papes du XIe siècle.

Dans la discipline actuelle, les prêtres peuvent célébrer trois messes le jour de Noël et le jour de la Commémoraison des morts. En dehors de ces deux jours, la célébration de plusieurs messes est interdite, sauf indult apostolique ou permission spéciale de l'Ordinaire. L'Ordinaire peut donner permission de célébrer deux messes les jours où la messe est obligatoire pour le peuple, si autrement, à cause de la pénurie de prêtres, une part notable des fidèles ne pouvait assister à la messe. Il n'a pas le droit de permettre plus de deux messes au même prêtre. Can. 806.

Excepté le jour de Noël, le prêtre qui célèbre deux messes le même jour ne peut, sauf indult spécial, recevoir l'offrande des fidèles que pour une seule messe; il lui est d'ailleurs loisible de célébrer la seconde messe à ses intentions personnelles. Le 2 novembre, les intentions de la seconde et de la troisième messe sont fixées par le souverain pontife.

V. Quelle messe faut-il célébrer? — 1. La messe à célébrer est fixée par le calendrier romain et l'ordo du diocèse ou de la congrégation. A certains jours des plus solennels, c'est la messe du jour que tous les prêtres doivent célébrer, sans aucune exception : ainsi le jour de Noël, le jour de Pâques.

Ces jours, où la messe fixée par l'office est absolument obligatoire pour tous, sont en somme assez peu nombreux. Comme nous le verrons, en effet, aux art. Messes votives et Morts (*Prière pour les*), les messes votives solennelles et les messes de funérailles des défunts sont autorisées même en des jours de grande fête.

Toutefois, et sauf les exceptions à fixer dans ces articles, la messe du jour est prescrite en principe le dimanche, tous les jours de fête de rite double, les jours de vigile, de férie majeure, le jour octave des octaves simples, les jours *infra octavam* des octaves privilégiées, les jours où l'on doit dire la messe du dimanche empêché.

Les autres jours, c'est-à-dire dans les féries simples, et les fêtes ou jours d'octave non privilégiés du rite simple ou semi-double, le célébrant peut, *ad libitum*, dire la messe du jour, une messe votive, ou la messe des morts.

A certains jours toutefois, où l'on doit dire une messe du jour, liberté de choix est laissée entre les

diverses messes du jour. On peut choisir entre la messe de deux fêtes, entre la messe d'un saint ou la messe de vigile ou de férie.

2. *La messe conventuelle.* — La messe conventuelle, c'est-à-dire la messe des communautés astreintes à l'office du chœur, suit des règles particulières. Le principe général, c'est que la messe doit y être en harmonie avec l'office; le prêtre qui célèbre la messe conventuelle ne peut donc pas user des mêmes libertés que s'il célébrait la messe privément; il doit se conformer à l'office de la communauté pour laquelle il célèbre, même si cette communauté a des offices propres.

3. *Messe dans une église étrangère.* — Le prêtre qui célèbre dans une église étrangère ou un oratoire public ou semi-public, ne doit plus tenir compte que de l'office du lieu où il célèbre. Si la messe est prescrite par les rubriques du jour, il doit la dire; si la messe est libre, quand même il aurait récité un office double, fût-il de 1re classe, il peut dire une messe votive; il peut d'ailleurs aussi, dans ce cas, dire la messe conforme à son *Ordo*.

4. *Messe dans un oratoire privé.* — Quand un prêtre célèbre dans un oratoire privé, même hors de son diocèse, il doit en tout se conformer à son *Ordo*, et n'a pas à s'occuper de l'office du lieu. Mais il dira l'oraison impérée par l'évêque du lieu, comme il nommera l'évêque du lieu à la fin du *Te igitur*.

IV. De la participation des fidèles à la messe. — I. Idée directrice et conditions générales. II. De la participation des fidèles à la grand'messe. III. De la participation des fidèles à la messe basse. IV. L'offrande de la messe faite par le peuple. V. Participation du peuple à la messe par la communion.

I. Idée directrice et conditions générales. — 1. *Idée directrice.* — Nous croyons utile d'insister sur la participation des fidèles à la messe. On dit ordinairement, en parlant d'eux, ils disent eux-mêmes qu'ils assistent à la messe. Terme commode, mais un peu fâcheux. Il a trop l'air de dire que les fidèles, à la messe, sont simplement des spectateurs. Tout au contraire, les fidèles doivent être le plus possible acteurs, acteurs secondaires sans doute, mais qui doivent pourtant vraiment prendre part à l'action.

2. *Conditions générales.* — Pour que les fidèles puissent vraiment prendre part à la messe, il faut qu'ils soient instruits, guidés s'il se peut, et mis dans la possibilité matérielle de s'unir à la fonction liturgique. Nous avons déjà parlé, à propos de la liturgie, de l'instruction liturgique des fidèles. Insistons ici, d'un mot, sur la nécessité de faire comprendre la messe aux fidèles. Nous ne trouvons certes pas mauvais qu'on explique aux fidèles la théologie de la messe; mais pour leur faire entendre de cette théologie ce qu'ils en peuvent le plus fructueusement s'assimiler, le meilleur moyen serait peut-être d'expliquer les textes et les rites. Les fidèles s'intéressent vivement, pour l'ordinaire, à des instructions qui leur font comprendre des rites qu'ils voient, des prières qu'ils entendent : l'intelligence accroche à des images les notions acquises et les retient mieux. De fait, on voit, des curés et des vicaires donner avec succès des séries d'instructions dominicales où ils étudient la messe en détail.

Il est très utile, quand cela se peut, de guider les fidèles, et de les entraîner pratiquement. On voit, durant les missions, d'excellents missionnaires, habiles manieurs de foules, qui montent en chaire durant la messe basse et qui occupent les fidèles en leur faisant réciter le chapelet. Ces missionnaires ne songent pas à utiliser leurs dons pour former les fidèles. On en voit d'autres heureusement qui expliquent la messe, commandent les attitudes, indiquent les sentiments, font réciter les prières, ou chanter les chants communs. Ce sont peut-être les meilleures instructions de la mission, les plus pénétrantes, les plus durables.

Il faut que les fidèles soient mis dans la possibilité matérielle de prendre part à la messe. Et pour cela, il y a tout d'abord une condition négative : *il ne faut pas empêcher les fidèles de s'unir à la messe.* Ayons le courage de noter, parmi les manières d'empêcher ainsi les fidèles, celle qui consiste à organiser durant la messe des auditions musicales. Les courtisans de Louis XIV, aux messes de la chapelle de Versailles, tournaient le dos à l'autel pour regarder le monarque à genoux dans la tribune; n'est-ce pas autant manquer au respect de la messe que de donner toute son attention à une musique dont le rapport à la messe ne peut jamais être que bien vague. Et que répondre aux feuilles antireligieuses accusant l'Église de transformer ses offices en concerts pour bourgeois? Il est trop vrai que ce n'est pas à l'ensemble du peuple chrétien que s'adressent de tels programmes.

Quant aux moyens matériels d'aider positivement les fidèles à s'unir à la messe, nous en signalerons ici deux seulement. Le premier, c'est de faire tout le possible pour que les fidèles puissent voir et suivre le prêtre à l'autel : nos églises ne s'y prêtent pas toujours; mais même en des conditions moins favorables, on peut s'ingénier à bien grouper l'assistance. Il est parfois désolant notamment de voir en quelles places on relègue les enfants durant la messe, eux qui plus que tous auraient besoin de voir et d'entendre. Il faut féliciter les curés bâtisseurs et les architectes qui ont souci de satisfaire, et pour toute la foule chrétienne, ce besoin de voir et d'entendre : ils rejoignent d'ailleurs la tradition antique où l'autel surélevé, plus central, et dégagé de tout ornement, aidait tant à suivre la messe.

Une autre aide matérielle c'est un bon paroissien. Voyez ce mot. Il n'en manque pas. C'est faire bonne œuvre liturgique que de les composer et de les répandre.

II. De la participation des fidèles a la grand'messe. — 1. *Attitudes liturgiques; les mouvements d'ensemble.* — Une des formes importantes de la participation des fidèles à la messe, c'est qu'ils s'unissent, par leur attitude extérieure, à la fonction liturgique; et qu'ils s'y unissent tous ensemble. Ainsi se sentiront-ils à la fois en communion avec le prêtre et entre eux; ainsi comprendront-ils qu'eux tous, avec le célébrant, offrent le sacrifice.

Il est difficile de régler, par des formules absolues et détaillées, les attitudes liturgiques à faire garder par l'assistance. On doit en pareille matière tenir compte des usages locaux. Contentons-nous des remarques qui paraissent s'imposer. — L'usage d'entendre l'évangile debout est universel; il faut tâcher que tous les fidèles se signent, au début, au front, sur les lèvres et le cœur; cette signation est riche d'évocations et de symbolisme. — Si le peuple est encensé, il faut lui apprendre à recevoir debout les honneurs de l'encens : le clergé, l'évêque lui-même, se lèvent pour être encensés, et aussi les ambassadeurs et les consuls de France, en Orient. — Tout le peuple doit se lever, d'un seul mouvement, pour le dialogue qui précède le *Vere dignum*. Voir une assistance dont la moitié reste assise en ce moment est un des spectacles qui renseignent le mieux sur l'ignorance liturgique; et quelle ignorance déplorable que celle qui empêche de comprendre le texte le plus solennel de la messe, la grande prière eucharistique! *Sursum corda!* dit le célébrant. Mais se tenir debout, aide à tenir haut les cœurs. — Le canon s'entend debout ou à genoux suivant les usages et les possibilités pratiques. Il faut encore rester debout du *Pater* à la communion. — Signalons enfin les *Domi-*

nus vobiscum du célébrant. Il s'adresse debout au peuple en faisant bien entendre au peuple que ce souhait s'adresse à lui; on lui fera aisément comprendre qu'il doit le recevoir et y répondre debout. C'est encore debout qu'il doit entendre les oraisons, où le célébrant présente à Dieu la prière collective de l'assemblée.

Il faut de l'autorité, un peu de diplomatie et surtout de la patience pour obtenir cette discipline de toute une assistance. Mais on y arrive. D'une manière générale d'ailleurs, l'assistance de la grand'messe est l'élite chrétienne de la paroisse. Les hommes sont aisément maniables; il n'en est pas toujours tout à fait de même des femmes, surtout des personnes de piété dont toutes les habitudes religieuses sont coulées dans un moule définitif. Mais on a la ressource de permettre aux personnes âgées, malades, de rester assises durant la préface!

2. *Participation des fidèles au chant.* — Le peuple, s'il doit s'unir au célébrant par ses attitudes, doit s'unir aussi à lui par la parole. Quand le célébrant dit à toute l'assemblée : *Dominus vobiscum*, c'est à toute l'assemblée de répondre : *Et cum spiritu tuo.* C'est à toute l'assemblée de prendre part au dialogue d'avant la grande prière eucharistique, comme aussi elle doit conclure par l'*Amen* cette eucharistie. L'assemblée entière répondait déjà, nous l'avons vu, du temps de saint Justin.

C'est tout le peuple encore qui répondait le *Kyrie eleison* à la litanie du diacre et qui plus tard le chanta. En étudiant le *Gloria in excelsis*, nous avons vu de même tout le peuple le chanter, au VII^e^ siècle. Il faut s'inspirer de ces exemples. C'est tout le peuple qui doit chanter le *Kyrie*, le *Gloria*, le *Credo*, le *Sanctus*, l'*Agnus*. La prière collective chantée est une des manifestations les plus émouvantes de la foi religieuse, une des plus capables en même temps de graver plus avant cette même foi dans les cœurs.

III. Participation des fidèles a la messe basse. — 1. *Observations générales.* — Ce que nous avons dit des attitudes liturgiques et des mouvements d'ensemble à la grand'messe s'applique évidemment à la messe basse. Insistons sur le respect dû à la grande prière eucharistique : on s'étonnerait que des chrétiens, s'ils étaient instruits, écoutent assis l'appel du prêtre : *Gratias agamus Deo nostro* et les solennelles paroles du *Vere dignum* où le prêtre, parlant pour toute l'assistance, reconnaît, par ses paroles d'adoration, la majesté de Dieu. Notons encore que l'attitude traditionnelle à ce moment, c'est de se tenir, non à genoux, mais debout.

2. *Des diverses manières de s'unir à la messe basse.* — On pourra s'étonner que, n'ayant pas même supposé qu'il y eût diverses manières de s'unir à la grand'messe, nous acceptions plusieurs manières de s'unir à la messe basse. Comme s'il y avait entre la messe basse et la grand'messe des différences essentielles! Il n'y en a pas d'essentielles; mais il y en a de grandes au point de vue liturgique, au point de vue des facilités qui sont données à l'assistance de s'unir au prêtre! On ne comprendrait pas qu'on s'unisse à la grand'messe autrement qu'en suivant, du plus près possible, les rites et les textes liturgiques : les aveugles même entendent les chants, et les sourds voient les rites.

Mais si l'on tient compte des réalités pratiques, il est souvent difficile aux fidèles de suivre de bien près la messe basse. Souvent on entend mal le prêtre; parfois, aux messes matinales, la lumière manque pour lire dans un livre; n'y a-t-il pas enfin des fidèles qui savent par cœur les chants communs de la grand'messe, et qui ont de la peine à suivre un paroissien? Acceptons donc toutes les méthodes qui peuvent donner fruit : notons seulement que la première est de s'unir au prêtre, de suivre l'*action*, toutes les fois que cela est possible; les méthodes subsidiaires se classent en valeur suivant leur plus ou moins grande fidélité à serrer de près l'*action*. Qui niera qu'une méditation de la Passion soit une manière fructueuse de s'unir à la messe? Nous l'acceptons donc. Mais nous observons que celui qui suit strictement les rites et les textes liturgiques communie à toute l'Église dans la forme parfaite du souvenir de la Passion.

3. *De la messe basse répondue par le peuple.* — Une réponse de la Congrégation des Rites, du 4 août 1922, examine la question de savoir s'il est permis et opportun de faire répondre la messe basse par les fidèles, comme l'usage s'en est introduit en divers lieux. La Sacrée Congrégation examine en même temps la coutume de faire lire à haute voix par les fidèles la secrète, le canon, les paroles même de la consécration.

Sur le second point, la décision est formelle. Il ne faut pas faire dire tout haut aux fidèles ce que la rubrique ordonne aux prêtres de dire tout bas. La Congrégation des Rites condamne donc et rejette ce qui ne peut être qu'un abus.

Sur le premier point au contraire, c'est-à-dire sur la question de la messe dialoguée, la Congrégation commence par reconnaître que cette pratique en elle-même est licite. Mais, pour licite qu'elle soit, elle peut n'être pas toujours sans inconvénient. *Quæ per se licent, non semper expediunt.* La Congrégation n'a donc voulu ni autoriser ni défendre absolument la messe dialoguée. Elle s'en remet aux Ordinaires, juges des opportunités.

Commentant cette décision, la *Nouvelle revue théologique*, novembre 1922, concluait qu'il appartenait à l'Ordinaire d'autoriser la messe dialoguée, quand il jugerait cette pratique sans inconvénient et capable de favoriser la piété. Et la *Revue* ajoutait : « Peut-être un temps viendra où, grâce à la restauration plus complète de la vie liturgique, et à une participation plus intelligente des fidèles aux saints mystères, il deviendra possible de permettre plus largement les messes dialoguées. »

IV. L'offrande de la messe faite par le peuple. — Sous ce titre, nous voulons étudier à part cette forme de la participation du peuple à la messe : l'offrande faite par le peuple. L'offrande antique, telle qu'elle se pratiquait à Rome aux temps de saint Léon, de saint Grégoire et de Sergius, a presque totalement disparu. Tandis cependant qu'elle disparaissait en sa forme première, elle s'est survécu et, en certaines cérémonies liturgiques qui la continuent, et sous la forme des honoraires de messes. Nous avons à étudier ici cette double survivance.

1. *L'offrande antique se continue en certaines cérémonies d'offrande.* — La fonction liturgique où où l'offrande se continue presque en sa forme première est la messe de consécration de l'évêque : l'ordinand offre au prélat consécrateur le pain, le vin et les cierges, les éléments matériels qui servent au sacrifice. La messe des ordinations a conservé l'offrande du cierge par les ordinands. Mais nous parlons ici de l'offrande faite par le peuple. Une cérémonie qui se rapproche de l'offrande antique et qui la rappelle réellement, c'est, dans certaines églises de campagne, l'offrande du blé qui devra servir à la préparation des hosties : rien n'empêche que la gerbe de blé soit présentée au prêtre au moment de l'offertoire.

En d'autres églises, à certaines messes, notamment à la messe du 2 novembre, les fidèles, au moment de l'offertoire, viennent déposer dans un plateau, au sanctuaire, une offrande en argent, qui constituera les honoraires de messes ou de services célébrés pour les défunts de la paroisse. On donne ainsi une forme liturgique à l'offrande de ces honoraires. C'est un usage

à conserver. Nous supposons que l'offrande suspend la célébration de la messe, et que le célébrant, à l'autel, ne continue pas l'offertoire, le *Vere dignum*, le canon, le *Pater*, la communion, tandis que les fidèles poursuivent le défilé. Cela aussi se fait sans doute, dans certaines régions aux messes d'enterrement; mais ce n'est plus qu'un abus que nous n'oserions rapprocher de l'offrande antique.

2. *L'offrande antique et les honoraires de messe.* — C'est un usage déjà ancien que celui des honoraires de messe. On sait en quoi il consiste : en demandant à un prêtre de célébrer la messe à une intention déterminée, les fidèles lui remettent une offrande en argent. Pris matériellement et mal interprété, cet usage, par certaines apparences, choque la délicatesse chrétienne. Le cœur chrétien, s'il croit vraiment au mystère de la messe, au mystère du corps et du sang du Seigneur, songerait volontiers au mot de saint Pierre : « Vous n'avez pas été rachetés par l'or et l'argent corruptible, mais par le sang précieux du Christ agneau immaculé. »

Cependant l'usage dont nous parlons est reçu et approuvé dans l'Église. Il s'agit donc de bien l'entendre, et il n'y a pas de meilleure manière de le bien entendre que de le rapprocher de l'offrande antique. Aussi bien le voit-on apparaître dans l'histoire à mesure que disparaît la forme antique de l'offrande.

Qu'est-ce qu'offrent les *offerentes* dans l'offrande antique? Les éléments matériels du sacrifice, le pain et le vin. Ils marquent ainsi leur volonté de s'associer plus étroitement à la messe; l'Église l'entend de la sorte et au *Memento* prie spécialement pour eux : *Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum... qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus...* Souviens-toi, Seigneur... de tes serviteurs et de tes servantes qui t'offrent ce sacrifice de louange pour eux et pour tous les leurs... Voilà ce que sont d'abord les honoraires de messe : ils sont l'offrande des éléments matériels du sacrifice, et à ce titre ils méritent à ceux qui font l'offrande un souvenir spécial dans la prière de l'Église.

Un autre caractère de l'offrande antique est d'être surabondante. D'ordinaire les fidèles offrent beaucoup plus de pain et de vin qu'il n'en faut pour la communion. Aussi, comme on le voit dans les *Ordines romani*, les diacres mettent à part la partie de l'offrande qui servira pour la messe; le reste servira à l'entretien du clergé et des pauvres que le clergé soutient. Voilà donc une offrande qui aurait pu se faire hors de la messe, qui subvient à d'autres nécessités que le service liturgique, mais qui a pris, par les circonstances où elle a été faite, couleur et dignité liturgique, et qui achève le droit des *offerentes* à la prière spéciale de l'Église. — Tel nous apparaît encore l'usage actuel des honoraires de messe; comme l'offrande antique il est surabondant; il ne subvient pas seulement au service liturgique, il subvient à la vie même du clergé. Mais subvenir à la vie du clergé, n'est-ce-pas encore assurer la permanence du sacrifice? N'est-ce pas mériter, à un titre spécial, la prière liée à ce sacrifice?

Ajoutons qu'il appartient en définitive à la Providence d'appliquer les fruits du mystère. Et Dieu n'apprécie pas seulement l'offrande matérielle, mais, comme on le voit assez par l'Évangile, il juge de quel cœur elle est faite. Et les plus pauvres ne sont pas exclus des prières de l'Église maternelle, qui intercède pour tous ses enfants, et fait elle-même l'offrande pour eux.

M. Cimetier exposera plus loin la discipline de l'Église sur les honoraires de messe. Des articles très précis du code, can. 824-844 veillent à ce qu'il ne s'y glisse aucun abus.

V. Participation du peuple a la messe par la communion. — Nous avons étudié longuement la communion; nous ne pouvons y revenir ici avec détail. Le sujet même de cet article nous invite toutefois à rappeler ce que dit le code : « On doit exciter les fidèles à se nourrir fréquemment, et même chaque jour, du pain eucharistique, selon les règles données dans les décrets du Siège apostolique; il faut souhaiter que ceux qui assistent à la messe ne fassent pas seulement la communion spirituelle, mais communient, convenablement disposés, par la réception sacramentelle de la sainte Eucharistie. » Can. 863.

On ne saurait trop rappeler ces textes officiels de l'Église, où tous les assistants à la messe, s'ils sont convenablement disposés, sont conviés à la communion sacramentelle. L'esprit du jansénisme, après trois siècles, n'est pas mort en France, et, sous prétexte de perfection spirituelle, des personnes d'ailleurs très bien intentionnées veulent mettre à la communion, surtout à la communion fréquente et quotidienne, des conditions que l'Église n'y met pas. Le sacrement qui est le sacrement de la vie chrétienne, on tend, sous des prétextes divers, à le réserver à ceux-là qui font certains efforts déterminés vers la perfection. Par exemple, on saisit les articles où le code, canonisant des règles déjà communes à de nombreux instituts religieux, a prescrit la confession hebdomadaire aux religieux et aux religieuses : on s'empare de ces articles, et sans considérer qu'on en fait à de simples fidèles une application excessive et arbitraire, on prétend subordonner la communion fréquente ou quotidienne à des confessions périodiques à dates rapprochées. Ou encore on n'admet pas qu'un chrétien communie à d'assez grands intervalles sans s'être confessé de nouveau. On présume toujours en quelque sorte le péché, au lieu de présumer l'état de grâce. Et c'est pourtant la présomption du droit. — Certes, les développements de la discipline ne permettent pas de ne point reconnaître, dans la fréquence de la confession non nécessaire, mais libre, des péchés véniels, un des moyens les plus sûrs, les plus authentiquement approuvés, du perfectionnement spirituel. Encore est-il qu'il ne faut pas proposer indistinctement les mêmes pratiques à toutes les catégories de personnes. Mais surtout il ne faut pas subordonner à ces pratiques la réception du sacrement qui est le sacrement de la vie chrétienne. Quiconque assiste à la messe, s'il est en état de grâce et convenablement disposé, c'est-à-dire s'il vient chercher sérieusement dans la communion l'entretien de la vie chrétienne, a le droit de communier. Il n'a pas à se poser la question de savoir de quand date sa dernière confession. C'est le mystère du baptême, le mystère de l'incorporation au Christ, le mystère qui donne droit au chrétien sur le corps du Christ. Nous avons essayé de l'expliquer en parlant de la communion et de l'initiation chrétienne ; le code l'affirme en une formule lapidaire ; « Tout baptisé, qui n'est pas empêché par le droit, peut et doit être admis à la sainte communion. »

De la liaison de la communion à la messe. — Nous avons traité cette question en parlant de la communion. Mais c'est le lieu de rappeler que la plus convenable préparation à communier, c'est de prendre part au mystère de la messe. Pour mieux manger la Cène du Seigneur, il faut avoir entendu l'émouvant rappel de la première Cène : « Lequel, la veille du jour où il souffrit... » — Quant aux prières préparatoires à la communion, nous avons déjà noté qu'il n'en était pas de supérieure au *Pater*, acte parfait de charité et de contrition, communion au Cœur du Christ avant de communier à son corps; après le *Pater*, viennent les belles prières de l'Église : *Agnus Dei, Domine Jesu Christe, Domine non sum dignus.* Mais voyez Communion.

De la communion à la grand'messe. — L'heure habi-

tuelle de la plupart des grand'messes n'invite pas les fidèles à y communier. Mais, bien entendu, rien n'est plus convenable, en soi, que la communion à la grand'-messe. Et il y aurait peut-être intérêt, au moins en certaines circonstances, à régler l'horaire des fonctions liturgiques de manière à permettre aisément aux fidèles la communion à la grand'messe.

V. La messe et la vie chrétienne; la messe et la mort chrétienne. — Nous ne prétendons pas sous ce titre épuiser la *mystique* de la messe, ni même la résumer. Les limites de cet article ne le permettent pas. Nous nous contenterons de proposer quelques réflexions.

I. La messe et la vie chrétienne. — 1. *La messe renouvellement de l'initiation chrétienne.* — Nous pouvons considérer la messe, comme renouvelant, avec toutes ses richesses spirituelles, l'initiation chrétienne.

En étudiant l'initiation nous avons vu qu'elle comportait : la prise de possession du chrétien par le Christ par la signation; la formation du chrétien dans le Christ; la profession solennelle de foi au Christ; l'incorporation au Christ par le baptême; la consommation dans le Christ par la participation aux mystères et la communion.

Or, avec ses deux parties, l'avant-messe ou messe des catéchumènes, la messe proprement dite jadis réservée aux baptisés, la messe nous fait rapidement repasser par les divers stades de l'initiation, et en renouvelle en nous les grâces. Dès le premier instant, notre appartenance au Christ est manifestée par la signation; ce geste initial, à l'évangile, est repris en détail par la triple signation du front, des lèvres et du cœur, signation si suggestive, qui manifeste si éloquemment que le Christ a pris possession de notre pensée, de notre discours, de nos affections. — Les lectures de l'avant-messe continuent et reprennent notre instruction; chants et prières nous entraînent à nous orienter vers Dieu; l'homélie achève d'accentuer la ressemblance avec l'ancienne formation des catéchumènes, et de faire de cette partie de la messe un petit catéchuménat en miniature. — A toutes les messes solennelles, le *Credo* couronne cette reprise du catéchuménat par la confession de foi, comme le catéchuménat antique s'achevait par la tradition et la reddition du symbole. — Aucun rite évidemment ne peut renouveler le baptême même; mais, pour participer aux mystères, l'esprit chrétien nous invite à nous renouveler en la grâce baptismale. — Dans la grande prière eucharistique, ce n'est plus nous seulement, comme dans l'avant-messe, qui prions *per Christum Dominum nostrum*, mais lui-même, le Seigneur Jésus, se rend présent parmi les siens pour prier avec eux, et cette présence divine nous rend en quelque sorte sensible ce fruit de la grâce baptismale, notre incorporation au Christ. Enfin, par la communion, se renouvelle notre consommation en lui.

2. *La messe type de la prière catholique.* — La messe est le type de la prière catholique tout d'abord parce que l'individu n'y prie pas isolément mais dans la communion. Il prie uni à tout le corps dont il est membre. Et nous venons de dire que celui qui est chef mystique de ce corps vient, dans la messe, s'unir à ses membres pour orienter et présenter leur prière. Uni au Christ, chaque fidèle se sent uni à toute la communion des saints. La double évocation des saints, au *Communicantes* et au *Nobis quoque*, affirme qu'ils prient avec nous. Nous prions donc avec eux, et nous prions aussi avec toute l'Église. C'est pourquoi, le célébrant prie au pluriel : *Supplices rogamus*, Suppliants nous t'implorons. Quelques prières insérées au Moyen Age, nous l'avons vu, font prier le prêtre pour lui-même. Mais les prières les plus antiques, les plus authentiquement romaines, s'expriment en nom collectif, notamment tout le canon : *Vere dignum... nos tibi gratias agere.* La messe nous apprend à prier en catholiques, dans l'Église.

Et la messe est encore le type de la prière catholique par les intentions qu'elle nous propose. Comme le *Pater*, qu'elle s'incorpore et dont elle s'inspire, c'est une prière parfaite. Elle a tout d'abord le souci de Dieu. *Adveniat regnum tuum*, dit le *Pater*. Et la messe réalise déjà ce règne, par le fait même qu'elle pratique et qu'elle enseigne l'adoration : *Gratias agamus Domino Deo nostro.* Rendre grâces à Dieu, au sens plein de ce mot, c'est déjà réaliser son règne, puisque c'est le reconnaître en son cœur comme le maître souverain. Et c'est bien ce que fait la messe : *Vere dignum... nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus.* Parce qu'elle a le souci de Dieu, la messe organise la prière en fonction de l'avènement de son règne. Elle prie d'abord pour l'Église chargée de promouvoir ce règne en ce monde : *Supplices rogamus ac petimus uti accepta habeas... hæc sancta sacrificia illibata, imprimis quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica.* Suppliants nous t'implorons et te conjurons de tenir pour acceptables... ces saintes offrandes intactes, que premièrement nous t'offrons pour ta sainte Église catholique. Cette Église, la prière liturgique supplie qu'elle s'étende sur tout l'orbe des terres, *toto orbe terrarum* : souci vraiment catholique; nous y retrouvons l'inquiétude universelle qui anime les grandes oraisons du vendredi saint, et que nous avons signalée encore dans la prière d'offrande du calice : *Offerimus tibi, Domine... pro nostra et totius mundi salute.* Cette prière pour l'Église se continue par une prière pour son chef, pour l'évêque, pour tout le peuple chrétien; puis, au *Memento*, le célébrant et les fidèles peuvent appliquer les fruits du mystère à ceux qui leur sont liés par une affection plus étroite; car le christianisme ne méconnaît pas les tendresses humaines, il les règle seulement et les sanctifie. Enfin, comme le *Pater* demande le pain de chaque jour, la messe demande le pain suprasubstantiel; et la prière qu'elle fait, elle-même en quelque sorte l'exauce, puisque ce pain divin nous y est donné.

II. La messe et la mort chrétienne. — En renouvelant en nous les grâces de l'initiation, en nous donnant le type de la prière, la messe nous aide à vivre. Elle peut aussi nous aider efficacement à mourir.

On connaît l'histoire émouvante de ce prêtre angevin, un des plus illustres martyrs de la Révolution, Noël Pinot, curé du Louroux-Béconnais. Condamné à mort par la commission militaire, ses juges, par dérision, lui offrirent de marcher au supplice revêtu des ornements liturgiques qu'on avait saisis en l'arrêtant. Lui accepta avec joie, et montant à l'échafaud, prononça les premières paroles de la messe : *Introibo ad altare Dei.* Quelle meilleure préparation à mourir que de reprendre la messe sur le lit d'agonie, de la redire, d'y prendre part en esprit ?

C'est bien le temps de redire les prières de préparation : *Quare tristis es, anima mea...* Pourquoi es-tu triste, ô mon âme, et pourquoi me troubles-tu? *Spera in Deo...* Espère en Dieu; car de nouveau je le confesserai, lui le salut de ma face, et mon Dieu. Et ensuite le *Confiteor.* Je confesse à Dieu tout puissant... que j'ai beaucoup péché... C'est pourquoi je prie la bienheureuse Marie toujours vierge... et tous les saints, d'intercéder pour moi.

Kyrie eleison. Christe eleison. Kyrie eleison. Quel moment mieux choisi pour cet appel à la pitié? Ne craignons pas pourtant d'y associer l'hymne d'action de grâces : *Gloria in excelsis Deo... Laudamus te.*

Benedicimus te. Adoramus te. Glorificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Paroles d'adoration et de bénédiction, répétées en un pareil moment, elles redescendent en paix sur le cœur.

Credo in unum Deum... Et exspecto resurrectionem mortuorum. Et vitam venturi sæculi. Affirmons notre foi avant de mourir, affirmons notre espoir en la vie : J'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir.

Voici le mystère même, et d'abord l'offrande. Le chrétien mourant s'unit à l'hostie immaculée que le prêtre présente; il s'unit au calice que le prêtre élève dans le geste de l'offrande : *pro nostra et totius mundi salute.* Le chrétien mourant offre sa mort aux intentions même de la messe : ce qui manque à la Passion du Christ, il l'achève en sa chair pour le salut du monde. Quand pourrait-il mieux redire la belle secrète, vrai type de la *prière sur les oblats* : *Sanctifia, quæsumus, Domine, per tui sancti nominis invocationem, hujus oblationis hostiam, et per eam nosmetipsos tibi perfice munus æternum.* Sanctifie, nous t'en prions, Seigneur, par l'invocation de ton saint nom, cette hostie que nous te présentons, et nous-mêmes par elle consomme-nous pour toi en une oblation éternelle. Voici que le chrétien se mêle à l'oblation : il est lui-même l'oblation, l'hostie.

Vere dignum... nos tibi semper et ubique gratias agere. Il est digne et juste... que nous à toi toujours et partout rendions grâces. Toujours et partout, et jusqu'à ce moment de mourir. Car voici que nous pouvons redire encore : *Benedictus qui venit in nomine Domini.* Pour nous aider à mourir, le Seigneur Jésus lui-même viendra vers nous. Mais avant qu'il vienne, unissons-nous à son sacrifice. *Qui pridie quam pateretur... Unde et memores...* C'est l'heure plus que jamais de se souvenir de sa Passion, d'unir notre mort à la Passion. Le chrétien mourant n'accueille pas la mort en stoïcien qui brave la douleur; comme le Seigneur Jésus en sa Passion il en sent toutes les angoisses et tous les déchirements, il ne craint pas de dire après son Maître : « Père, que ce calice s'éloigne de moi »; mais, fortifié par les grands souvenirs que la messe lui rend davantage présents, tout aussitôt il ajoute : « Pourtant, que non pas ma volonté, mais la vôtre soit faite. »

Voici l'instant d'être consommé, consommé par la communion, consommé par la mort. Disons encore, avec la liturgie : « Notre Père qui êtes aux cieux... Agneau de Dieu, qui enlevez les péchés du monde, ayez pitié de nous... Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant... qui par votre mort avez vivifié le monde, délivrez-moi, par ce très saint corps et par votre sang, de toutes mes iniquités et de tous les maux... et ne permettez pas que je sois jamais séparé de vous. » — Et le Seigneur lui-même vient à moi pour cette communion dernière : « Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit; mais dites seulement une parole, et mon âme sera guérie. — Que le corps de notre Seigneur Jésus-Christ garde mon âme pour la vie éternelle! »

« *Quid retribuam Domino?* Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a donné? — *Calicem salutaris accipiam.* Je prendrai le calice, le calice de la mort, et fortifié par le renouvellement du grand mystère, j'accepterai de mourir. »

Ainsi la messe, comme elle nourrit notre vie, prépare notre mort. Achevons donc avec Cyrille de Jérusalem, terminant la catéchèse où il vient d'expliquer la messe aux néophytes : « Gardez inviolablement ces traditions; gardez-vous vous-mêmes sans achoppement. Ne vous écartez pas de la communion; ne vous éloignez pas, par la souillure du péché, de ces mystères sacrés et spirituels. Et que le Dieu de paix vous sanctifie tout entiers, et que votre corps et votre âme et votre esprit soient ainsi gardés jusqu'au jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » *Catéchèse mystagogique* V, XXIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1125. (Les derniers mots sont une citation de I Thess., V, 23.)

Notre art. LITURGISTES constitue une véritable bibliographie des principaux ouvrages sur la messe. Nous y renvoyons, et mentionnons seulement ici : Batiffol, *Leçons sur la messe*, Paris, 1919; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., Paris, 1920; Hébert, *Leçons de liturgie*, t. II, *Le Missel romain* (pour la législation liturgique), Paris, 1921; Mollien, *La priere de l'Église*, t. I, *Messe et heures du jour*, 2e édit., Paris, 1924; de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921.

Pierre PARIS.

3. MESSE (HONORAIRES DE). — I. Légitimité. II. Législation actuelle.

I. LÉGITIMITÉ. — Il est certain que tout prêtre, riche ou pauvre, peut accepter un honoraire, pour l'*application* de la messe qu'il célèbre : c'est là une coutume, une institution, reçue et approuvée dans l'Église depuis de longs siècles, dont le Code de droit canonique consacre expressément la légitimité, can. 824. Entre le prêtre qui applique la messe aux intentions qui lui sont indiquées et le fidèle qui lui remet dans ce but un honoraire, il existe un vrai contrat onéreux obligeant les deux parties en stricte justice. Il n'y a pas seulement une réciprocité de donations gratuites, ni une pure dette de reconnaissance, ni une obligation de simple obéissance à la loi écrite ou coutumière, mais un véritable contrat de justice commutative entre le fidèle et le célébrant. Comment ce contrat n'est-il pas simoniaque? S'il ne s'agissait que de la *célébration* d'une messe à laquelle le prêtre ne serait pas tenu, et qui lui imposerait un dérangement, lui occasionnerait des frais, ou lui ferait perdre du temps, la question serait facile à résoudre : il y aurait là un titre extrinsèque (*damnum emergens, lucrum cessans*) permettant au prêtre de percevoir une légitime rétribution (c. 824, § 2 *in fine*). Mais il s'agit de justifier l'honoraire pour l'*application* de la messe. S'obliger en justice, contre remise d'une certaine somme, à faire participer un fidèle au fruit ministériel de la messe, n'est-ce pas de la simonie? N'y a-t-il pas échange (ou réciprocité onéreuse) entre une utilité spirituelle et une utilité temporelle? On répond généralement : que le prêtre en acceptant (et même en exigeant) un honoraire pour appliquer spécialement la messe à telle intention ne fait pas payer la messe, ni même son travail, mais qu'il use du droit reconnu par saint Paul aux ouvriers de l'Évangile (I Cor., IX, 7 sq.) de recevoir des biens temporels de ceux à qui ils administrent les biens spirituels. Cette réponse est exacte : mais elle demanderait à être précisée pour que l'on comprît bien le lien de *justice commutative* que crée entre le fidèle et le célébrant l'acceptation d'un honoraire, non seulement à l'occasion de la célébration de la messe, mais *en échange de son application*. Le P. de la Taille a proposé cette ingénieuse explication. La remise au prêtre d'un honoraire, comme l'offrande en nature des premiers siècles, serait juridiquement un *mandat* d'oblation et de transmission à Dieu. Comme tel, ce mandat serait essentiellement gratuit et n'impliquerait aucune rémunération. Mais ce mandat s'accompagnerait d'un *dépôt* : le dépôt de la chose à offrir ou à transmettre, et à ce titre de dépositaire, le prêtre serait tenu *en justice* de transmettre à Dieu le don que le fidèle lui a donné mandat de lui offrir. A proprement parler, le prêtre n'est pas payé : mais le mandat une fois exécuté, il a droit de prélever de l'oblation une part personnelle, en vertu de la cession que Dieu lui en fait. Ce n'est pas un salarié du peuple, mais un convive de Dieu : le prêtre a le droit de vivre de l'autel; il partage de droit avec l'autel, et

reçoit de Dieu ce que les fidèles par ses mains ont donné à Dieu. Le P. de la Taille appuie sa solution sur de nombreux documents patristiques et liturgiques, sur la doctrine de saint Thomas, de Bellarmin, de Thomassin, de Berlendi et de Van Espen. Voir M. de la Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, Paris, 1924, p. 111-251.

II. Législation actuelle. — Elle se trouve dans le Code de droit canonique, can. 824-844. Commentons brièvement ces canons.

1. *Espèces d'honoraires.* — Relativement aux honoraires, on doit distinguer les messes manuelles, les messes quasi-manuelles, et les messes de fondation. *a*) Les messes *manuelles* sont celles qui sont demandées par les fidèles, soit par dévotion personnelle, et en offrant l'honoraire comme de la main à la main, soit en exécution d'une obligation même perpétuelle imposée par un testateur à ses propres héritiers. *b*) Les messes de *fondation* sont celles dont l'honoraire est fourni par les revenus d'une fondation. *c*) Les messes *quasi-manuelles* sont des messes de fondation qui, ne pouvant pas être dites et appliquées dans le lieu où elles devraient l'être, ou par les prêtres désignés dans le statut de la fondation, doivent de droit (ou par indult du Saint-Siège) être remises, avec les honoraires correspondants, à d'autres prêtres pour être acquittées. Can. 826.

2. *Acceptation des honoraires.* — Il n'est jamais permis d'appliquer d'avance une messe à l'intention de celui qui offrira ensuite un honoraire. Si on le faisait, on ne pourrait pas percevoir d'honoraire pour cette messe dite avant d'avoir été demandée. Il n'est jamais permis non plus de recevoir un honoraire pour une messe dont l'application est déjà due à un autre titre (v. g., la messe *pro populo*); ni un double honoraire pour l'application de la même messe; ni un honoraire pour la seule célébration de la messe, et un autre pour l'application de la même messe, à moins qu'il ne soit certain que l'un de ces honoraires n'a été offert que pour la seule célébration (et non pour l'application) de cette messe. Can. 825.

Lorsqu'un prêtre est autorisé à dire plusieurs messes, il n'est pas autorisé, sauf le jour de Noël, à percevoir plusieurs honoraires. Si l'une de ces messes est dite pour satisfaire à une obligation de justice (v. g. messe *pro populo*, ou messe à intention rétribuée, le prêtre bineur ne peut satisfaire par la seconde qu'à une obligation non rétribuée : v. g. dire cette messe à ses intentions personnelles, ou même pour s'acquitter d'une messe promise (pour les confrères de cours, les prêtres-adorateurs) mais non rétribuée. Certains indults permettent de recevoir un honoraire pour la seconde messe, mais presque toujours cet honoraire doit être transmis à l'évêché pour y être employé au profit d'une œuvre, v. g. des Séminaires. Les Ordinaires peuvent obliger leurs prêtres à utiliser cet indult, mais Rome leur conseille de laisser quelques-unes de ces intentions à la libre disposition des prêtres bineurs. A Paris, chaque prêtre binant habituellement peut se réserver au cours de l'année douze messes à ses intentions personnelles, mais sans honoraires. Le prêtre bineur peut recevoir une rétribution à un titre extrinsèque (v. g. pour la fatigue résultant de la célébration de sa seconde messe), mais cette indemnité de binage n'est pas un honoraire pour l'application de cette messe. Can. 824, § 2.

Toute apparence de commerce ou de trafic doit être absolument bannie des honoraires de messe. Can. 827.

Personne ne doit accepter pour lui plus d'intentions de messes qu'il ne peut en célébrer dans l'année. Can. 835.

C'est à l'Ordinaire du lieu de fixer, dans son diocèse, le tarif des honoraires de messes manuelles : il doit le faire autant que possible par un décret rendu en synode diocésain. A défaut de décret de l'Ordinaire, on doit s'en tenir à la coutume du diocèse. Les religieux exempts eux-mêmes doivent se conformer sur ce point au décret de l'Ordinaire du lieu ou à la coutume du diocèse. Un prêtre n'a pas le droit d'exiger un honoraire supérieur au tarif diocésain; mais il lui est permis d'accepter un honoraire supérieur, qui lui serait spontanément offert, comme aussi (à moins que l'Ordinaire du lieu ne l'ait interdit) un honoraire inférieur. Can. 831, 832.

3. *Célébration des messes.* — On doit dire et appliquer autant de messes qu'on a accepté d'honoraires, si minimes qu'ils soient. L'obligation d'appliquer des messes ne cesse pas, même si les honoraires une fois perçus ont péri sans aucune faute de la part de celui qui devait les célébrer. Si quelqu'un a offert une somme d'argent pour des messes, sans en indiquer le nombre, on le fixera d'après le tarif du lieu où il demeurait, à moins qu'on ne doive légitimement présumer une intention différente de sa part. La loi présume que celui qui a versé l'honoraire n'a demandé que l'application de la messe : si cependant il avait expressément déterminé quelques circonstances (v. g., une messe en l'honneur de tel saint, à tel autel...) le prêtre qui accepte l'honoraire devrait se conformer à ces intentions. Can. 828, 829, 830, 833. Les messes doivent être célébrées au temps fixé par celui qui a donné l'honoraire. Si aucun temps n'a été fixé expressément, pour les messes manuelles on s'en tiendra aux règles suivantes : les messes demandées pour un motif d'urgence (v. g. une guérison, un examen) doivent être célébrées en temps utile le plus tôt possible; les autres le seront dans un délai assez court, variable suivant le nombre de messes. A titre indicatif, rappelons que le décret *Ut debita* (1904) avait donné comme règle : un mois pour une messe isolée; six mois pour cent messes. Si le donateur a laissé expressément au prêtre toute liberté, celui-ci dira les messes quand il lui plaira, mais à condition de ne pas accepter plus de messes qu'il ne peut en célébrer dans l'année. Can. 834.

Dans les églises où, en raison de la dévotion particulière des fidèles, les honoraires de messes sont si abondants que toutes les messes ne peuvent pas y être célébrées en temps voulu, on avertira les fidèles, par une affiche placée bien en vue, que les messes seront célébrées dans l'église même, quand ce sera facile, ou ailleurs. Can. 836.

4. *Répartition et transmission des honoraires.* — Celui qui a des messes à faire dire par d'autres doit les distribuer le plus tôt possible. Mais le délai légal dans lequel elles doivent être célébrées ne commence à courir (à moins d'indication contraire certaine) que du jour où le prêtre célébrant les aura reçues. Ceux qui ont la libre disposition d'un certain nombre de messes peuvent les transmettre aux prêtres qu'ils veulent, pourvu qu'ils aient la certitude que ce sont des prêtres au-dessus de tout soupçon, ou recommandés par leur propre Ordinaire. Les ordonnances épiscopales qui interdiraient la transmission d'honoraires de messes hors du diocèse ne concernent que les messes de fondation ou quasi-manuelles, ou les messes manuelles données en vue d'une œuvre pie, ou remises à la sacristie, mais non celles dont le prêtre ou les fidèles ont personnellement la libre disposition. Can. 837, 838. S. C. C., 19 février 1921.

Ceux qui ayant reçu des intentions de messes les ont données à célébrer à d'autres, ne sont dégagés de leur obligation que lorsqu'ils ont reçu avis que l'obligation de célébrer a été acceptée, et l'honoraire reçu. Can. 839. Celui qui transmet à d'autres des messes *manuelles* doit transmettre intégralement les honoraires reçus, à moins que le donateur ait donné l'au-

torisation expresse de retenir quelque chose, ou que le surplus de la taxe diocésaine ait été certainement donné en considération de la personne à qui ont été remis les honoraires. Pour les messes *quasi-manuelles*, à moins d'intention contraire du fondateur, il est permis de garder le surplus et de ne transmettre que les honoraires correspondant à la taxe diocésaine des messes manuelles dans le lieu où ces messes seront célébrées, si ce surplus constitue en partie la dot du bénéfice ou de l'œuvre pie grevée de ces fondations. Can. 840. Tous ceux qui administrent des œuvres pies ou qui à un titre quelconque sont chargés de faire dire des messes, qu'ils soient ecclésiastiques ou laïques, doivent, vers la fin de chaque année, remettre à leurs Ordinaires, en se conformant à leurs indications, les messes qui n'auraient pas été célébrées. Pour les messes quasi-manuelles, l'obligation de les remettre commence à courir au dernier jour de l'année où elles auraient dû être dites ; pour les messes manuelles, à moins d'intention différente des donateurs, une année après la date à laquelle la messe a été acceptée. Can. 841.

5. *Inscription et contrôle.* — Le droit et le devoir de veiller à l'acquit des messes acceptées appartient à l'Ordinaire du lieu dans les églises des séculiers, et dans les églises des religieux aux supérieurs de ces religieux. Can. 842.

Les recteurs d'églises et autres lieux de piété soit séculiers soit religieux qui reçoivent d'ordinaire des honoraires de messes, doivent avoir un livre spécial dans lequel ils noteront soigneusement le nombre de messes reçues, leur intention, leur honoraire, et leur célébration. Les Ordinaires sont obligés de se faire présenter ces livres (à eux ou à leurs délégués) au moins une fois par an. Can. 843.

Les Ordinaires des lieux, et les supérieurs religieux, qui donnent des messes à dire à leurs propres sujets ou à d'autres, doivent également inscrire par ordre dans un livre les messes qu'ils reçoivent avec leurs honoraires, et faire leur possible pour qu'elle soient dites le plus tôt possible. De plus, tout prêtre séculier ou religieux doit noter avec soin les messes qu'il reçoit et celles qu'il acquitte. Can. 844.

6. *Sanctions pénales.* — Le commerce des honoraires de messes, le fait de ne pas célébrer et appliquer autant de messes qu'on a reçu d'honoraires, ou de ne pas transmettre à d'autres l'honoraire intégral reçu pour des messes manuelles, doivent être punis par l'Ordinaire suivant la gravité de la faute. Cette punition peut aller, si le cas le comporte, jusqu'à la suspense, ou à la privation du bénéfice ou de l'office ecclésiastique, ou, s'il s'agit de laïcs, jusqu'à l'excommunication. Can. 2324.

F. Cimetier.

4. MESSE (Prières après la). — Les prières après la messe basse ne font pas partie de la messe.

Ces prières, à savoir : trois *Ave Maria*, le *Salve Regina*, le verset et deux oraisons suivantes, ont été prescrites par le pape Léon XIII, par décret du 6 janvier 1884. A ces prières, Pie X a permis d'ajouter trois fois l'invocation : *Cor Jesu sacratissimum, miserere nobis.*

Comme on s'était demandé, de divers côtés, si la récitation de ces prières demeurait obligatoire, la Congrégation des Rites a répondu affirmativement, 24 novembre 1915, sous Benoît XV.

Le prêtre récite ces prières à genoux au pied de l'autel. Les rubricistes observent qu'il est mieux d'avoir les mains jointes et de ne pas tenir le calice. Ils ont raison.

Ces prières peuvent être récitées en langue vulgaire, pourvu que la traduction soit approuvée par l'Ordinaire.

La teneur du premier décret semblait rendre les prières après la messe obligatoires après toutes les messes basses. Des décrets successifs ont excepté formellement la messe conventuelle, la messe capitulaire, les messes basses célébrées avec une certaine solennité. Ainsi, on omettra les prières après la messe du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois, cette messe étant considérée comme une messe votive solennelle; on les omettra de même après une messe de première communion, de confirmation, d'ordination, de mariage; après la première messe d'un nouveau prêtre; après la messe d'enterrement. On les omettra encore, si la messe basse est suivie d'une fonction liturgique, d'un exercice de piété, par exemple, une instruction, pourvu que le célébrant préside cet exercice ou donne cette instruction sans quitter le sanctuaire. Des auteurs qui font autorité en matière d'interprétation de rubriques, comme Hægy, *Manuel de liturgie et cérémonial*, I, v, 7, admettent qu'on ne dise pas ces prières après les messes de communauté.

Il n'est pas douteux que les prières prescrites par Léon XIII n'ont pas obtenu la faveur des liturgistes, et de fait, il faut bien le reconnaître, elles imposaient une singulière innovation. Quelle prière ajouter en effet, une fois la messe dite : la messe ne ramasse-t-elle pas toute prière? Il était inouï, d'autre part, que le célébrant, en costume liturgique, priât à genoux. Si l'on excepte les temps de prière silencieuse qui suivaient le *Flectamus genua*, le célébrant, toute la tradition liturgique en témoigne, prie toujours debout; même quand le peuple demeure agenouillé il prie debout au nom du peuple. Nous croyons pourtant que, d'un certain côté, l'initiative de Léon XIII répondait à un souci profondément liturgique. Le pape n'a pas tant voulu, si je puis dire, faire prier après la messe que faire prier le peuple avec le célébrant. L'accent, dans le décret, doit être mis sur ces mots : le prêtre dira, *avec le peuple*. Aujourd'hui la messe répondue par le peuple répond à ce besoin, en reprenant la ligne de la tradition. Mais peut-être l'initiative de Léon XIII, en donnant l'exemple de la prière du peuple mêlée à celle du célébrant, n'a-t-elle pas été étrangère à un si heureux résultat. S'il en est ainsi, quel liturgiste hésiterait à bénir l'illustre pontife?

Pierre Paris.

5. MESSE, composition musicale. — I. La cérémonie principale de la religion chrétienne a toujours été accompagnée de l'aide du chant pour en soutenir les prières, en solenniser les lectures, en rehausser la célébration. Telle que la Messe en tant que cérémonie liturgique a été constituée dans le rit grégorien, c'est-à-dire au VIIIe siècle, les chants s'en sont différenciés entre la partie commune à la plus grande partie des messes, et nommée l' « ordinaire », et la partie spéciale à chacune, le « propre ». Nous avons plus haut retracé l'histoire du chant liturgique, et dit l'origine des pièces qui composent « propre » et « ordinaire » (voir Grégorien, et aussi Musique, § 4 sq.).

La création de nouveaux genres musicaux porta peu à peu les artistes à en faire profiter le chant religieux. Dès le IXe siècle au moins, l'usage de chanter à deux voix, en Occident, certaines pièces liturgiques, puis l'adoption de l' « organum » vocal « pur » ou fleuri, contribuèrent à faire traiter tels ou tels chants de la messe sous des aspects différents. Ce fut ensuite, aux XIIe et XIIIe siècles, la création des motets (voyez ce nom), qui, tout d'abord, n'étaient que le développement et la glose d'une pièce liturgique antérieure et conservée intacte, à côté de la forme nouvelle qui en était sortie. Puis, au XIVe siècle, en se servant des nouveaux procédés, on compose, à plusieurs voix, et avec ou sans accompagnement d'orgue, des œuvres musicales nouvelles sur les textes de la liturgie : cet

effort porta, dès le début, sur ceux qui constituaient l' « ordinaire » de la messe. Pour le « propre » ce n'est guère que vers le XVI^e siècle que l'on voit les musiciens s'occuper de le traiter ainsi : à cette époque, et surtout en Italie, toutes les parties chantées de la messe étaient volontiers traitées de même, depuis l'aspersion de l'eau bénite jusqu'au *Deo gratias* terminal. Les grands compositeurs de l'époque classique de la musique religieuse, c'est-à-dire celle de l'*a cappella*, ont ainsi repris toutes les parties du propre de la messe : cet usage s'est perpétué en divers pays jusqu'au XIX^e siècle. En France et en Belgique, ce ne furent guère que les offertoires qui ont ainsi été exécutés, et l'on en compose encore; d'ailleurs, les parties diverses du propre de la messe, musicalement, sont traitées dans la forme du motet. Il n'est guère que pour les messes de mariage ou celles des défunts (*Requiem*) que l'usage ait été général, et dure encore, d'en composer le texte entier sur de nouvelles inspirations musicales, dont nous parlerons plus loin en des paragraphes spéciaux.

II. En dehors de ces deux cas, messe de mariage et messe des morts, lorsqu'on parle d'une « Messe en musique » par opposition au chant liturgique traditionnel, on entend l' « ordinaire », ou partie commune à toutes ou à la plupart des messes, c'est-à-dire les cinq textes du *Kyrie*, du *Gloria in excelsis*, du *Credo*, du *Sanctus* (y compris le *Benedictus*), de l'*Agnus*. Tel est — à part, bien entendu, celui de ces morceaux que l'on traiterait en pièce détachée — l'ensemble qui forme la matière offerte au talent des compositeurs, et constitue la Messe proprement dite, du point de vue musical. Les inspirations suggérées par cet ensemble ont été extrêmement variées et de formes très diverses. Tantôt, les versets de ces textes ont été composés pour *alterner* avec le chant liturgique à l'unisson, du chœur ou des fidèles; tantôt, à l'imitation des formes liturgiques, la composition nouvelle a été destinée à deux chœurs à plusieurs voix, alternant ou s'unissant. Du premier cas envisagé ci-dessus, nous pouvons citer des exemples appartenant aux époques les plus variées, depuis la messe dominicale de Guillaume Du Fay, au XV^e siècle, en passant par celle du Fr. L. Viadana au XVII^e, jusqu'à la « messe des Anges » de Perruchot, de notre temps. Le second cas, messes à deux chœurs à plusieurs voix, a été surtout en usage dans la seconde moitié du XVI^e siècle, ou au début du XVII^e : la célèbre messe de Victoria, dédiée à Philippe II d'Espagne, appartient à ce genre; ordinairement, dans les compositions ainsi disposées, un chœur chantait sans accompagnement, et l'autre était soutenu de l'orgue ou d'un quatuor d'autres instruments. Il y a même eu des messes à plusieurs chœurs. Mais, la plupart du temps, les messes sont écrites pour un chœur à quatre voix, bien qu'il y en ait depuis une voix avec accompagnement, jusqu'à huit voix et plus, sans orgue, avec orgue, ou avec d'autres instruments (voy. INSTRUMENTS).

Après des essais de compositions diverses sur des morceaux séparés, la première Messe complète fut écrite par le célèbre compositeur français Guillaume de Machaut, messe à quatre voix mixtes restée longtemps un modèle et qui fut exécutée pour la première fois, croit-on, au sacre du roi Charles V à Reims (1364). Le *Kyrie*, le *Sanctus*, l'*Agnus* en sont basés sur des motifs de plain-chant traités en valeurs longues, et brillamment contrepointés par les diverses voix; le *Et in terra* et le *Patrem* sont au contraire d'un style bref et tout homophonique, en accords verticaux ; l'*Ite missa est* est composé à la manière des premiers morceaux. Au XV^e siècle, le grand maître de l'école de Cambrai, Guillaume Du Fay, inaugure la messe conçue suivant une forme cyclique, c'est-à-dire basée sur un thème unique, tour à tour exposé et développé aux différentes voix; ce compositeur est le grand créateur du genre : on a conservé de lui sept messes et trente-cinq morceaux séparés, traités des manières les plus variées. La singularité amenée par l'invention géniale de Du Fay, est qu'il a emprunté les thèmes de ses messes non seulement à des chants liturgiques comme *Ave regina cælorum* ou *Ecce ancilla Domini*, mais à des motifs de chansons, *L'homme armé* et *Se la face ay pale*, ce qui peut paraître un peu singulier (et ce que plus tard le Concile de Trente a interdit). Mais ce procédé, suivi à profusion pendant près de deux siècles, est parfaitement justifiable, au point de vue musical : le thème choisi est ordinairement placé au ténor, en valeurs extrêmement lentes, que les autres voix entourent de leurs broderies; il faut, la plupart du temps, l'habileté d'un critique doublé d'un compositeur pour reconnaître le motif ainsi disposé. C'était là, déjà, le système employé dès le XIII^e siècle pour les motets et il ne choquait personne. D'ailleurs ces thèmes étaient souvent devenus un pur motif scolastique, sur lesquels s'exerçait le génie des maîtres, et dont personne ne pouvait parfois dire les paroles originales : il en est ainsi du fameux air de *L'homme armé* qui a servi quantité de fois de base à des messes, depuis Du Fay jusqu'à G. Carissimi, et dont jamais, malgré d'ingénieuses déductions, on n'a pu connaître d'autres paroles que ces deux mots. Il pouvait y avoir plus d'inconvénient quand un maître laissait « à découvert » le motif employé; ainsi Orlande de Lassus écrivit une messe entière en développant la chanson à quatre voix de Clemens « non papa », *Entre vous, filles de quinze ans*, qu'il conserva à peu près intégralement dans son *Kyrie eleison*, pris seulement sur un mouvement lent : c'était l'abus. Mais il était rare. Palestrina écrivit sur l'air de la chanson *Je suis déshéritée*, qu'il conserva au soprano pour l'*Agnus Dei*, mais cette mélodie, exprimant un désespoir d'amour, est d'un sentiment de supplication profonde, qui n'est pas déplacé sur les paroles du texte liturgique; d'ailleurs, pour se mettre en règle avec les prescriptions nouvelles, le maître romain donna à cette œuvre, composée auparavant, le titre de *missa sine nomine!*

Messes sur des thèmes religieux ou sur des motifs profanes traités dans les conditions que l'on vient d'exposer, c'est-à-dire dans le développement contrepontique d'une cellule musicale servant de base à toute l'œuvre, ce qui est la forme « cyclique » des grandes symphonies modernes, voilà ce qui créa et forma le style de la messe, presque toujours purement vocale, pendant deux siècles. Après Du Fay, le créateur du genre, les grands maîtres en produisirent un nombre considérable. De Ockeghem († 1495), on en cite plus de vingt; il y en a de vingt-cinq à trente de Josquin des Prés († 1521), dont la messe *Pange lingua* est sans doute la plus expressive; quarante-six d'Orlande de Lassus († 1594), dont la messe *Douce mémoire* est souvent exécutée; presque autant de Victoria (messes *Ave maris stella*; *Quarti toni*; et surtout *O quam gloriosum;* etc.); Palestrina († 1594) en composa quatre-vingt-douze et porta le genre à la perfection, depuis la *Missa brevis* à quatre voix, abréviation géniale d'une composition plus importante du français Goudimel, jusqu'à la grandiose messe *Papæ Marcelli*, à six voix, que l'on cite comme le sommet le plus élevé atteint par ce genre de composition. Depuis cette époque et presque jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les compositeurs qui ont voulu écrire dans le sens de la tradition religieuse n'ont guère fait que récrire du « palestrinien ».

A l'époque de la formation de l'opéra (voy. THÉATRE) le style de ces compositions a influé sur celui de la messe. On sait trop comment, depuis le commencement du XVII^e siècle, avec Monteverdi, à Venise, les

compositeurs ont osé introduire dans la messe les formes du théâtre : grand orchestre, solis à effet, duos passionnés, finales développés à l'excès, etc. Cette introduction du style d'opéra à l'église ne se fit que progressivement : encore vers 1780, de nombreuses cathédrales restaient fidèles au quatuor vocal sans accompagnement; à la fin du XVIIIe siècle, elle était un fait accompli : les messes d'Haydn et de Mozart en constituent un type, le plus éloigné du style classique religieux, et que le XIXe siècle presque entier cultiva seul. Pendant toute cette période, les règles mêmes de la liturgie n'étaient plus suivies par les compositeurs : par exemple, au lieu de laisser au célébrant l'intonation, requise par les rubriques, du *Gloria* et du *Credo*, et de ne commencer la composition nouvelle qu'à *Et in terra* ou à *Patrem*, ce que faisaient les maîtres de l'époque antérieure, les paroles du célébrant ont été reprises et développées, à la manière d'un oratorio. Les répétitions incessantes des mots *Kyrie* et *eleison*, de l'*Amen*, du *Gloria* et du *Credo*, sont devenus des éléments de ces messes, vraiment incompatibles avec les sentiments que la liturgie est destinée à éveiller dans l'âme des fidèles, et qui doivent éviter l'excès et l'opposition d'expressions violentes ou passionnées. Aussi, a-t-on désigné de telles compositions par le vocable de messes « de concert ». De notre temps on est revenu à une pondération mieux comprise.

Toutefois, si ce genre a servi de prétexte à d'intempestifs abus des solis et de l'orchestre, il a produit deux chefs-d'œuvre qui sont unanimement considérés comme deux des plus grands parmi toutes les productions musicales : la « grande » *messe en si mineur*, de J.-S. Bach, en 1733, et celle de Beethoven, *en ré*, composée de 1818 à 1823. Ces deux œuvres sont des sortes de grandes cantates — celle de Bach — ou de puissants oratorios — celle de Beethoven — dont l'amplification musicale dépasse tout ce que l'on a pu tenter sur les paroles de l'ordinaire de la messe. Cette dernière, entre autres, est prodigieuse dans l'expression des sentiments, tout en utilisant du cadre liturgique, qu'elle déborde, tout ce qu'elle peut raisonnablement suivre, depuis la coupe de certains morceaux, l'emploi de modes anciens, jusqu'à l'admirable interlude qui occupe l'intervalle de la Consécration. Celle de Bach, plus « formelle » dans sa construction, produit à certains égards une impression rituelle intense par l'emploi du thème du *Credo* simple qui la soutient et lui sert de trame, héritier des procédés des grandes compositions de la période antérieure.

Au cours du XIXe siècle, peu de messes seraient à citer, et plutôt d'un intérêt musical rétrospectif, telles la messe *du sacre*, de Chérubini (1825), pour la pureté de son écriture, non pour l'inspiration ou l'expression, à peu près absentes; celle que Liszt écrivit pour la dédicace de la cathédrale de Gran (1856), et dans laquelle il visa à rivaliser avec Bach et Beethoven rénovés par des procédés plus modernes ; la messe solennelle de Saint-Saëns (1853). La messe *de Sainte-Cécile*, de Gounod (1855), malgré plus de sincérité dans son expression,a presque autant de défauts que de qualités, et elle peint bien l'esprit de son temps, tandis, au contraire, que le même compositeur, vers la fin de sa vie, essaya d'un style mixte, revenant peu à peu à l'idéal palestrinien, avec entre autres sa messe *de Jeanne d'Arc* (1887) toute proche du genre de César Franck, et surtout celle du *Bienheureux J.-B. de la Salle* (vers 1890). La messe solennelle de César Franck (vers 1863), trop vantée, jouit surtout du renom de son auteur, dont elle est l'œuvre la plus conventionnelle et, à bien des égards, la plus médiocre, sauf l'*Agnus Dei* qui reste à citer, et, d'ailleurs, est postérieur au reste de la composition.

Le dernier quart du XIXe siècle, où nous venons de signaler les essais tentés par Gounod, vit peu à peu tomber en discrédit la messe « en musique » instrumentale et une réaction se dessiner pour revenir à des conceptions plus rationnelles de cette forme. La messe de Widor (sans date, qui porte le n. d'op. 36), à deux orgues, avec un chœur à quatre voix mixtes, et un deuxième chœur à l'unisson, est un exemple typique et intéressant de cette période. Celle de Louis Vierne (1900), œuvre encore à demi symphonique, et partant plus éloignée de la conception rationnelle de la messe, donne une idée très juste du bon goût musical à cette époque. Une œuvre peu connue, la messe solennelle du Fr. Albert des Anges, est à citer parmi les plus heureux essais du même temps, où le style de la cantate est joint à la forme traditionnelle de la messe.

C'est en Italie, avec don Lorenzo Perosi surtout, dont l'abondante production est partie de l'habitude fréquente en ce pays, de chanter des messes à plusieurs voix, et en Belgique, avec la belle messe de *Notre-Dame de Lourdes*, d'Edgar Tinel, que le véritable mouvement rénovateur s'accentua et s'affermit. D'ailleurs, on était au moment où le cardinal Sarto, bientôt pape sous le nom de Pie X, était une autorité écoutée dans la musique d'église et où l'esprit de retour vers les belles traditions et les formes vraiment classiques suscitait, en Allemagne et en France, un puissant élan de réforme. (Voy. MUSIQUE, § 7.)

Telle que le *Motu proprio* publié par Pie X en 1903 fixe, en en synthétisant les conditions essentielles, l'idée générale des morceaux composant une messe, on arrive au schéma suivant, seul guide imposé par l'Église aux musiciens, qui sont libres d'y couler la plus grande variété d'inspiration. Ce plan et ces prescriptions, établis d'après l'ensemble de la plus pure tradition classique, indiquent en même temps au chef de chœur les raisons qui devront motiver son choix, quand il s'agira de messes ou de parties de messes polyphoniques à exécuter :

a) On mettra en première ligne l'écriture *a cappella*, « la musique propre de l'Église étant la musique purement vocale »;

b) L'orgue peut être employé, surtout à titre d'accompagnement, sans faire précéder les chants de longs préludes ou les couper, en interludes, de véritables morceaux;

c) On pourra, avec l'autorisation de l'évêque, employer d'autres instruments, non interdits (voy. INSTRUMENTS), à condition que ce qu'ils exécutent soit écrit dans un style grave et en tout semblable à celui de l'orgue;

d) Les *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, etc., devront garder l'unité de composition demandée par leurs textes. Il n'est donc pas permis de les détailler en fragments détachés. Chaque partie doit conserver musicalement la forme que la tradition ecclésiastique lui a donnée, et qui se trouve très bien exprimée dans le chant grégorien;

e) Le *Gloria* et le *Credo*, selon la tradition grégorienne, devront être relativement brefs;

f) Le texte liturgique devra être chanté sans altérations ni interversions de paroles, sans répétitions non nécessaires, sans séparer les syllabes.

III. La messe « des Morts », « pro *Defunctis* », dite aussi « *Requiem* » a cause du premier mot de son introït, a tenté les compositeurs, et, la plupart du temps (à part le graduel et le trait), dans l'intégralité de son texte, y compris l'absoute qui lui sert de conclusion. Cette messe, ainsi traitée, comprend donc ordinairement les morceaux suivants : *Requiem*, *Kyrie*, *Dies iræ* (quelquefois la strophe *Pie Jesu* étant traitée à part), *Domine Jesu Christe* avec son verset *Hostias*, *Sanctus*, *Agnus* (où les mots *Dona eis requiem*, et

sempiternam remplacent *miserere nobis* et *dona nobis pacem*), *Lux æterna, Libera, Kyrie*; quelques auteurs ont également traité l'*In paradisum* qui suit, ou l'*Ego sum* qui parfois le remplace.

A l'époque classique du style de la messe, les compositions sur le texte de celle de *Requiem* sont relativement rares, réservées qu'elles étaient à des funérailles extrêmement solennelles, comme celles d'un pape ou d'un roi. C'est à peine si les principaux maîtres, et les plus abondants, en ont écrit plus d'une, et plusieurs n'en ont jamais composé. On cite tout spécialement, avec celles de Pierre de La Rue, de Févin, de Moralès et de Guerrero, les messes *pro Defunctis*, d'Orlande de Lassus (1589), de Palestrina (1591), et deux de Victoria, l'une à quatre voix, l'autre à six (1605). Le caractère qui les marque toutes, et qui persista encore au début du XVIII^e^ siècle, dans des messes en style de concert, est le bel et large emploi qui y est fait des thèmes liturgiques; souvent même, des versets entiers sont intégralement conservés à l'unisson soit pour le chœur, soit pour les solistes, ou encore, en faisant alterner deux chœurs : les *Libera* de Victoria offrent de beaux exemples de ce procédé.

Plus tard, le *Requiem* passe par les mêmes phases que d'autres messes : on en arrive à ne plus composer en vue d'une cérémonie religieuse déterminée, mais le choix des paroles dramatiques du *Dies iræ* ou du *Libera* incline les compositeurs à y rechercher seulement une occasion d'effets faciles en vue du « concert spirituel ». A ce type appartiennent la plupart des *Requiem* écrits aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles : les plus renommés, ceux de Jomelli, de Brunetti, de Gossec, de Mozart, puis de Cherubini, de Berlioz, de Saint-Saëns et de Verdi, participent plus ou moins à ces caractères, et s'éloignent de plus en plus de la coupe classique, parfois même les paroles officielles y étant arrangées (ou dérangées) par le musicien pour produire plus d'effet! Encore ces *Requiem* sont-ils ordinairement traités dans un beau style de grande cantate ou d'oratorio, qui, s'il les rend impropres à être exécutés dans leur intégralité pour le service liturgique, permet au moins d'en extraire certaines pièces dont l'emploi peut se justifier en quelques occasions exceptionnelles, quant à leurs parties chorales tout au moins. Jusqu'à un certain point, le même jugement peut être porté sur le *Requiem*, d'écriture plus moderne et toute différente, de Gabriel Fauré (1885), destiné expressément à l'exécution en concert, et qui a rénové très heureusement le style de ce genre de compositions.

Mais de trop nombreux compositeurs, surtout dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, ont écrit, avec une valeur infiniment moindre, des morceaux détachés de la messe des Défunts, tels que des *Pie Jesu* ou des *Libera*, dont le moins que l'on puisse dire est qu'une même absence de goût les caractérise presque tous, quand leurs accents ou leurs dispositions ne sont pas tout à fait scandaleux : un certain *Libera*, entre autres, très prisé pour les « grands » services en certaines villes, mêle, dans un style de final d' « opéra-buffa » les paroles du texte sacré, de telle façon qu'une partie des chanteurs dit le verset *Requiem æternam* en même temps que d'autres reprennent *Libera me* et que le *Kyrie* est murmuré par d'autres encore! Il faut également signaler, parmi les abus qui sévissent aussi en quelques pays, l'usage de chanter aux messes des morts des textes adaptés à des compositions étrangères au service divin : le *Pie Jesu*, dit « de Stradella », transcrit sur l'air *Pieta Signore* d'un opéra de Niedermeyer, en a consacré le type. L'excès des motets, dans les enterrements solennels, arrive également à faire supprimer les chants de la liturgie et ses textes, pour les remplacer par des œuvres adventices qui ne devraient être que des additions exceptionnelles au service officiel.

IV. La messe du Mariage n'a pas connu les destinées des autres messes dont on vient de traiter. Jusqu'à un temps fort rapproché de nous, le propre liturgique y était chanté, avec l'ordinaire soit également liturgique, soit pris d'une messe « en musique ». L'habitude,croissante depuis un demi-siècle dans les centres importants, d'y célébrer la liturgie en « messe basse », a incité à chanter pendant ce temps des motets divers. Ce ne sont donc que des auteurs modernes et contemporains qui ont traité en musique, dans le style de motet, les divers textes de la messe de mariage, en particulier l'introït, *Deus Israel*, l'offertoire, *In te speravi*,la communion, *Ecce sic benedicetur*, ou d'autres passages de la même messe. Nous citerons particulièrement le *Deus Israel* à six voix de V. d'Indy, la messe de Mariage de Mgr Perruchot, et celle de A. Coquard, composition très étendue, en forme de motets de styles variés, et dédiée au pape Pie X (voy. MUSIQUE, § 7).

A. GASTOUÉ.

6. MESSES VOTIVES. — I. Notions générales. II. Messes votives solennelles. III. Messes votives privées. IV. Les messes votives pour diverses nécessités.

I. NOTIONS GÉNÉRALES. — 1. *Définition.* — La messe votive, comme son nom l'indique, répond à un vœu, à un libre désir ou du célébrant, ou de la personne qui fait l'offrande, ou de la communauté chrétienne, ou de l'autorité ecclésiastique interprétant le désir ou le besoin de la communauté. La messe votive n'est pas en relation avec l'office du jour : c'est là un de ses aspects, mais un aspect purement négatif, et qui ne donne pas son caractère intime. Il y a des messes, nous le verrons, qui ne sont pas non plus en relation avec l'office du jour, et qui ne méritent pourtant pas, à proprement parler, le nom de messes votives, parce que, en vertu de la tradition liturgique, elles s'imposent de façon permanente, pour telle circonstance déterminée, et aux simples particuliers et à l'autorité ecclésiastique elle-même. La messe votive est, au contraire, celle que n'impose d'aucune manière la tradition liturgique, et qui est choisie par libre élection.

2. *Notes d'histoire.* — Les anciens sacramentaires contiennent déjà des messes votives. On en trouve dans le léonien. Le gélasien en a de nombreuses : messe pour le départ en voyage, avec un *Hanc igitur*, où saint Raphaël archange est évoqué dans la recommandation du voyageur; messe pour demander la paix et la charité; messes en temps d'épidémie, de mortalité des animaux, pour demander les fruits de la terre, pour demander la pluie; messe pour la femme qui n'a pas encore d'enfant; messe en temps de guerre ; messe pour un malade.

Beaucoup d'éléments de ces messes sont passés dans nos messes votives pour intentions diverses, desquelles nous allons bientôt parler.

3. *Quelles messes peut-on célébrer « more votivo » ?* — Il y a tout d'abord des messes votives, qui sont telles en elles-mêmes et ne se célèbrent pas autrement : ce sont la plupart des messes rangées dans le missel sous le titre : *missæ votivæ pro diversis rebus.* Par exemple : messe pour un malade, messe pour les voyageurs. Nous étudierons spécialement le texte de ces messes.

On peut aussi reprendre, pour les célébrer *more votivo*, les messes de certaines fêtes, de la plupart même, mais non de toutes. Parmi les messes de mystères et des fêtes de Notre-Seigneur, on peut ainsi choisir, *servatis rubricis*, la messe de la Sainte-Trinité; celles du Saint-Sacrement, de la Croix ou de la Passion; celles du Saint-Nom de Jésus, du Sacré-Cœur, du Précieux Sang; la messe de la Sainte Famille; les

messes des Instruments de la Passion. Comme messes votives de la sainte Vierge, on a tout d'abord la série des messes *de Sancta Maria*, marquées au missel pour les divers temps de l'année; on peut prendre aussi la messe de l'Immaculée Conception, celle des Sept-Douleurs, celle du Très Pur Cœur de Marie. — On peut dire la messe votive non seulement de tous les saints canonisés, mais encore de tous ceux qui sont inscrits au martyrologe romain. (La plupart, comme on sait, furent inscrits au martyrologe en vertu d'un culte traditionnel, non à la suite d'une canonisation en forme.) On peut encore dire la messe votive des saints locaux, fort nombreux, qui ne sont ni canonisés ni inscrits au martyrologe romain, mais dont le culte a été approuvé par le Saint-Siège; l'approbation du calendrier diocésain constitue une approbation suffisante du culte. Comme messe votive des saints, on choisit la messe propre, s'ils en ont une, la messe du commun, s'ils n'ont pas de messe propre. A moins d'indult il n'est pas permis de dire, *more votivo*, les messes des bienheureux.

Pour la *messe d'action de grâces*, on prend la messe de la Sainte-Trinité, ou la messe du Saint-Esprit, ou encore la messe de la sainte Vierge ou d'un saint inscrit au martyrologe; on ajoute aux oraisons de cette messe, sous une seule conclusion, les oraisons *pro gratiarum actione*. On dit ensuite les oraisons de mémoire ou autres, s'il y a lieu.

4. *Diverses sortes de messes votives.* — On peut distinguer les messes votives en deux classes principales : messes votives *pro re gravi et publica simul causa*, messes votives privées.

Il faut prendre garde que ce qui discerne entre elles ces deux sortes de messes votives, ce n'est pas précisément la solennité extérieure, encore que cette solennité soit un des éléments de différenciation : une messe votive privée peut être chantée non sans solennité. Le vrai point de discernement c'est celui de savoir si la messe votive intéresse la communauté ou seulement des particuliers. Toutes les messes votives, nous l'avons vu, ont ceci de commun qu'elles ne s'imposent pas en vertu de la tradition liturgique; elles répondent à un vœu libre. Mais ce vœu peut exprimer un intérêt public ou un intérêt privé. La messe votive *pro re gravi et publica simul causa* est une messe votive d'intérêt public; la messe votive privée répond à un intérêt privé. Ces distinctions ne peuvent pas être absolues, on le sent bien; nous trouverons des messes votives qui relèvent à la fois de l'intérêt privé et de l'intérêt public : par exemple, la messe de mariage *pro sponso et sponsa*; mais précisément son caractère vaudra à cette messe des privilèges particuliers par rapport aux messes votives strictement privées. Nous croyons avoir bien marqué, comme nous l'avons dit, le vrai point de discernement entre les diverses catégories de messes votives, ce qui leur vaut, de la part de l'Église, le plus ou moins de facilité donnée à leur célébration.

5. *Règles communes aux diverses messes votives.* — Il y a des règles qui sont particulières aux messes votives *pro publica causa* et aux messes privées; il en est d'autres qui sont communes à toutes les messes votives.

Couleur des ornements. On prend : le blanc pour les messes de la Sainte-Trinité, du Saint-Sacrement, de la sainte Vierge, des anges, des confesseurs, des vierges non martyres, et aussi pour la messe de mariage; le rouge pour les messes du Saint-Esprit, de la Croix, des apôtres et des martyrs ; le violet pour la messe de la Passion, la messe de la Propagation de la foi, la messe pour les malades et les autres messes pour diverses intentions que nous noterons plus loin.

Texte des oraisons. Dans les oraisons des messes des fêtes, il y a des mots qui ne conviennent qu'au jour de la fête. Quand on prend la messe *more votivo*, il faut remplacer ces mots ou les omettre. On supprime des mots comme *hodie, annua.* A la place de *natalitia, solemnitas*, on dit *memoria, commemoratio.*

Prose. On ne chante jamais de prose aux messes votives. Ainsi aux messes votives du Saint-Esprit, du Saint-Sacrement, des Sept-Douleurs, on ne chante pas le *Veni Sancte Spiritus*, le *Lauda Sion*, le *Stabat.*

Préface. On chante ou on récite la préface propre de la messe votive; à son défaut la préface propre de la fête dont on ferait d'abord mémoire, de l'octave occurrente, du temps ; autrement la préface commune.

6. *Observation sur certaines messes rattachées aux messes votives.* — Plusieurs rubricistes rangent parmi les messes votives un certain nombre de messes qui suivent, en effet, à peu près, pour la rubrique, les règles des messes votives, mais qui, du point de vue liturgique et historique, ne présentent pas du tout ce caractère. On peut retenir un tel classement pour se mieux rappeler la rubrique; mais il convient de ne pas oublier le véritable caractère de ces messes.

La messe de la dédicace de l'église, la messe de la consécration de l'autel ne sont d'aucune manière des messes votives. Elles sont imposées par la tradition liturgique la plus constante comme faisant partie intégrante du rite de la dédicace ou de la consécration.

La messe anniversaire du pape et de l'évêque n'est pas, à parler strictement, une messe votive; c'est la messe d'une véritable fête, viagère sans doute, et qui disparaîtra, en même temps que le pontife; mais durant sa vie, c'est une des fêtes les plus authentiques de l'Église à laquelle il préside. Il a fallu que la tradition liturgique s'affaiblisse singulièrement pour que ces fêtes perdent de leur splendeur; elles retrouvent cette splendeur, avec la faveur du peuple chrétien, en même temps que la liturgie retrouve son juste crédit.

La messe des solennités transférées au dimanche n'est pas non plus une messe votive. Elle doit être célébrée en vertu de lois générales de l'Église ou d'indults particuliers qui deviennent la loi permanente de certains pays ou de certains diocèses. On observera que contrairement à la règle des messes votives on y chante la prose. C'est véritablement la messe même de la fête qui est transférée pour le peuple chrétien.

II. Messes votives solennelles. — 1. *Messe votive solennelle proprement dite.* — La messe votive solennelle proprement dite est la messe chantée, célébrée, sur la permission de l'Ordinaire, avec concours de peuple, pour une raison grave d'ordre public. Il est évident que le concours de peuple exigé est quelque chose de relatif : une assistance qui constituera concours de peuple dans une paroisse de campagne de cinq cents âmes ne constituerait pas ce concours dans une paroisse de grande ville. La raison de la messe votive solennelle ne doit pas intéresser seulement un particulier, mais une ville, une paroisse, une communauté. Il y a une raison grave de célébrer la messe votive solennelle du Saint-Esprit pour la rentrée des tribunaux, pour l'ouverture des cours d'une faculté, d'un collège. C'est au Saint-Siège ou à l'Ordinaire de donner la permission de chanter la messe votive solennelle; il appartient à l'Ordinaire d'apprécier les raisons de donner cette permission.

La messe votive solennelle *pro re gravi et publica simul causa* peut être célébrée tous les jours, même les dimanches, excepté les fêtes de 1er classe, les dimanches privilégiés de 1re classe (1re de l'Avent, tous les dimanches de carême, dimanche de Quasimodo), les vigiles de Noël et de la Pentecôte, le mercredi des Cendres, tous les jours de la semaine sainte, le jour de la Commémoraison des fidèles défunts.

La messe votive solennelle n'admet d'autres com-

mémoraisons que celles d'une fête de seconde classe, du dimanche, d'une férie majeure, d'une vigile et d'une octave privilégiée. On chante le *Gloria in excelsis* et le *Credo* à toute messe votive solennelle de mystère ou de saint; on chante aussi le *Credo* aux autres messes votives solennelles si elles sont célébrées le dimanche.

2. *Messe du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois.* — Il faut rattacher aux messes votives solennelles la messe votive du Sacré-Cœur autorisée par le pape Léon XIII, pour le premier vendredi du mois. Le décret du 28 juin 1899 autorise cette messe dans toutes les églises et oratoires où s'accomplissent, le premier vendredi, des exercices pieux en l'honneur du Sacré-Cœur. On voit bien qu'il s'agit là d'une messe votive d'intérêt public, destinée à promouvoir la dévotion au Sacré-Cœur. Cette messe jouit d'un privilège qui n'est pas accordé aux autres messes votives solennelles, car ce peut être une messe basse, qui n'en est pas moins célébrée selon le rite des messes votives solennelles, avec *Gloria* et *Credo*. Toutefois cette messe n'est pas permise tous les jours où seraient autorisées des messes votives solennelles : en vertu du décret d'institution et de décrets subséquents, elle n'est pas permise en l'occurrence d'une fête du Seigneur, d'une fête de 1re classe, d'une férie, vigile ou octave privilégiée, du 1er au 5 janvier, en la fête de la Purification. Ce privilège de la messe votive solennelle ne s'applique qu'à une seule messe en chaque église.

III. Messes votives privées. — 1. *Messe chantée.* — On ne peut pas la célébrer le dimanche, ni même le jour de la semaine où l'on fait l'office du dimanche anticipé ou transféré. On peut la célébrer les autres jours, pourvu qu'elle ne soit empêchée ni par un office double, ni par une férie, une vigile, une octave privilégiées.

2. *Messe basse.* — Elle est empêchée tous les jours où est empêchée la messe chantée, et de plus : le jour de la semaine où, même sans reprendre l'office du dimanche précédent empêché, on doit en reprendre la messe; à toutes les féries majeures (les féries du 17 au 23 décembre étant maintenant traitées comme telles); à toutes les vigiles; tous les jours octaves simples. Les autres jours seulement, la messe votive privée, simplement lue, est permise.

3. *Rite des messes votives privées.* — On n'y chante pas *Gloria in excelsis*, sinon pour la messe des Anges et la messe de la sainte Vierge le samedi.

Ces messes ne comportent pas moins de trois oraisons, qu'elles soient chantées ou non. Il y a cependant une exception pour les messes chantées célébrées dans une église où l'on célébrerait aussi une messe conventuelle ou d'autres messes chantées. Nous devons, pour ces détails, renvoyer aux rubricistes.

La seconde oraison est, en règle générale, celle de l'office du jour ; puis on prend, en général, comme troisième oraison, celle qui aurait été la seconde si l'on avait dit la messe du jour. Cette oraison peut être une mémoire; si après cette mémoire il y en a d'autres, on les ajoute dans leur ordre. Cette règle toutefois comporte des exceptions.

Aux messes votives de la sainte Vierge, on dit, comme seconde oraison, l'oraison du jour; comme troisième oraison, on dit celle qui aurait dû être la seconde, si c'est une mémoire; mais si c'est l'oraison du temps, on la remplace par l'oraison *de Spiritu Sancto*.

Aux messes votives de saint Pierre seul, la seconde oraison est de saint Paul; aux messes votives de saint Paul, la seconde oraison est de saint Pierre. L'oraison du jour devient troisième; on n'en a pas d'autre à ajouter, à moins qu'il n'y ait des mémoires.

Dans l'oraison *A cunctis*, aux messes votives de saint Joseph, on omet le nom de saint Joseph; aux messes votives communes de saint Pierre et saint Paul, on omet leurs noms.

On omet toujours le *Credo*.

On dit le *Benedicamus Domino* à la fin de la messe, excepté si l'on avait dit le *Gloria in excelsis*, auquel cas on dirait l'*Ite missa est*.

4. *Messes célébrées dans certains sanctuaires.* — Pour favoriser la dévotion à la sainte Vierge, aux saints vénérés en certains sanctuaires, la messe votive de la sainte Vierge ou de ces saints y est permise même les jours doubles majeurs ou mineurs et en d'autres jours où les messes votives privées ne sont pas ordinairement permises. Les indults varient avec les sanctuaires et il serait vain d'essayer de tracer des règles.

5. *Messe de mariage.* — La messe de mariage est une messe votive privée, mais privilégiée. On peut la dire même en temps clos, si l'Ordinaire a permis la bénédiction nuptiale; on ne la dit pas, si on ne doit pas donner la bénédiction nuptiale; donc, on ne la dit pas si la femme est veuve et a reçu cette bénédiction lors des premières noces.

Cette messe est permise tous les jours, sauf : le dimanche; les jours de fêtes de précepte même supprimées; aux fêtes de 1re et de 2e classe, dans les féries et vigiles privilégiées, dans les octaves privilégiées de premier et de second ordre.

La messe de mariage suit, pour le rite, les règles des messes votives privées : ni *Gloria* ni *Credo*; trois oraisons, à moins que la première mémoire soit d'une fête double et qu'il n'y ait pas d'autre mémoire de rubrique; préface qu'on aurait dite si l'on avait dit la messe du jour.

IV. Les messes votives pour diverses nécessités. — Nous voudrions attirer l'attention sur cette catégorie de messes qui sont essentiellement des messes votives; quelques-unes sont très anciennes; presque toutes fort belles.

1. *Messe ad tollendum schisma.* — C'est une magnifique prière pour l'unité. Notez en particulier la belle page de saint Paul sur l'unité du corps du Christ, à l'épître, et à l'évangile, l'admirable prière sacerdotale du Seigneur Jésus, en saint Jean : *Pater, ut sint unum.*

2. *Messe pro quacumque necessitate.* — L'introït proclame la confiance en Dieu. L'évangile, qui ne se rencontre dans le reste du missel que pour la fête de saint Grégoire le Thaumaturge, enseigne l'efficacité de la prière. Ces deux pensées dominent la messe.

3. *Messe pro remissione peccatorum.* — Éléments empruntés aux messes pénitentielles ou à la messe des Litanies majeures. Mais notez l'épître propre à cette messe, un des cris les plus émouvants de saint Paul : « Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? »

4. *Messe pour demander la grâce de bien mourir.* — Prières et pensées bien capables de nous disposer à la mort, de nous rendre vigilants, de préparer pour l'heure dernière la miséricorde de Dieu, la paix de notre cœur.

Introït : « Illumine mes yeux, que je ne m'endorme pas dans la mort, de crainte que mon ennemi ne dise : J'ai prévalu contre lui. »

Épître : Saint Paul aux Romains : « Nul de vous ne vit pour soi, nul ne meurt pour soi. Si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Soit donc que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur... »

Graduel : « Si je marche au milieu de l'ombre de la mort, je ne crains pas de maux, car tu es avec moi, Seigneur. »

Évangile, en saint Luc : « En ce temps, Jésus dit à ses disciples : Faites attention à vous, de crainte que vos cœurs ne s'alourdissent dans l'excès du manger et du boire et les soins de cette vie, et que survienne sur vous tout d'un coup ce jour : car comme un lacet il surviendra sur tous

ceux qui habitent sur la face de toute la terre. Veillez donc, toujours priant, pour devenir dignes d'échapper à tout ce qui adviendra, et de vous tenir devant le Fils de l'homme. »

5. *Messe contre les païens.* — C'est un appel au secours de Dieu qui évoque les heures de l'histoire où la chrétienté inquiète sentait la pression de ses ennemis. Nous aimons mieux aujourd'hui la messe pour la propagation de la foi.

6. *Messe en temps de guerre.* — Il est à noter que les prières supposent les suppliants injustement attaqués ; c'est une messe dans une guerre défensive et imposée; on y demande la délivrance, et surtout la paix.

7. *Messe pour la paix.* — « Accorde à tes serviteurs cette paix que le monde ne peut donner. » Ainsi s'exprime l'oraison; elle marque que la véritable paix vient de Dieu. Et c'est Jésus qui nous l'apporte, selon l'épisode évangélique qui rapporte sa parole : *Pax vobis.*

8. *Messe en un temps de mortalité.* — C'est la supplication des pénitents. L'épître évoque le péché de David, le châtiment, le cri de David vers Dieu, et le Seigneur apaisé.

9. *Messe pour un ou pour plusieurs malades.* — Elle est tout indiquée, la rubrique le permettant, quand on dit la messe pour un malade. L'évangile rappelle l'épisode si touchant du centurion qui vint implorer la guérison de son serviteur.

10. *Messe pour les voyageurs.* — Belles prières pour les voyageurs. L'évangile rapporte les instructions de Jésus aux apôtres partant en mission. L'*alleluia* reprend le cantique trois fois millénaire des pèlerins de Jérusalem : *Lætatus sum in his quæ dicta sunt mihi : In domum Domini ibimus,* « Je me suis réjoui à la parole qui me fut dite : Nous irons à la maison du Seigneur. »

11. *Messe pour la propagation de la foi.* — Tout l'esprit en est condensé dans la suite, qui à dire vrai n'est pas du tout une oraison sur les oblats conforme au style antique, mais qui exprime bien le désir catholique :

O Dieu notre protecteur, regarde, et contemple la face de ton Christ, qui s'est donné soi-même en rédemption pour tous; et fais que du lever du soleil jusqu'à son coucher ton nom soit magnifié parmi les nations, et qu'en tout lieu une oblation pure soit sacrifiée et offerte à ton nom.

On sait qu'un décret de la Congrégation des Rites, du 22 mars 1922, a permis à tous les Ordinaires de faire célébrer chaque année, dans tout leur diocèse, même le dimanche (hormis les dimanches privilégiés), cette messe pour la propagation de la foi.

Pierre PARIS.

MÉTAPHYSIQUE. — Jusqu'au Moyen Age, ce mot a désigné la partie des œuvres d'Aristote qui suivent sa Physique, dans le recueil qu'en a fait Andronicos de Rhodes au premier siècle avant J.-C. Depuis, il est devenu le nom d'un savoir, d'une sagesse, qui est la partie principale de la Philosophie: la Métaphysique est la science qui cherche et trouve la raison suffisante ultra-expérimentale du donné expérimental.

Nous commençons à faire de la Métaphysique, le jour où nous rentrons en nous-mêmes pour nous demander ce que nous sommes, suivant la recommandation de Socrate : « Connais-toi toi-même. » Nous pensons, mais qu'est-ce que la pensée? Nous demeurons nous-mêmes sous le flux incessant de nos phénomènes de conscience, joie et tristesse, faim et soif, vision, audition, souvenir et raisonnement, vouloir et amour. Quelles sont les conditions de possibilité de ce donné? Il faut à ces opérations dont les unes sont immatérielles en elles-mêmes, les autres organiques, deux principes substantiels, l'âme spirituelle et la matière, dont l'union constitue le « moi » permanent (PSYCHOLOGIE).

Le métaphysicien descend ensuite dans le domaine des choses inférieures à l'homme et étudie les mêmes objets que le physicien : substance étendue, mouvements, variations qualitatives; mais il les étudie d'un point de vue plus haut; tandis que la Physique explique les choses par des choses, c'est-à-dire, par exemple, les corps par des molécules, les molécules par des atomes, les atomes par des électrons et des ions, la Métaphysique explique la chose matérielle en tant que telle : elle est à la fois une et divisible, active et passive, capable de plus et de moins dans sa quantité et cependant incapable de plus et de moins dans son essence (on n'est pas plus ou moins fer ou oxygène). Il faut rendre raison de ces caractères complexes par la composition substantielle de matière et de forme. Tandis que la Physique étudie *des* mouvements, la Métaphysique étudie *le* mouvement, le changement en tant que tel, comme passage de la puissance à l'acte (COSMOLOGIE).

Le biologue étudie les phénomènes vitaux, mais jamais il ne trouve la vie en elle-même dans ses bouillons de culture ou ses préparations; le métaphysicien étudie la vie en tant que telle; il la caractérise par l'immanence des opérations : le vivant est la cause principale de ses activités, et en même temps elles se font à son profit; tous les actes vitaux sont pour le bien de l'individu et de l'espèce; dans le vivant, tout est unifié et harmonisé. Et la raison suffisante de cette unité, de cette harmonie, est dans le principe vital : l'idée qui ne se pense pas elle-même, la nature, a été semée dans la matière; elle s'explique et développe ses virtualités en réagissant de façon toujours souple, adaptée, au milieu de mille dangers et circonstances diverses; elle se réalise le plus brillamment possible et dans le plus de sujets possibles, autant qu'il dépend d'elle (PHILOSOPHIE BIOLOGIQUE).

Voilà donc les causes profondes, intérieures au monde, du divers expérimental et de ses caractères; le monde cependant ne se suffit pas à lui-même : le mouvement suppose un premier moteur; le devenir est fondé sur un acte qui ne reçoit rien de personne, car l'acte prime la puissance; le monde est intelligible, harmonieux, ordonné et cependant il n'est pas tout entier l'œuvre de la pensée humaine : il a fallu une intelligence pour le penser et pour le réaliser « avec sagesse, poids et mesure » : ce premier moteur, cet acte pur, cette intelligence souveraine, c'est Dieu. En Lui, la pensée métaphysique se repose comme dans son objet le plus élevé. Elle part des créatures et monte vers Lui par l'analogie; en Lui, elle trouve l'ultime raison de toute réalité, de toute vérité, de toute bonté, de toute beauté; elle sait qu'au delà de Lui, elle n'a plus rien à chercher, et elle se perd en Lui, sans jamais égaler par la connaissance les richesses d'être infinies que cet être infiniment simple possède éternellement (THÉODICÉE).

Connaissant la réponse aux deux questions « Qu'est ce que l'homme? » et « Quel est l'auteur de la nature? », nous sommes en mesure de résoudre le problème du devoir et celui de la destinée : l'homme est fait pour développer harmonieusement ses facultés, faire du bien à ses semblables et mériter ainsi de posséder Dieu. C'est dans cette direction que la MORALE GÉNÉRALE approfondit les notions de bien et de mal, de loi morale, d'obligation et de sanction.

Enfin, après avoir traité ces différentes questions et leurs annexes, le métaphysicien passe en revue les notions qu'il a abstraites ou construites et mises en œuvre, pour donner à chaque problème sa solution. Il considère l'être en tant qu'être : n'impliquant dans sa raison formelle ni finitude, ni matérialité, ni succession; cette notion suprême convient à tout ce qui a de la réalité, depuis Dieu jusqu'au corps brut (tous les êtres en effet ont de l'être), elle a donc une véri-

table unité, et, quoiqu'elle ne s'applique qu'analogiquement à Dieu et à la créature, à la substance et à l'accident, au spirituel et au matériel, elle nous permet de jeter un pont entre ces différentes classes d'êtres et de connaître les plus sublimes au moyen des plus accessibles. Il considère ensuite les propriétés qui conviennent à tout être en tant qu'il a de l'être : l'unité, la vérité, la bonté, ainsi que les lois qui le régissent, principe de contradiction, principe de raison suffisante et les autres. Puis, il aborde la grande synthèse aristotélicienne de l'acte et de la puisssance dans ses différentes applications : matière et forme, substance et accident, passage du possible à l'existant. Enfin, il faut considérer ce qui fait passer de la puissance à l'acte, c'est-à-dire la cause; avec Aristote, on étudie la cause matérielle et la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale; en s'inspirant de Platon, on y ajoute la cause exemplaire. Toutes ces doctrines constituent la MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE, la première sans doute dans l'ordre de la science achevée, mais la dernière dans l'ordre de l'invention.

Dans son ensemble, la Métaphysique est objective : elle est fondée sur la notion d'être. Or, dans l'intuition du « moi substantiel », nous jouissons de ce privilège que le connaissant est identiquement le connu : nous sommes et nous appréhendons notre être dans sa réalité même. Elle utilise encore quelques notions très simples que nous puisons à même les données du sens intime : quelque chose d'étendu, quelque chose qui commence, quelque chose qui change, quelqu'un qui pense, veut et agit. Elle met en œuvre ces notions grâce aux principes premiers, jugements évidents et nécessaires, et c'est ainsi qu'elle édifie cette vaste construction dont les membrures essentielles sont fortement appuyées. Le donné est; tout ce qui est connu comme raison suffisante du donné est, et n'est point radicalement inaccessible à la connaissance : voilà en deux mots la justification de toute la Métaphysique dans ses thèses essentielles. Seules, les conclusions plus obscures et les manières systématiques de présenter et d'unifier les vérités acquises restent dans le domaine de la probabilité.

Grâce à la Métaphysique, l'on comprend que le réel est non seulement empiriquement certain, mais rationnellement fondé, intelligible en lui-même, et intégré dans un tout intelligible; partant du *fait* elle monte jusqu'au *droit* que le fait suppose : elle est la science de ce qui ne peut pas ne pas être possible (le monde), ou existant (Dieu). Elle est la science la plus élevée après les sciences sacrées, puisque la raison, laissée à elle-même, y atteint les objets les plus nobles et les plus parfaits, Dieu, l'âme et sa spiritualité, son immortalité, sa liberté, splendides vérités que les plus grands philosophes païens ont entrevues, et qui sont maintenant la lumière de notre vie et le soutien de notre espérance.

Joseph MERTENS.

MÉTAPSYCHIQUE. — C'est en 1905 que le professeur Charles Richet créait le mot de *Métapsychique*. Il voulait désigner par là à peu près ce que le docteur Grasset entendait naguère par *Merveilleux pré-scientifique*, et Boirac par *Psychologie inconnue*.

Deux catégories de phénomènes sont groupées sous ce terme.

1° Phénomènes de *lucidité* ou de *clairvoyance*, ou, comme on dit de nos jours, phénomènes de *télépathie* avec ou sans la signification d'éloignement. Richet dit : phénomènes de *Cryptesthésie*; traduisez : de sensibilité cachée. Dans ces phénomènes, tout se passe comme si nous possédions une faculté de connaître certains faits ou objets, soit distants, soit cachés, passés, présents ou même futurs, que nos moyens ordinaires de connaissance, nos cinq sens ou notre intelligence, sont impuissants à nous révéler. Leur ensemble forme la *Métapsychique subjective*. Voir art. CRYPTESTHÉSIE.

2° Phénomènes *matériels*. Tantôt ce sont des phénomènes *mécaniques*. Il se produit des mouvements ou transferts d'objets, des bruits sans contact apparent, comme à distance, des attouchements sans agent vérifiable, sous une force différente dans ses procédés des forces mécaniques connues. C'est la *Télékinésie*. Tantôt ce sont des phénomènes de *matérialisation*. Des lueurs se montrent dans l'air; des substances apparaissent, soit se formant dans l'espace, soit comme émanant du corps humain. Elles se modèlent en forme de tissus, de mains, de visages appartenant à des personnes humaines désincarnées. Parfois des mains invisibles laissent leur empreinte sur de l'argile molle, ou, après s'être plongées dans la paraffine liquide, abandonnent comme un gant solide formé par la paraffine qui s'est solidifiée autour de leur substance bientôt dématérialisée. C'est tout le domaine de l'*Ectoplasmie*, suivant le nom proposé également, naguère, par M. Charles Richet. Leur ensemble forme la *Métapsychique objective*. Voir art. TÉLÉKINÉSIE et MATÉRIALISATIONS.

En créant ou en adoptant le mot de *Métapsychique*, on se proposait d'étudier certains faits dits anormaux en dehors de l'hypothèse des esprits, d'en dégager l'étude du discrédit qui, dans certains milieux, atteignait le spiritisme. Intention louable. Y-a-t-on été fidèle? Le principal auteur de ce mouvement, le professeur Charles Richet, qui a écrit le volumineux *Traité de Métapsychique*, dit bien que des trois hypothèses mises en avant pour rendre raison de ces faits, action d'une force naturelle inconnue, action d'intelligences séparées, action d'esprits désincarnés, la troisième est, de beaucoup, la moins probable. Mais il qualifie « de granit » les expériences de William Crookes; il n'a jamais consenti à désavouer sa foi aux séances charlatanesques de la villa Carmen; il est resté fidèle jusqu'au bout au docteur Geley, un spirite honteux.

L'*Institut* dit *métapsychique*, de l'avenue Niel à Paris, ne peut oublier qu'il a pour fondateur et opulent Mécène M. Jean Meyer, présentement directeur de la *Revue Spirite*, créée par Allan Kardec, et l'un des deux vice-présidents de l'*Union Spirite française*, présidée naguère par Gabriel Delanne (mort le 15 février 1926). Cet institut et la *Revue métapsychique*, qui en est l'organe officiel, accueillent et appuient tous les grands médiums spirites connus avec leurs manifestations les plus extravagantes. Actuellement, le visage du docteur Geley, ancien président, décédé, s'exhibe à l'Institut. Si ce n'est pas là du Spiritisme, où est le Spiritisme?

La plupart des métapsychiques de nos jours ne sont que des spirites honteux.

Paul Heuzé, *Où en est la métapsychique?* Paris, 1926; Lucien Roure, *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923.

Lucien ROURE.

MÉTHODE ET MÉTHODES. — I. La méthode en général. II. Méthodes particulières.

I. LA MÉTHODE EN GÉNÉRAL. — En raison de son origine, le mot *méthode* (du grec, μετά, ὁδός, chemin vers) suggère l'idée d'une route conduisant à un but, d'un moyen tendant à une fin. On pourrait le définir : *l'ensemble des procédés à employer dans la recherche et la démonstration de la vérité*. Saisir le vrai d'emblée par une vision immédiate, est un idéal qui ne se réalise pour l'homme que dans un domaine restreint. D'ordinaire, il lui faut avancer par étapes successives, pour arracher ses secrets à la nature. C'est à la méthode qu'il appartient de tracer l'itinéraire à suivre. On le comprend sans peine, une méthode rationnelle ne se construit pas de toutes pièces, *a priori*, en marge de

l'expérience. Il y faut de longs tâtonnements et des essais répétés. Ici encore la pratique a devancé la théorie. Ériger en système logique les démarches qui ont abouti, classer les procédés qui ont réussi, la méthode n'a pas d'autre ambition.

On voit dès lors les services qu'on peut en attendre, sans exiger d'elle plus qu'elle ne promet. Jamais aucune méthode ne réussira à suppléer le talent naturel ou à donner le génie de l'invention. On ne demande pas à l'étude des lois de l'optique la guérison d'un aveugle de naissance. Descartes exagère manifestement, quand il attribue l'inégalité des esprits à la seule différence des méthodes employées. Dans le domaine des sciences, pas plus qu'ailleurs, l'art ne prétend se substituer à la nature, mais seulement la compléter et accroître son rendement. Quoi qu'il en soit, à profiter des expériences du passé, le génie lui-même ne peut que gagner. N'est-ce pas le meilleur moyen d'éviter des essais pour le moins inutiles, voire même des écarts dangereux?

Un moyen devant toujours être adapté à sa fin, il est clair que la méthode varie avec l'objet des diverses sciences. On n'ouvre pas toutes les serrures avec une même clef. Il y a cependant des conditions générales qui président à toute recherche scientifique. Ce fut l'intention de Descartes de les résumer dans ces quatre règles du *Discours de la Méthode*, IIe partie : « Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais une chose, pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle... Le second de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre... Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés... Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. »

A n'en pas douter, toute cette méthode s'inspire des sciences abstraites. Descartes a eu tort de vouloir tout réduire à la certitude des mathématiques. Il est possible d'atteindre le vrai par d'autres voies que la rigoureuse déduction. De plus, dans la pensée de leur auteur, ces préceptes s'appuient sur des présupposés étrangers à la philosophie de saint Thomas. On en trouvera une critique judicieuse dans Rimaud, *Thomisme et Méthode*, p. 150-160. Ces réserves une fois faites, nous pouvons ici omettre la première règle, qui traite de l'évidence comme critère infaillible de vérité et motif de toute certitude. Quant à la dernière, qui prescrit des énumérations complètes, elle est moins un procédé spécial de recherche, qu'un moyen de contrôle et de vérification. Restent donc la deuxième et la troisième règles, relatives à l'*analyse* et à la *synthèse*. Il serait difficile d'exagérer l'importance de ces deux opérations, les procédés en usage dans les méthodes particulières n'étant en somme que des formes variées d'analyse et de synthèse. Il convient donc d'y insister davantage.

D'une façon générale, qui dit *analyse* dit décomposition d'un tout en ses éléments, la *synthèse* étant, au contraire, la composition d'un tout à l'aide de ses éléments. Si elles s'exercent sur des faits ou des êtres concrets, qu'ils soient du reste matériels ou spirituels, l'analyse et la synthèse sont dites *expérimentales*. Ainsi, le chimiste décompose l'eau en hydrogène et oxygène grâce au voltamètre et il la recompose dans l'eudiomètre. Le physicien analyse de même la couleur blanche au moyen du prisme. Il n'est pas toujours possible d'isoler *effectivement* les uns des autres les éléments d'un tout, par exemple, lorsqu'il s'agit d'un état de conscience complexe. On se contente alors de les diviser *mentalement*, en d'autres termes, de les distinguer par la pensée.

On appelle *rationnelles*, l'analyse et la synthèse qui portent sur des idées ou des vérités abstraites et générales, en mathématiques, par exemple. Voici les définitions qu'en donne Duhamel, *Des Méthodes dans les sciences de raisonnement*, Ie partie, ch. VI : « Quand on procède par *analyse*, on ramène le problème proposé à un second, celui-ci à un troisième et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on parvienne à un problème qu'on sache résoudre... (*La synthèse*) consiste à partir de propositions reconnues vraies, à en déduire d'autres comme conséquences nécessaires, de celles-ci de nouvelles et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on parvienne à la proposée, qui se trouve alors reconnue elle-même comme vraie. » Un exemple fera mieux comprendre ces définitions. S'agit-il de mesurer la surface d'un triangle? On peut procéder de deux manières différentes : 1° *Par voie d'analyse*. En partant de la question posée, on montre que la surface du triangle égale la moitié de la surface du parallélogramme de même base et de même hauteur. Puis, on fait remarquer que la surface du parallélogramme à son tour est égale à celle du rectangle de même base et de même hauteur. Enfin, sachant que la surface du rectangle est égale au produit de sa base par sa hauteur, on en déduit immédiatement celle du triangle $\frac{BH}{2}$. 2° *Par voie de synthèse*. Il suffit pour cela de renverser l'ordre de la démonstration précédente, en partant cette fois de la surface du rectangle.

II. Méthodes particulières. — Conditions générales de toute recherche, l'analyse et la synthèse doivent évidemment s'adapter à l'objet propre des diverses sciences. On divise ordinairement celles-ci en deux groupes distincts. Les sciences *abstraites* ou *a priori* ont pour point de départ des principes nécessaires et simples, qu'il s'agit de combiner pour en déduire des rapports nouveaux. On le voit bien, la marche qu'elles suivent est synthétique; elle va du simple au composé, du plus général au moins général. Les mathématiques appartiennent à cette catégorie. Quant aux sciences *expérimentales* ou *d'observation*, elles partent des réalités concrètes, pour en découvrir l'explication, en remontant du fait particulier à la loi générale, de l'individu au type spécifique. C'est la voie analytique, qui conduit du composé au simple. Ainsi en est-il de la physique, de la chimie et de la biologie, par exemple. On dira des sciences abstraites qu'elles adoptent une *méthode déductive*, tandis qu'aux sciences expérimentales correspond une *méthode inductive*. Il faut bien se garder d'en conclure que les premières ont uniquement recours à la déduction, tandis que les secondes se réserveraient en propre l'usage de l'induction. En réalité, les unes et les autres comportent un ensemble de démarches, où ces deux opérations entrent en jeu, selon un dosage différent toutefois. Aussi, chacune des deux méthodes emprunte-t-elle son nom au procédé qui y tient la place prépondérante, mais non exclusive. Suivre leur application à travers les sciences particulières, nous entraînerait trop loin. Nous nous bornerons donc à développer un exemple de l'une et de l'autre, en insistant tour à tour sur les mathématiques et la physique. Pour être moins incomplet, cet exposé devrait évidemment faire une part aux sciences morales (Histoire, Sociologie, Esthétique, etc.), mais l'étude qui a été consacrée à la méthode historique dans ce Dictionnaire nous dispensera d'y revenir.

1° *Méthode déductive : les sciences mathématiques.* — La grandeur ou la quantité, c'est-à-dire la propriété qui rend les choses susceptibles de plus ou de moins, tel est l'objet de ces sciences. Et comme la quantité peut être discontinue (nombre), ou continue (figure),

on définit parfois les mathématiques : la science des nombres et des figures. Ni dans l'expérience ni dans l'esprit, les notions qui sont à l'origine des mathématiques ne sont données telles quelles. L'observation les suggère sans doute; il n'en est pas moins vrai que l'intelligence rectifie les données sensibles, les idéalise pour ainsi dire, en leur conférant un caractère d'exactitude, de nécessité, d'universalité absolues. La circonférence idéale, dont traite la géométrie, dépasse en perfection toutes ses réalisations concrètes. Ces constructions, opérées par l'esprit à l'aide d'éléments empruntés à l'expérience, le mathématicien les décrit dans des *définitions*. Ces définitions une fois posées, il s'agit d'en déduire rationnellement les propriétés et les conséquences qu'elles renferment, et cela grâce à certains principes généraux qu'on appelle des *axiomes*. A ce procédé de déduction se ramène en somme la démonstration, qui résume toute la méthode propre aux sciences mathématiques. Il faut rapprocher des définitions, parce qu'elles en sont le complément, certaines propositions exprimant des propriétés de telle et telle figure, et qui portent le nom de *postulats*. Il ne sera pas inutile de revenir sur ces notions pour en mieux préciser le sens.

a) Les *définitions* mathématiques, nous l'avons déjà fait remarquer, ne se bornent pas à transcrire en formules les données de l'expérience. L'intelligence a un rôle très actif à jouer dans leur élaboration. Au lieu d'être simplement descriptives, elles énoncent la loi d'après laquelle leur objet se construit. Ainsi, Leibniz définit la ligne : la tracé idéal d'un point en mouvement dans l'espace. Le cercle est une figure engendrée par la révolution d'une droite autour d'une de ses extrémités dans un même plan. Toutes les autres définitions en sont là : elles expriment le procédé par lequel on obtient leur objet. C'est à ce caractère qu'elles doivent leur perfection, leur immutabilité et la richesse de leur contenu. De son mode de génération découle, en effet, pour le cercle l'égalité de tous les rayons, et de cette propriété essentielle on déduit logiquement toutes les autres.

b) Quant aux *axiomes*, ce sont des principes évidents, indémontrables, énonçant des rapports nécessaires entre les diverses grandeurs. Par exemple, le tout est plus grand que sa partie. Deux quantités, égales à une troisième, sont égales entre elles. On le voit, les axiomes ne sont, en définitive, que des applications immédiates du principe d'identité ou de contradiction au domaine de la quantité. Aussi, Pascal a-t-il raison de dire : « Comme la cause qui les rend incapables de démonstration n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence, ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection ». *Opuscules*, III[e] partie. Brunschvicg, éd. min. 1922, p. 175. Souvent on se méprend sur le rôle des axiomes dans la démonstration mathématique : puisqu'ils sont vides de tout contenu, on ne peut pas, à proprement parler, en déduire quelque chose : « Il ne sert de rien, dit Leibniz, de ruminer sur les axiomes, si on n'a de quoi les appliquer. » Toutefois, c'est grâce à leur intervention que d'une vérité générale, d'une définition, par exemple, on peut tirer les conclusions particulières, qu'elle renferme.

c) Les *postulats* sont des propositions évidentes, qui, jusqu'à présent du moins, n'ont pu être démontrées par voie de raisonnement, et dont on peut déduire une série d'autres vérités. Le postulat d'Euclide est le plus connu de tous : par un point pris hors d'une droite, on ne peut mener qu'une parallèle à cette droite. Contrairement à l'axiome, le postulat offre un contenu, énonce une propriété, qui en renferme implicitement d'autres. Sous ce rapport, il se rapproche davantage de la définition. Il s'ensuit que sa juridiction est moins vaste que celle de l'axiome : elle ne s'étend pas à tout le domaine de la quantité, mais seulement à telle figure, à tel mouvement.

2° *Méthode inductive : les sciences physiques.* — Pour faire œuvre scientifique, il ne suffit pas de constater les phénomènes de la nature, ni même d'en dresser le catalogue. Les faits sont des symboles muets qu'il s'agit d'interpréter. Par delà leur variété, leur inconstance apparente, il faut remonter jusqu'à leur raison d'être, qui est un principe d'unité et de stabilité. Comprendre pourquoi et comment ils se produisent, en d'autres termes, quelle est la cause et la loi de leur apparition, voilà le but auquel tend le savant. Alors seulement, il est en mesure d'expliquer les phénomènes et d'en prévoir le retour. Pour y réussir, il les observe attentivement, puis il suppose la cause qui les détermine, enfin il vérifie la valeur de ses conjectures, et généralise le rapport de causalité. *Observation, hypothèse, expérimentation, généralisation*, tels sont les moments logiques de la méthode inductive.

a) L'*observation* n'est pas autre chose que la considération attentive des faits, en vue d'une connaissance claire et précise : « L'art de l'investigation scientifique, dit Claude Bernard, est la pierre angulaire de toutes les sciences expérimentales. Si les faits qui servent de base au raisonnement sont mal établis ou erronés, tout s'écroulera ou tout deviendra faux. » *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 24.

b) L'*hypothèse* tient le milieu entre l'observation et l'expérimentation : l'une la suggère, l'autre la vérifie. On peut la définir : une « conjecture douteuse mais vraisemblable, par laquelle l'imagination anticipe sur la connaissance et qui est destinée à être ultérieurement vérifiée, soit par une observation directe, soit par l'accord de toutes ses conséquences avec l'observation. » *Bulletin de la Société française de Philosophie* de 1907, p. 340. C'est donc une sorte de pressentiment de l'esprit, qui croit deviner une loi à travers la complexité des faits observés. Ainsi, la chute d'une pomme suggéra, paraît-il, à Newton la loi de la gravitation universelle. L'hypothèse est pour le savant le fil conducteur qui oriente ses recherches et le guide dans ses expériences. Ce n'est pas tout : une hypothèse heureuse coordonne les faits dispersés et complète les résultats acquis, soit qu'elle aboutisse à une explication définitive, soit qu'elle fournisse seulement un cadre provisoire, qui aide à l'intelligence et à la mémoire des faits.

c) C'est par l'*expérimentation* que le savant vérifie la valeur de ses conjectures. L'hypothèse étant une loi supposée, ne tombe pas directement sous les sens; cependant, si elle est vraie, des conséquences en découlent, qui peuvent être contrôlées : « L'expérience, dit Claude Bernard, n'est au fond qu'une observation provoquée... dans un but de contrôle. » *Ibid.*, p. 34. Ailleurs, il écrit, en citant Cuvier : « L'observateur écoute la nature; l'expérimentateur l'interroge et la force à se dévoiler. » *Ibid.*, p. 13. Quant aux règles de l'expérimentation, elles ont été tracées par Bacon et mieux encore par Stuart-Mill : en on trouvera le résumé au mot INDUCTION, t. III, col. 991. Si les faits aboutissent à corroborer les prévisions du savant, il ne reste plus qu'à étendre à tous les cas semblables le rapport de causalité, qui a été établi de façon certaine.

d) A cela tend la *généralisation*. Elle est une « opération par laquelle on étend à toute une classe... ce qui a été observé sur un nombre limité d'individus ou de cas singuliers appartenant à cette classe. » *Bulletin de la Société française de Philosophie* de 1906, p. 328. Ce n'est pas autre chose que l'*induction*, à laquelle un article a déjà été consacré dans ce Dictionnaire. On trouvera là l'exposé d'une application de la méthode inductive.

Les manuels de philosophie, en particulier Lahr, 23e édit., et Rabier, consacrent un chapitre à la méthodologie. Castelein, *Logique*, p. 349-393, expose plus longuement la méthode des sciences naturelles. On pourra trouver une bibliographie détaillée dans Sortais, *Traité de Philosophie*, t. I.

A. Etcheverry.

MÉTHODISTES. — Secte religieuse fondée en 1729 par John et Charles Wesley, théologiens protestants d'Oxford. Avec une trentaine d'étudiants, ils avaient établi une société pour appliquer à la vie quotidienne une sève chrétienne plus intense. Leur *méthode* de prières en commun et de lecture des saintes Écritures pour vivifier leur piété les fit désigner par dérision *méthodistes*. Ce fut néanmoins l'occasion d'un réveil de la conscience religieuse dans l'Angleterre protestante du XVIIIe siècle. Parmi les adhérents qui vinrent s'adjoindre au pieux cénacle, un des plus fervents fut George Whitefield qui accompagna J. Wesley en Amérique (1735), mais qui se sépara de lui en 1741 au sujet de la question du péché et de la grâce. Tandis que Wesley adoptait la solution large d'Arminius condamnée par le synode de Dordrecht en 1618, Whitefield demeura fidèle aux doctrines calvinistes.

Wesley était d'abord resté dans le cadre de l'Église anglicane, mais son séjour de plusieurs années en Amérique et l'influence exercée sur lui par les moraves qu'il y rencontra le rendirent plus indépendant des autorités ecclésiastiques. Se heurtant chez celles-ci à une certaine hostilité, il fut amené à réunir ses fidèles dans les salles de réunion des moraves, puis à inaugurer des prédications en plein air devant des foules se montant parfois à 30 000 personnes.

Les *Règles des sociétés unies* parurent en 1743. Les frères Wesley y organisent soigneusement les communautés. Les Églises ou Sociétés sont divisées en *classes*, elles-mêmes subdivisées en *circuits*. A la tête des classes sont des présidents laïcs : *leaders*, chargés d'entretenir le zèle des fidèles et de diriger le culte, sauf l'administration des sacrements réservée aux pasteurs ou prédicants. Des réunions trimestrielles règlent les questions d'administration et désignent les prédicateurs ambulants. Les membres sont visités à domicile et peuvent être secourus en cas de besoin. Chaque société possède un conseil de discipline formé de l'assemblée des *leaders*. Une conférence générale formée de cent prédicants se réunit chaque année pour trancher les affaires générales de l'Église méthodiste; la première eut lieu en 1744.

Dans les premiers temps, Wesley se réservait l'administration des sacrements; en son absence, il fallait s'adresser aux pasteurs anglicans. Mais ceux-ci ayant souvent refusé la Cène aux méthodistes, Wesley se vit contraint d'ordonner lui-même des pasteurs, ce qui consomma la rupture avec l'Église anglicane. Il fit mieux : l'Amérique étant trop éloignée pour bénéficier de son action directe, il confia l'autorité spirituelle sur toutes les sociétés américaines au docteur Coke après l'avoir sacré évêque. Ce fut l'origine de l'Église méthodiste épiscopale d'Amérique.

Les méthodistes ont recours à toutes sortes de moyens pour entretenir la foi et la ferveur des fidèles : agapes fraternelles (*love feasts*) renouvelées de l'Église primitive, réunions de prières (*prayer meetings*), réveils religieux (*revivals*) poussés jusqu'à des excès morbides, assemblées en plein air (*camp-meetings*). Les exercices religieux se poursuivent pendant plusieurs jours sans interruption, avec chants, prières, exhortations et appels à la repentance; il n'est pas rare d'assister à la confession publique des péchés au milieu des larmes ou des cris enthousiastes des assistants.

Les méthodistes ont fait un effort sérieux de prosélytisme dans tous les pays et jusqu'aux plus lointaines colonies. Leur budget annuel des missions est considérable. Ils n'ont pu échapper à l'émiettement, fruit nécessaire du libre examen. Les principales branches sont les suivantes : Méthodistes Wesleyens, Méthodistes de la Nouvelle connexion, Chrétiens de la Bible, Méthodistes de la Bible, Méthodistes primitifs, Églises méthodistes libres unies, Méthodistes indépendants, Union Wesleyenne réformée. Aux États-Unis, on distingue les Églises épiscopales et les Congrégationalistes.

Leur nombre total s'élève à presque vingt millions.

René Hedde.

METHODIUS, écrivain de la fin du IIIe siècle, sur la vie duquel nous sommes fort mal renseignés, car Eusèbe, mécontent de ce qu'il avait attaqué Origène, l'a passé sous silence dans son *Histoire*. On en faisait autrefois un évêque de Patare : saint Jérôme est plus exact en le désignant comme évêque d'Olympe, en Lycie; mais il a tort de dire qu'il devint plus tard évêque de Tyr : saint Methodius a été et est resté jusqu'à sa mort évêque d'Olympe. On met généralement cette mort vers 311 : Methodius fut martyrisé durant la persécution de Maximin Dazza. Les auteurs qui l'ont fait périr sous Dèce et Valérien (250-258) se sont certainement trompés. Il est inscrit au martyrologe romain au 18 septembre : les grecs célèbrent sa fête le 20 juin.

Methodius a été un auteur fécond et fort estimé de l'antiquité : saint Jérôme le cite plusieurs fois; saint Épiphane vante son érudition; d'autres lui donnent les qualificatifs de *sage* et de *grand*. Ces éloges sont mérités. Methodius avait pris, comme modèle à imiter dans ses écrits, Platon : presque tous ses ouvrages sont rédigés en forme de dialogues. Or il est clair qu'il n'a pas atteint au naturel, à l'aisance, à la variété et à la pureté de langue de Platon; mais sa plume cependant est adroite et choisit ses mots; son style est délicat, sa pensée fine et élevée, parfois pleine de fraîcheur. Quant à sa théologie, elle est ferme et résolument traditionnelle : Methodius est un représentant de la vieille école asiatique. Bien qu'il ait largement usé de l'allégorie, il a combattu Origène de toutes ses forces, et a dirigé contre lui plusieurs de ses traités.

Des ouvrages de Methodius un seul nous est parvenu complet dans le texte grec; les autres ne sont représentés que par des fragments grecs ou des traductions slaves. L'ouvrage grec complet, le plus connu de tous, est intitulé : *Le banquet des dix vierges ou De la virginité*. C'est, quant à la forme, une imitation du *Banquet* de Platon. L'objet en est le suivant. Dix vierges se trouvent un jour réunies chez une autre vierge nommée Arétè, fille de Philosophie, dans un jardin magnifique. Arétè leur offre à dîner, puis les invite à célébrer, chacune dans un discours, les mérites de la virginité : celle qui aura le mieux parlé recevra le prix. Ce prix est remporté par la huitième vierge, Thècle. Aussitôt, sur l'ordre d'Arétè, les vierges se lèvent et, Thècle tenant le milieu, elles entonnent à Jésus-Christ une hymne très longue, qui ne compte pas moins de vingt-quatre couplets coupés par un refrain répété à l'unisson. Le refrain porte : « Pour toi je me conserve chaste et, tenant ma lampe allumée, ô Époux, je viens au-devant de toi. » Quant aux couplets, ils rappellent en partie les exemples de chasteté signalés dans l'Ancien Testament, et aussi l'exemple de Marie, la mère du Sauveur, et de l'Église « vierge inviolée, chaste, irrépréhensible, aimable ». Ce livre de Methodius a obtenu dans l'antiquité beaucoup de succès et a passé pour un des plus beaux sur la matière. On trouve bien, dans les discours des vierges, un peu de monotonie, et il était difficile de l'éviter,

puisque le même sujet revenait dix fois de suite; pour les diversifier cependant, l'auteur y avait introduit des explications de textes scripturaires qu'il fait appliquer allégoriquement à la chasteté. Dans l'ensemble l'ouvrage présente à peu près toutes les idées que les auteurs chrétiens postérieurs développeront à l'éloge de cette vertu.

Les œuvres de saint Methodius sont dans Migne, *P. G.*, t. XVIII, et, pour les traductions slaves, dans N. Bonwetsch, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig, 1917. Voir E. Carel, *Sancti Methodii Patarensis Convivium decem virginum*, Paris, 1880.

J. TIXERONT.

MEXIQUE, AMÉRIQUE CENTRALE ET ANTILLES. — On verra tout à l'heure pour quelles raisons ces pays sont réunis dans le même article.

I. MEXIQUE. — 1° *Géographie.* — Ce vaste territoire de deux millions de kilomètres carrés, séparé du sud des États-Unis par le Rio Grande del Norte, unit l'Amérique du Nord à l'Amérique centrale. Selon le degré d'altitude, on y rencontre des climats assez divers, depuis les terres chaudes du littoral jusqu'aux terres froides des hauts plateaux.

Le pays est généralement peu peuplé : 17 millions d'habitants, distribués d'une façon assez irrégulière. Les Indiens et les métis constituent la grande majorité : Indiens, 43 0/0; métis, 38 0/0; Blancs, 17 0/0 en grande majorité espagnols; il y a aussi des noirs importés d'Afrique pour remplacer les Indiens dans les plus durs travaux.

Mexico, la capitale, est une grande et belle ville de 800 000 habitants; c'est aussi une ville savante (université, etc.).

La langue parlée de tous est l'espagnol, à côté de 120 langues ou dialectes indigènes. La religion catholique est professée par presque tous. Des mormons émigrés des États-Unis ont fondé des colonies florissantes à Chihuahua.

C'est un des pays les plus riches du globe, moins pour son agriculture qui cependant produit la canne à sucre, le tabac, les plantes textiles, que pour ses trésors minéraux : il tient le premier rang parmi les pays producteurs d'argent (deux mille tonnes, le tiers de la production mondiale), le quatrième rang pour le cuivre, le sixième rang pour l'or (21 tonnes). Le pétrole est d'exploitation récente; elle a attiré les capitalistes étrangers et leurs compétitions. D'immenses champs pétrolifères s'étendent sur une superficie supérieure à celle de la France dans l'Est, près du Golfe du Mexique. La production dépasse déjà 20 millions de tonnes, et se partage entre Américains 73 0/0 et Anglais 21 0/0. Leurs rivalités expliquent en grande partie les révolutions de ces dernières années.

2° *Histoire.* — On ne peut raconter ici l'histoire du Mexique avant la conquête espagnole ou de sa période indienne. La conquête espagnole fut achevée en trois ans par l'audacieux Fernand Cortez. Il reçut de Charles-Quint le gouvernement du Mexique, appelé Nouvelle-Espagne. On fit appel aux missionnaires dominicains et franciscains et les Indiens se convertirent sans grande difficulté. A l'exemple de Las-Casas, les missionnaires durent souvent intervenir auprès du gouvernement impérial pour défendre les Indiens contre la cupidité et la cruauté des colons.

Le Mexique fut, parmi les pays espagnols, le premier à secouer le joug de la métropole. Soulevé d'abord par Hidalgo, curé de Dolorès, fusillé en 1811, puis par un autre curé de campagne, Morelos, fusillé en 1815, ensuite par Mina qui subit le même sort deux ans après. Iturbide fut plus heureux; il parvint à faire proclamer l'indépendance du Mexique et se fit même reconnaître empereur (1822). Son règne ne fut pas de longue durée; il dut se réfugier en Europe et le Congrès élabora une Constitution fédérale sur le modèle des États-Unis et élut le président Vittoria.

Depuis ce temps, le Mexique a connu une série continue de luttes civiles : deux partis se sont disputé le pouvoir : les démocrates et les conservateurs soutenus par le clergé : 15 nominations présidentielles se sont succédé en l'espace de trente ans (1825-1855).

Santa-Anna a conservé le pouvoir plus longtemps, grâce à l'appui de l'armée (1833-1854). Une guerre malheureuse contre les États-Unis aboutit au traité de Guadalupe (1848) qui leur cédait le Texas, le Nouveau-Mexique et la Californie.

Juarez (1861-1872) dut céder devant l'expédition menée en commun par les Espagnols, les Anglais et les Français (1862); mais il fut plus heureux contre Napoléon III, qui espérait fonder au Mexique un empire latin et l'opposer à la fédération anglo-saxonne des États-Unis. L'infortuné Maximilien fut fusillé en 1867.

Lerdo de Tejada (1872-1876) voulut inaugurer un Kulturkampf par le vote des lois dites de Réforme, confirmant le bannissement des congrégations et la confiscation de leurs biens, séparant l'Église de l'État, interdisant toute manifestation extérieure du culte catholique, laïcisant les écoles et les établissements d'assistance.

Porfirio Diaz, dont la dictature dura de 1884 à 1911, pratiqua une politique moins tracassière. Il laissa les communautés religieuses se reformer et jouir du droit commun, rendit au clergé le droit de vote, lui permit de posséder de nouveau. Il se montra même disposé à un rapprochement avec le Saint-Siège. De nouveaux diocèses furent créés.

3° *Situation présente.* — 1. Sous Madero († 1913) et ses successeurs, l'ère des persécutions violentes a recommencé. En ces dernières années, les hostilités ont repris avec une acuité nouvelle : écoles et églises fermées, nonce renvoyé, religieux expulsés, etc., au point que Pie XI a dû faire entendre à deux reprises de véhémentes protestations.

La Constitution elle-même est hostile à la religion. L'art. 27 établit que tous les édifices religieux sont la propriété du gouvernement, qui détermine lesquels de ces édifices continueront à être affectés à leur usage actuel; de même, toutes les demeures épiscopales, tous les séminaires, orphelinats, établissements religieux, couvents sont propriété de l'État. Aucune institution fondée en vue de recherches scientifiques ou de vulgarisation ne sera sous le patronage, la direction, l'administration ou la surveillance de corps religieux ou de leurs subordonnés. L'art. 130 déclare que le législateur de chaque État a le pouvoir exclusif de déterminer le nombre maximum des ministres de chaque croyance religieuse. En vertu de cet article, l'État de Tabasco autorise un prêtre pour trente mille habitants. L'art. 3 interdit à tout corps religieux, à tout ministre d'un culte de fonder ou de diriger des écoles d'instruction primaire; l'art. 41 déclare que toute école sera fermée si elle est dirigée, soutenue ou simplement visitée par des ministres d'un culte quelconque. La charité elle-même est interdite par l'art. 127 : « Les institutions de charité privées ou publiques pour les malades et les pauvres, les sociétés de secours mutuel ne peuvent être ni dirigées, ni administrées, ni surveillées par des corps religieux, ni par des ministres d'une croyance religieuse, ni par leurs subordonnés. »

2. La hiérarchie compte 8 métropoles, 33 sièges.

Antequera ou Oaxaca. — Suffr. : Chiapas (illustré par Barthélemy de Las-Casas, l'héroïque défenseur des Indiens), Tehuantepec.

Durango. — Suffr. : Chihuahua, Sinaloa, Sonora.

Guadalajara. — Suffr. : Aguas-Calientes, Colima, Tepic, Zacatecas.

Mechoacan. — Suffr. : Léon, Queretaro, Tacambaro, Zamora.

Mexico. — Suffr. : Chilapa, Cuernavaca, Tulancingo, Vera Cruz.

Monterey. — Suffr. : Saint-Louis-de-Potosi, Saltillo, Tamaulipas.

Tlascala ou Puebla de Los Angeles. — Suffr. : Huajuapam de Léon, Huejutla, Papantla.

Yucatan. — Suffr. : Campêche, Tabasco.

Le mode de nomination des évêques a été réglé par décret consistorial du 30 avril 1921 : la présentation d'une liste de candidats est faite au Saint-Siège par les évêques de la province.

Outre les prêtres séculiers très nombreux, dont il est difficile de donner une statistique complète, les jésuites ont une mission à Tarahumara. Des écoles libres, entretenues par les libéralités des catholiques, essaient de lutter dans les villes contre l'influence des écoles officielles athées. Il y a deux tiers d'illettrés.

René Hedde.

II. Amérique centrale et Antilles. — Bien que le Mexique soit d'ordinaire rangé parmi les États de l'Amérique du Nord ou septentrionale, il appartient tout aussi bien, géographiquement, à l'Amérique centrale avec les six républiques de Guatémala, Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa-Rica et Panama. On peut également rattacher les Antilles à l'Amérique centrale. Au surplus, nous avons dit déjà, t. I, col. 207, que, conjointement à l'Amérique du Sud ou méridionale, le Mexique, l'Amérique centrale et les Antilles constituent ce que, dans le langage ecclésiastique, on appelle l'Amérique latine.

Après qu'il a été parlé du Mexique, nous dirons donc ici quelques mots des six républiques de l'Amérique centrale proprement dite, puis des Antilles.

1° *Amérique centrale proprement dite.* — C'est une bande de terre montueuse qui s'étend sur une longueur de 200 lieues, d'une superficie presque égale à celle de la France et d'une population totale d'un peu plus de 6 millions d'habitants, presque tous catholiques.

Le *Guatémala* (2 300 000 habitants), après s'être déclaré indépendant de l'Espagne en 1821, s'unit d'abord au Mexique, mais il s'en séparait dès 1823. Guatémala la Nuéva, qui en est la capitale, est aussi la résidence de l'archevêque.

Le *Salvador* (1 300 000 habitants) comprend trois sièges : San-Salvador, la capitale, métropole; deux évêchés suffragants : San-Migual, Santa-Ana.

Le *Honduras* (650 000 habitants) a deux sièges : Tegucipalpa, la capitale, métropole; suffragant, Santa-Rosa de Copan.

Ces trois républiques en sont venues à un arrangement qu'on peut croire définitif, pour la constitution d'un État unique sous le nom de Fédération de l'Amérique centrale. Le Nicaragua et le Costa-Rica s'y agrégeront sans doute.

Le *Nicaragua* (700 000 habitants) a trois sièges : Managua, la capitale, métropole; suffragants, Granada, Léon.

Le *Costa-Rica* (500 000 habitants) a deux sièges : San-José, la capitale, métropole; suffragant, Alajuela.

La république de *Panama* (850 000 habitants), qui se sépara de la Colombie en 1903, n'a qu'un siège, Panama, la capitale, lequel dépend de Carthagène (Colombie).

2° *Antilles.* — On sait, t. II, col. 277, que c'est une des Antilles, San-Salvador, du groupe des Lucayes ou Bahama, que Christophe Colomb toucha le 12 octobre 1492 et que son premier acte fut d'y planter la croix. Dès 1512, Jules II envoyait deux évêques aux îles de Saint-Domingue et de Porto-Rico. Cinquante ou soixante ans après la découverte de l'Amérique, toute l'Amérique latine possédera une hiérarchie ecclésiastique.

L'archipel des Antilles se déroule en arc de cercle, de l'extrémité de la Floride aux côtes du Vénézuéla, sur une longueur de presque 3 500 kilomètres. On peut le diviser politiqueemnt en huit parties : Cuba, Porto-Rico, Haïti, Antilles françaises, Antilles anglaises, Antilles hollandaises, Antilles danoises et Antilles vénézuéliennes.

Cuba (3 millions d'habitants) est la plus vaste des Antilles, et l'on dit qu'elle est une des plus belles îles du globe. Elle ne cessa d'appartenir aux Espagnols (les Anglais ne l'avaient occupée qu'un an, en 1762), jusqu'à ce que, en 1899, la guerre hispano-américaine la fit passer, avec *Porto-Rico*, sous la domination ou le protectorat des États-Unis. L'île de Cuba compte six sièges : Santiago de Cuba, métropole; suffragants : Camaguey, Cienfuegos, Matanzas, Pinar del Rio, Saint-Christophe de la Havane. L'évêché de Porto-Rico dépend directement du Saint-Siège. Bien que le gouvernement américain ait supprimé le budget des cultes, on affirme que le clergé est dans une situation relativement aisée.

L'île d'*Haïti ou Saint-Domingue* forme deux États indépendants : la république Haïtienne, possession française de 1664 à 1793, capitale Port-au-Prince; la république Dominicaine, colonie espagnole jusqu'en 1844, capitale Saint-Domingue. Six sièges : Saint-Domingue, archevêché, dépendant directement du Saint-Siège (Saint-Domingue est le premier siège qui fut érigé dans le Nouveau Monde); Port-au-Prince, métropole, avec quatre suffragants : Les Caies, Cap Haïtien, Gonaïves, Port-de-la-Paix.

Les *Antilles françaises* renferment une population de 400 000 habitants, créoles pour la plupart. Deux évêchés : Basse-Terre (la Guadeloupe), Saint-Pierre et Fort-de-France (la Martinique), qui, comme on l'a vu, t. III, col. 366, 367, dépendaient de l'archevêché de Bordeaux avant de relever directement du Saint-Siège.

Signalons enfin deux sièges dans les *Antilles anglaises* : Port d'Espagne (Port of Spain), capitale de l'île de la Trinité, métropole; suffragant, Roseau (Charlottetown), dans l'île Dominique.

J. Bricout.

MICHAUX Paul, fils d'un médecin consciencieux et chrétien qui, en 1872, laissera la capitale lorraine pour venir à Paris et rester Français, naquit à Metz, le 16 novembre 1854. Chirurgien des hôpitaux de Paris, et homme d'œuvres. Il fonda en 1875, pour les étudiants en médecine, la Conférence Laënnec, laquelle, écrit le docteur Pierre Barbet, *op. cit.*, p. 84, « n'a jamais voulu être une boîte à concours » mais « est avant tout une congrégation de la sainte Vierge » et a pour but essentiel l'édification de ses adhérents : ce qui ne l'empêche pas d'avoir des réunions d'études et une bibliothèque très fréquentées. Paul Michaux fut aussi, on peut dire, le fondateur de l'importante Fédération gymnastique et sportive des patronages de France (1900). Dès 1872, il était introduit par son père à la Conférence de Saint-Vincent de Paul, de la paroisse de Saint-Sulpice, et entrait comme confrère au patronage parisien de Nazareth. Il s'y était vite rendu compte de l'utilité, pour les jeunes gens, de l'éducation physique et des exercices de gymnastique et de sport. La Fédération comptera, pendant la Grande Guerre, 120 000 mobilisés, 25 000 tués, 40 000 blessés. Aussi le maréchal Foch, faisant Paul Michaux, son ami, chevalier de la Légion d'honneur (20 mars 1921), lui dira avec raison : « Tu as été

un des meilleurs artisans de la victoire. » Le docteur Michaux est mort à Paris le 21 novembre 1923. Ce fut un savant et un apôtre d'une foi ardente, d'une piété virile, d'une bonté proverbiale, d'une admirable générosité pour les œuvres et pour ses pauvres. Par ses initiatives fécondes, il a bien mérité de la religion et de son pays. Voir art. GYMNASTIQUE ET SPORTIVE (FÉDÉRATION).

Docteur Pierre Barbet, *Le docteur Paul Michaux*, Paris, 1926.

J. BRICOUT.

MICHÉE, l'un des douze petits prophètes d'Israël, naquit à Moréseth, petit village, semble-t-il, de la Palestine méridionale. Il exerça son ministère aux jours de Joathan, d'Achaz et d'Ézéchias; il fut donc contemporain d'Isaïe, avec qui il a parfois certaine parenté de style et même quelques passages communs.

L'authenticité de ses prophéties est admise par la plupart des critiques de toute école. Aussi bien, comme le dit Van Hoonacker, *Les petits prophètes*, p. 353, « l'ensemble harmonieux que forment les trois sections réunies du livre, plaide à lui seul pour leur communauté d'origine. Aux chapitres I-III, nous entendons les menaces prononcées contre Samarie et contre Sion (Jérusalem). Aux chapitres IV-V, Michée célèbre la préservation de Sion en prédisant sa domination future sur les peuples. Aux chapitres VI-VII, il justifie le jugement accompli sur Samarie et exprime des vœux pour sa restauration. C'est une trilogie dont les éléments se présentent dans un parfait enchaînement. »

La seconde section, promesse et espérances messianiques, IV-V, est la plus brillante. C'est là, V, 2-3, (hébreu, 1-2) que se trouve le célèbre passage relatif à la naissance du Messie (traduction Crampon, 1923) :

> Et toi, Bethléem Ephrata,
> petite pour être entre les milliers de Juda,
> de toi sortira pour moi
> celui qui doit être dominateur en Israël,
> et ses origines dateront des temps anciens,
> des jours de l'éternité.
> C'est pourquoi, il [Dieu] les livrera [les Israélites],
> jusqu'au temps où celle qui doit enfanter aura en-
> et le reste de ses frères reviendra [fanté;
> aux enfants d'Israël.

Jusqu'au jour où « celle qui doit enfanter aura enfanté » : ces mots rappellent la prophétie fameuse de l'Almah, Is., VII, 14. Jusqu'alors Dieu livrera Israël aux mains de ses ennemis; mais alors les deux royaumes de Juda et du Nord reformeront la grande nation messianique, source de bénédictions pour tous les peuples.

C'est de Bethléem Ephrata que sortira le Messie. *Bethléem* veut dire *maison de pain*, et *Ephrata* (ancien nom de Bethléem) *la fertile :* ces deux mots font allusion à la fertilité de la campagne environnante. Les *milliers* ou *chiliades* dont parle le prophète, étaient les grandes divisions de chaque tribu; chacun devait compter au moins *mille* familles. Bethléem était trop petite pour former un millier. Mais c'est elle qui donnera le jour au Messie qui dominera en Israël, ce Messie qui sortira de l'antique maison de David. Ne faut-il pas ajouter : ce Messie qui de toute éternité préexiste en Dieu ?

Le caractère messianique de ces chapitres, que manifeste le texte lui-même, est proclamé non seulement par la tradition chrétienne tout entière, mais encore par la tradition juive, ainsi que l'atteste saint Matthieu, II, quand il parle des Mages à Jérusalem.

J. BRICOUT.

1. MICHEL (*Michael = Quis ut Deus?*). — C'est l'un des trois archanges expressément nommés dans la sainte Écriture. Daniel, X, 13, l'appelle le premier d'entre les princes de la cour céleste; Jude, dans son épître, 9, le signale comme le protecteur du corps de Moïse; Jean, dans l'Apocalypse, XII, 7, le montre comme le conducteur de l'armée céleste contre Satan. La victoire, remportée sur les anges rebelles, suivit le cri de ralliement : *Qui est comme Dieu ?* et ce cri est devenu le nom sous lequel nous honorons cet archange. Après les multiples occasions dans lesquelles l'Ancien Testament nous dit qu'il intervint, l'Église l'a considéré comme le gardien et le défenseur du pontife romain. — Michel assura, dit-on, la victoire de Constantin; on vit donc cet empereur lui dédier une église à quelque distance de sa nouvelle capitale de Constantinople. Plus tard, Justinien en éleva une autre en face de la ville sur le promontoire d'Asie. En Occident, la protection de l'archange se fait sentir dès le Ve siècle en Italie; aussi, les papes sont-ils empressés de lui dédier des églises. La fête du 29 septembre rappelle une de ces dédicaces : il s'agit probablement de l'église construite à Rome près du cirque Flaminien par un pape du nom de Boniface (1er du nom, mort en 422, ou 2e du nom, mort en 532). La fête du 8 mai rappelle une apparition de l'archange sur le mont Gargan, en 492 : à cette époque une basilique fut dédiée à l'archange en cet endroit.

La France eut part, en maintes occasions, aux faveurs de l'archange Michel. Par trois fois, en 708, il apparut à l'évêque d'Avranches Aubert, demandant avec instance l'érection d'un sanctuaire près du mont Tombe. En exécution de cet ordre du ciel, fut commencée la construction de cette splendide église du Mont Saint-Michel, appelée à juste titre une merveille. A partir de ce moment, « Monseigneur Saint-Michel » devient le protecteur né du royaume, celui que Charlemagne nomme *le patron et le chef de l'empire des Gaules*. Seule, la forteresse de Saint-Michel, sous Charles VII, résiste aux efforts des Anglais devenus maîtres de la Normandie : aussi, le roi Louis X voulut-il plus tard créer l'Ordre de Saint-Michel. Aux jours du danger pour la monarchie, l'archange était allé chercher en son village de Domremy Jeanne d'Arc, la sainte de la patrie, et l'héroïne fit inscrire le nom de Michel sur son étendard. Anne d'Autriche, pendant les années orageuses de sa régence, déclarait vouloir vivre sous la sainte protection de l'archange que les rois de France, avant elle, avaient toujours regardé comme leur défenseur particulier. Pendant mille ans, du VIIIe au XVIIIe siècle, le Mont Saint-Michel n'a été ni deshonoré, ni foulé par un ennemi de la France.

Par les particuliers, saint Michel est principalement invoqué contre la mort subite, pour la bonne mort, pour les agonisants. Conformément à la doctrine de saint Jérôme, l'archange Michel a pour charge spéciale de recueillir les âmes élues au sortir de leurs corps pour les introduire dans le séjour de la gloire. Il est aussi le consolateur des âmes du purgatoire; aussi bien, à l'offertoire de la messe des défunts, l'Église nous fait-elle demander à Dieu « Que saint Michel votre porte-drapeau conduise ces âmes dans la sainte lumière ». C'est à cause de cette sollicitude de saint Michel pour les âmes du purgatoire que dans les cimetières ou près des cimetières on construisait une chapelle en son honneur. Les artistes du Moyen Age ont souvent représenté au tympan de la porte principale des cathédrales l'archange saint Michel au pied du trône du Souverain Juge, tenant une balance dans laquelle il pèse les âmes, remplissant le ministère formidable de la séparation des élus et des réprouvés. Ailleurs, on le voit avec de longues ailes, revêtu d'une armure étincelante; de la main droite, il tient une épée ou une lance avec laquelle il tue le dragon qu'il foule sous ses pieds. Dans la liturgie, outre

l'offertoire de la messe des défunts, le nom de Michel est au *Confiteor*, aux prières de la bénédiction de l'encens à l'offertoire, et aux prières après la messe prescrites par Léon XIII.

J. Baudot.

2. MICHEL André, né à Montpellier le 7 novembre 1853, mort le 14 octobre 1925. Obsèques protestantes au temple de l'Oratoire à Paris. Il fut membre de l'Institut, professeur au Collège de France, professeur et conservateur au Musée du Louvre. Plusieurs journaux (*Débats*, par exemple) et revues, des plus appréciées, le comptaient parmi leurs collaborateurs. C'est à lui que furent confiés les chapitres concernant l'histoire de l'art dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud. Parmi ses ouvrages, il faut citer : *François Boucher* (1886); *La peinture française de David à Delacroix* (1890); *Notes sur la peinture moderne* (1896); *Le département de la sculpture du Moyen Age, de la Renaissance et des temps modernes au musée du Louvre* (1913). Son nom restera surtout attaché à l'*Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*, qui a paru presque tout entière sous sa direction. Ce magnifique travail, superbement illustré, auquel ont collaboré Mâle, Gillet, Pératé, etc., comprend déjà quinze volumes; il en faudra deux encore pour l'achever. L'*Histoire de l'Art* est vraiment, comme le déclarait un écrivain étranger, un « monument impérissable de l'érudition et de la saine critique française ». Ajoutons qu'elle fait les délices du public lettré aussi bien que des érudits et des artistes.

J. Bricout.

MICHEL-ANGE BUONAROTTI, sculpteur, peintre, architecte et poète italien, naquit à Caprese le 6 mars 1475. Son père, noble mais pauvre, était podestat de la ville; mais bientôt retiré à Florence, il le mit en nourrice chez un tailleur de pierre dont l'enfant partagea la vie rude et chez qui, raconte Vasari, « il suça avec le lait l'amour de tailler les pierres. » Confié, vers l'âge de douze ans, au grammairien François d'Urbino, il allait en cachette travailler le dessin chez le maître de son ami François Granacci, Domenico Ghirlandajo, qui finit par demander à l'ex-podestat de consentir à faire de Michel-Ange un peintre. Le père n'y consentit qu'à grand'peine, encore voulut-il être dédommagé plutôt que de payer lui-même pour l'apprentissage. L'enfant reçut là un excellent enseignement, mais il passa bientôt sous la direction du sculpteur Bertoldi, dans l'atelier organisé par Laurent de Médicis au jardin de Saint-Marc de Florence. C'est là qu'il fut remarqué par le Magnifique, qui se fit son protecteur et le donna pour compagnon à ses fils, dont l'un était le futur pape Léon X. Or le précepteur des jeunes gens était le savant littérateur Ange Politien, à qui s'adjoignait parfois Pic de la Mirandole. D'une prodigieuse ardeur au travail, et cette fois aussi bien dans ses études littéraires et scientifiques que dans son art, Michel-Ange tira un profit immense des enseignements de ces illustres maîtres; et cela explique la haute culture qui se révèle dans son œuvre.

A dix-huit ans, il eut la douleur de perdre son protecteur; il quitta alors le palais, où il ne revint que peu de temps auprès de Pierre de Médicis, qui l'avait rappelé, mais ne sut point ménager sa juste fierté. On raconte que, le jeune prince lui ayant ordonné de faire une statue de neige, l'artiste obéit, mais se retira aussitôt au couvent du Saint-Esprit, où il étudia l'anatomie avec le prieur, l'hôpital annexé au couvent fournissant les *sujets*.

La vie de Michel-Ange présente en quelque sorte l'image de son œuvre et en même temps de son âme. On y trouve la même grandeur, l'impétuosité, et pour ombre la même tristesse. Un génie fougueux et universellement admiré qui lui valut les protecteurs les plus puissants; des amitiés célèbres et tout exceptionnelles; la richesse, les honneurs, et, malgré ou plutôt à cause de tout cela, l'amertume de se voir envié, jalousé, décrié. Le sultan l'appelait à Constantinople pour jeter un pont sur le Bosphore, François Ier le suppliait de le suivre en France, les papes mettaient leur fierté à se l'attacher, Jules II était son ami fraternel plus encore que son protecteur et leurs querelles suivies de réconciliations éclatantes sont restées célèbres. Vittoria Colonna, dont il avait admiré la beauté d'âme et la culture dans les écrits qu'elle consacrait à la mémoire de son époux, répondait à l'amitié passionnée qui faisait de lui un poète : « La vie de mon amour n'est pas mon cœur, lui écrivait-il, car l'amour dont je t'aime est sans cœur, et il tend vers un but où ne peuvent exister ni affections mortelles remplies d'erreurs, ni coupables pensées... » Cependant, et même avant la mort de son amie qui devait être pour lui l'épreuve la plus terrible, Michel-Ange était triste et son existence fréquemment traversée de chagrins et de difficultés, suscités par ses rivaux. Tout enfant encore, il avait été défiguré par l'un d'eux qui, furieux de la faveur dont il jouissait auprès de Laurent de Médicis, lui avait cassé le nez d'un coup de poing; quand les malheurs de Florence l'obligèrent à fuir à Bologne, où il exécuta la châsse de saint Dominique, les sculpteurs, exaspérés de son succès, le forcèrent de quitter la ville; quand il eut donné, dans une sorte de concours avec Vinci, les cartons de la *Guerre de Pise*, si admirés qu'on les exposa longtemps aux yeux des artistes, un peintre jaloux, Baccio Bandinelli, trouva le moyen de les lacérer; Bramante s'acharna à lui nuire dans l'esprit de Jules II, à entraver l'exécution du splendide mausolée commencé pour ce prince, et c'est dans l'espoir de le voir échouer comme peintre tout en détournant le goût du pape de la sculpture où il excellait, que ce rival lui fit commander les fresques de la chapelle Sixtine. On sait, d'ailleurs, quel inimitable chef-d'œuvre est dû à cette perfide intention.

Les premières œuvres de Michel-Ange furent des sculptures : l'attrait des statues antiques de la collection Médicis ne l'avait-il pas arraché de bonne heure à l'atelier de Ghirlandajo? La passion de l'antiquité inspire alors toute son esthétique. Comme les Romains dont il a les œuvres sous les yeux, il attache une importance presque exclusive à la beauté du corps humain qu'il trouve seul digne des efforts d'un grand artiste : et par là il diffère de tous ses prédécesseurs du Moyen Age qui, sans proscrire le nu si leur sujet le réclamait absolument, donnaient la préférence aux physionomies expressives et à l'évocation d'une idée ou d'un sentiment. Dès son début, avec le bas-relief des *Centaures* (galerie Buonarotti à Florence), il affirme ses tendances, négligeant le côté réaliste de la bataille pour chercher le bel effet d'une attitude; le *Bacchus* (Musée national à Florence) est de la même inspiration; de même le *David* de 1501 (galerie antique et moderne de Florence). Mais alors l'artiste a vingt-six ans; son âme fougueuse et profonde s'affirme et anime le marbre; de plus, son étude de l'anatomie et de la réalité vivante vient s'ajouter à celle des anciens; et ce n'est plus seulement la beauté des formes académiques qu'on trouve dans la statue du héros hébreu, c'est encore son allure fière et comme rythmée, sa tête puissante, son regard hardi. Dans les cartons de la *Guerre de Pise* (1503), que nous a conservés en partie la gravure de Schiavonetti, l'expression est encore reléguée au second plan au profit d'une science anatomique fière d'elle-même; pour avoir, malgré la nature du sujet, l'occasion de représenter des corps

nus, Michel-Ange a imaginé les soldats surpris au bain par une attaque. Auprès des cartons de Vinci qui obtinrent la commande et où les passions les plus vives se lisaient sur le visage des combattants, toute cette scientifique exposition déterminait nettement les tendances nouvelles qui nous ont valu des siècles de peinture peu chrétienne, multipliant les nudités aussi souvent à tort qu'à raison. Mais si les épreuves de ce concours contenaient pour les artistes du temps des enseignements précieux, Michel-Ange lui-même, toujours avide de s'instruire, profita des circonstances et s'inspira dans la suite des magnifiques exemples d'expression que lui avait donnés Vinci. Les œuvres, même religieuses, qu'il avait produites jusqu'alors, étaient des mêmes traditions toutes païennes : l'ange de la châsse de Bologne est un jeune Hercule; la *Pieta* exécutée en 1498 pour le cardinal français Jean de la Groslaye montre surtout des qualités de grâce ainsi que le bas-relief de la *Vierge* du South Kensington de Londres et la *Sainte Famille* du Musée des Offices, la plus ancienne peinture que nous ayons de lui. Une âme profonde allait maintenant se révéler.

En 1505, le pape Jules II appelait Michel-Ange à Rome où il voulait lui commander un tombeau colossal. Séduit par ce projet, l'artiste en fit immédiatement les dessins. Sur un massif de dix-huit brasses de longueur sur dix de largeur, le sarcophage devait être soutenu par les figures géantes de la *Terre* en pleurs et du *Ciel* joyeux. Aux quatre faces du socle, des *Victoires* foulant des vaincus s'élanceraient de quatre niches; aux angles, des cariatides et des captifs enchaînés ; sur l'entablement, huit figures de *Prophètes* et de *Vertus*; autour du socle, les images de tous les arts que le pape avait protégés; sur le sarcophage, enfin, une pyramide ornée de figures allégoriques en bronze et surmontée d'un ange tenant le globe. Jules II se rendait chaque jour près de son artiste, qui travaillait avec ardeur; mais, absorbé par le projet nouveau de la basilique de Saint-Pierre et poussé par Bramante, il l'abandonna bientôt. Michel-Ange, blessé, se retira à Florence, malgré les objurgations et même les menaces du souverain pontife, et ne revint à lui qu'après la prise de Bologne; il lui fit alors la belle statue de bronze qui devait « veiller sur ce peuple insoumis » et qui fut malheureusement détruite en 1511, trois ans après son érection. Les deux amis ne pouvaient se passer l'un de l'autre, et Michel-Ange allait être chargé de nouveaux travaux; mais le pape ne voulait plus songer à son tombeau qui ne fut achevé que bien après sa mort, à force de réclamations des héritiers et par la main d'élèves. Encore n'eut-il jamais les proportions qu'il devait avoir. Le grand *Moïse* triste et grave qui devait n'en être qu'un détail, en fut la figure principale; et les fameux *Captifs enchaînés* du Louvre avaient été conçus pour la même œuvre.

Le 10 mai 1508, Michel-Ange, obéissant aux ordres formels de Jules II, commençait les fresques de la voûte de la chapelle Sixtine. Il avait refusé tous les aides qu'on avait fait venir pour lui; seul, au sommet de son échafaudage, il entreprit ce travail gigantesque. La voûte de la chapelle est partagée en neuf intervalles alternativement grands et plus petits. Ce fut là-dessus qu'il peignit neuf scènes de la Genèse : *L'Éternel séparant la lumière des ténèbres, L'Éternel créant le soleil et la lune, l'Éternel séparant les eaux, La Création de l'homme, La Création de la femme, La Tentation, Caïn et Abel, Le Déluge, L'Ivresse de Noé.* Au-dessus de la corniche, il mit les douze grandes figures assises des prophètes et sibylles; à ses angles, des *ignudi*, beaux corps aux muscles saillants et aux tons cuivrés; au-dessus des fenêtres, les précurseurs et les ancêtres du Christ; aux angles de la voûte, les drames qui sauvèrent le peuple de Dieu : *David égorgeant Goliath, Judith emportant la tête d'Holopherme, Le serpent d'airain, Le supplice d'Aman.* Plusieurs fois, il avait été prêt à se décourager; le pape s'impatientait; l'œuvre était à peine terminée (1512), quand il fallut jeter bas les échafaudages pour lui obéir; mais l'admiration fut générale devant la grandeur et la puissance qui sont vraiment uniques.

L'année suivante, Léon X succédait à Jules II. Il commanda bientôt à son ancien camarade d'enfance une façade pour l'église des Médicis à Florence, San Lorenzo; mais Michel-Ange ne put mettre à exécution les plans grandioses qu'il prépara cependant avec enthousiasme. Il entreprit néanmoins la construction de la sacristie nouvelle de cette église, avec les tombeaux des Médicis, pour le cardinal Jules de Médicis, qui devint bientôt pape en 1523 sous le nom de Clément VII et qui lui accorda une généreuse protection.

Obligé de travailler comme architecte militaire pour la République Florentine après la Révolution, il s'enfuit et ne put se remettre à l'œuvre de San Lorenzo qu'en 1530. Pour le tombeau de Laurent le Magnifique, il fit la puissante statue où paraît sa grave et vaste pensée, une *Aurore* et un *Crépuscule*. Sur le tombeau de Julien de Médicis, la statue du défunt, toute d'ardeur et de force, est accompagnée du *Jour* et de la *Nuit* effondrée dans sa tristesse en face d'une *Vierge à l'Enfant* pathétique.

C'est en 1534 que Michel-Ange, abandonnant San Lorenzo de Florence, revint à Rome, où le nouveau pape Paul III le nomma architecte, peintre et sculpteur du Palais apostolique, en 1535, et lui confia la décoration de la partie de la chapelle Sixtine située derrière l'autel.

Recouvrant la fresque du Pérugin, il y peignit le fameux *Jugement dernier* où, sur des nuées sombres et d'un bleu métallique, un Christ-Juge formidable semble foudroyer les pécheurs. Ceux-ci grouillent en véritables grappes, ressuscitant dans un cauchemar terrible, dans l'épouvante et l'angoisse. Les démons les emportent. C'est bien le *Jour de colère*, le *Jour de deuil*, et c'est une vision surhumaine. Elle fut très attaquée, non seulement par les ennemis et les envieux de Michel-Ange, mais par tous ceux qui ne pouvaient comprendre sa sublimité et s'arrêtaient à lui reprocher ses nudités. Au point de vue de l'art, cette œuvre fit l'admiration passionnée de générations d'artistes; mais il fallait le génie d'une grande âme sombre pour la comprendre vraiment; beaucoup n'en retinrent que la science extraordinaire des raccourcis, le dessin énergique; et ils s'acharnèrent à reproduire des membres entremêlés et des musculatures gonflées sans les pouvoir animer de cette vie passionnée qui, seule, les explique. Ainsi, l'exemple admirable de cette trop inimitable grandeur fut-il fatal à l'art italien.

En 1542, Michel-Ange peignit encore la *Conversion de saint Paul* et le *Crucifiement de saint Pierre*, aujourd'hui détruits, dans la chapelle Pauline; il fut chargé des fortifications de Rome, du Palais Farnèse où il fit de belles corniches, de San Giovanni dei Fiorentini, de Santa Maria degli Angeli; surtout il fit la belle coupole de Saint-Pierre. Une de ses dernières œuvres est le marbre tragique de la *Déposition de croix* du Dôme de Florence, où le triste Joseph d'Arimathie, se penchant vers le Christ, la Vierge et la Madeleine, n'est autre que le sculpteur lui-même.

Cet auteur de travaux gigantesques avait toujours été maladif. Il devint de plus en plus faible, mais travailla jusqu'à son dernier jour. Il mourut en 1564. Il n'avait pas eu la tendre piété des vieux peintres

toscans, mais une religion sincère, sévère, profonde. « J'abandonnerais mon ouvrage, disait-il parfois, si je ne m'y sentais appelé par Dieu. »

Romain Rolland, *Michel-Ange*, coll. *Les Maîtres de l'Art*, Paris; Lannau Rolland, *Michel-Ange poète*, Paris, 1860.

Carletta DUBAC.

MICHEL CÉRULAIRE, patriarche de Constantinople (1042-1059). — Les passions soulevées par Photius, patriarche de Constantinople, contre la papauté (voir PHOTIUS) devaient finir par déterminer un schisme dans l'Église. Ses successeurs, toujours préoccupés de la dignité de leur siège, continuèrent de s'appeler « patriarches œcuméniques ». Et un jour vint où l'un d'eux, s'égalant au successeur de saint Pierre, entendit gouverner les églises d'Orient comme le pape gouvernait les églises d'Occident. Il s'appelait Michel Cérulaire.

Issu d'une noble famille byzantine, Michel incarnait toutes les ambitions et tous les préjugés de sa race. Le polygraphe Psellos, son contemporain et son familier, rapporte que, « dès sa jeunesse, il montra un esprit solitaire », et que, « apte aux méditations politiques, il annonçait déjà ce qu'il serait un jour. » Austère comme un ascète, rêveur, mystique, en même temps autoritaire et dogmatique, mais par-dessus tout ambitieux, il fut, en 1040, l'âme d'un complot destiné à renverser l'empereur Michel IV, dont il espérait prendre la succession. Le complot fut découvert, et Michel Cérulaire exilé. Les méditations de l'exil et la mort d'un frère unique, auquel il était très attaché, semblèrent un moment détourner toute son activité vers l'ascétisme religieux. Il se fit moine. Mais on s'aperçut bientôt que, sous le froc monastique, le vieil homme n'était pas mort. Rentré de l'exil après le décès de Michel IV, il devint, sous Constantin IX Monomaque, le personnage le plus influent de l'empire. Consacré patriarche de Constantinople, le 25 mars 1042, il prit dès lors le premier rôle dans l'Église et dans l'État.

Son humeur autoritaire ne connut plus, suivant l'expression même de son panégyriste, « ni mesure ni borne ». Il avait les yeux tournés du côté de Rome. Toutefois, son hostilité n'éclata que onze ans plus tard, en 1053. A son instigation, Léon, archevêque d'Ochrida, en Bulgarie, publia un manifeste destiné, disait-il, « à tous les princes des prêtres, aux prêtres de France, aux moines, aux peuples, et au révérendissime Pape ». L'écrit était adressé directement à l'évêque Jean, de Trani en Apulée; il imputait aux Latins quatre erreurs : 1° l'usage du pain azyme (sans levain) dans la célébration de l'eucharistie; 2° la coutume de jeûner le samedi; 3° l'usage des viandes étouffées et contenant du sang; 4° l'omission du chant de l'*Alleluia* pendant le Carême. Vers le même temps, un moine de Studium, Nicétas Stéthatos, s'inspirant du même esprit, répandait dans toute l'Église grecque une diatribe plus violente encore. Aux griefs de l'archevêque Léon, qu'il reprenait pour son propre compte, il en ajoutait deux autres : l'introduction du *Filioque* dans le symbole des Apôtres, et l'obligation du célibat imposée aux prêtres. « De qui tenez-vous, s'écriait le fougueux moine, la coutume d'interdire et de dissoudre le mariage des prêtres ? Quel docteur de l'Église vous a enseigné cette abomination ? »

A Trani, la lettre de Léon d'Ochrida fut remise au cardinal évêque de Sylva-Candida Humbert, qui la traduisit en latin et la remit à Léon IX. Humbert réfuta à la fois la lettre de Léon et l'écrit de Nicétas. Il prouva que Jésus-Christ, conformément à la loi, avait célébré la dernière cène avec du pain sans levain et que ce pain, comme symbole de la pureté (I Cor., v, 8), convenait beaucoup mieux que le pain fermenté; il essaya de justifier les usages des Latins. Son écrit fut traduit en grec par ordre de l'empereur et lu devant lui. Nicétas, dont l'empereur détestait, pour des raisons politiques, la violence et les insolences, dut livrer son livre aux flammes et désavouer ses propositions, offensantes pour l'Église romaine.

Michel Cérulaire ne désarmait pas. Il se réservait d'ajouter, à son tour, de nouvelles accusations à celles de ses complices. En attendant, le moment lui sembla venu de mettre ses fidèles et son clergé en face de l'irréparable : « De sa propre autorité, sans aucun prétexte plausible, il fit fermer les églises latines de Constantinople. A tous les prêtres qui vivaient dans les monastères latins il ordonna de prendre immédiatement le rite grec, et, sur leur refus, les anathématisa. Il se passa alors des scènes de violence et de sauvagerie qu'il ne chercha pas du tout à empêcher. Le chancelier du patriarcat, Nicéphore, alla jusqu'à fouler aux pieds des hosties consacrées sous prétexte qu'étant faites de pain azyme, leur consécration n'était pas valide. »

Léon IX, averti de ces scandales, prit la plume, à la suite du cardinal Humbert, et dans une longue réponse à Cérulaire et à Léon d'Ochrida, releva, avec l'expression d'un profond étonnement, les prétentions du patriarche, son intolérance à l'égard du rite romain, intolérance si choquante quand on la compare aux ménagements des Romains pour les usages des Grecs, et à la protection dont jouissent à Rome leurs couvents; il releva surtout les arrogantes prétentions du patriarche qui tendait à égaler son siège à la primauté romaine.

Pour des raisons politiques, à la suite de la défaite des Byzantins qui luttaient contre les Normands dans la Basse-Italie (17 juin 1053), Michel Cérulaire se laissa persuader par l'empereur d'envoyer à Rome une lettre respectueuse et conciliante. Le pape le félicita de ses protestations de fidélité, mais ne fut pas dupe de ses promesses. Et pour régler avec l'empereur et le patriarche toutes les difficultés que les récentes polémiques avaient soulevées, il envoya à Constantinople, en qualité de légats, trois prélats distingués, le cardinal Humbert, le chancelier Frédéric (plus tard pape, sous le nom d'Étienne X) et l'archevêque Pierre d'Amalfi.

Lorsque les plénipotentiaires arrivèrent à Constantinople, en juin 1054, Léon IX n'était plus de ce monde. Michel Cérulaire les reçut avec une affectation de vaine supériorité, il exigea d'eux les mêmes témoignages d'honneur que lui rendaient ses évêques suffragants, voulut qu'ils fussent placés après les archevêques grecs, déclara que les discussions dogmatiques ou disciplinaires ne pouvaient être entamées que dans un concile et en présence des autres patriarches d'Orient; et enfin, il rompit toute relation avec eux. Quand les légats eurent reconnu l'inutilité de leurs efforts, ils déposèrent (16 juillet 1054) sur le grand autel de Sainte-Sophie, en présence du clergé et du peuple, une sentence de déposition, et d'excommunication contre Michel Cérulaire. Ils rétorquèrent les arguments que le patriarche adressait aux Latins, et de la défense passèrent à l'attaque. Ils accusaient Michel Cérulaire et les siens de faire des eunuques, puis de les élever à la cléricature et à l'épiscopat; de se livrer à la simonie; de rebaptiser les Latins; de prétendre, avec les donatistes, que la vraie église ne se trouve qu'en Orient; de permettre, avec les nicolaïtes, le mariage des prêtres; d'avoir, avec les macédoniens, retranché le *Filioque* du symbole; de soutenir, avec les manichéens, que tout ce qui renferme du levain est animé, etc. Enfin, les légats anathématisèrent quiconque blâmerait le sacrifice et la foi de

l'Église romaine. Et ils partirent sous la sauvegarde de l'empereur Constantin.

Michel Cérulaire ne se tint pas pour battu. Il accusa l'empereur d'être d'intelligence avec les Latins et de trahir l'Église grecque; il essaya même de soulever le peuple contre lui. Et quatre jours après le départ des légats, dans un synode convoqué à la hâte — qu'on voulut plus tard faire passer pour un concile œcuménique — Cérulaire prononça à son tour l'anathème contre les Latins. Son édit synodal, dont le début était tiré de « l'encyclique » de Photius, proclamait que les légats de Rome étaient des imposteurs, sans mission légitime, et faisait appel aux autres patriarches d'Orient por flétrir les Latins comme des schismatiques. Son appel sonna mal à l'oreille du patriarche d'Antioche, Pierre III, qui était en bonnes relations avec Rome, et qui réfuta même la plupart des allégations de Cérulaire. Parmi les griefs de celui-ci, les uns portaient à faux, par exemple, que les Latins ne vénéraient pas les images et les reliques, ne rangeaient pas saint Basile, saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nazianze parmi les saints; d'autres étaient vains et puérils, par exemple, la coutume de se raser, le port de l'anneau par l'évêque, l'usage de la viande le mercredi, du fromage et des œufs le vendredi, le baptême par une seule immersion ou autres coutumes de mince importance; le seul reproche qui ne fût pas complètement injuste était celui que les Orient aux faisaientaux évêques d'Occident d'aller à la guerre.

On ne sait pas exactement quelles furent les suites de ce synode; on sait seulement qu'il érigea, pour des siècles qui durent encore, l'Église « orthodoxe », c'est-à-dire l'Église schismatique grecque, en dépit de la bonne volonté de l'empereur Constantin IX. Quel effet produisit l'ambassade envoyée à Constantinople en 1058 par le pape Étienne X, nous l'ignorons pareillement. Une chose certaine c'est que Michel Cérulaire parvint à se maintenir sur son siège, non seulement sous le règne de Constantin, mais encore sous celui de sa belle-sœur Théodora et sous Michel VI; il eut même la force de provoquer, en 1057, la déposition de Michel et de faire nommer à sa place Isaac Comnène, qui lui en témoigna d'abord sa reconnaissance, mais se brouilla bientôt avec lui. Le patriarche poussait ses prétentions vaniteuses jusqu'à porter les insignes de l'empereur, sous prétexte que, s'il y avait quelque différence entre le sacerdoce et l'empire, elle était à l'avantage du sacerdoce. L'empereur finit par le chasser. Il mourut en 1059, sans avoir abdiqué.

J. Bousquet, *L'unité de l'Église et le schisme grec*, Paris, 1913; Hergenröther, *Photius patriarch von Constantinopolis*, t. III, Ratisbonne, 1869.

E. VACANDARD.

MICHELET Jules naquit à Paris en 1798. Fils d'un imprimeur besogneux, il eut une enfance triste, maladive, durement laborieuse et pleine de toutes sortes de privations. Malgré tout, il s'acharna au travail et fit de brillantes études au lycée Charlemagne. Il se destina au professorat d'histoire. Bientôt, il commença d'écrire, et désormais sa vie se confondit avec ses œuvres.

De 1828 à 1844, il publia : *Tableau chronologique de l'histoire moderne; Tableaux synoptiques; Précis d'histoire moderne; Introduction à l'Histoire universelle; Œuvres choisies de Vico; Origines du droit français; Les Mémoires de Luther* (à l'index) et les six premiers volumes de son *Histoire de France*. Ces six premiers volumes sont considérés à bon droit comme l'œuvre maîtresse de Michelet et l'un des plus beaux livres d'histoire qui aient jamais été écrits. Il ressuscite toute la France du Moyen Age en des tableaux éclatants de couleur, de passion et de vie. Cela est entraînant comme un poème épique et tout ensemble chargé d'un lyrisme profond et soutenu par une érudition consciencieuse et sûre. Sans doute, bien des erreurs de détails, des jugements sur les clercs et les gens d'église, des aperçus et des théories seraient à réformer ou à compléter, mais, dans ses grandes lignes, l'œuvre subsiste et s'impose.

En 1843, Michelet prit soudain parti avec Quinet et Mickiewicz contre les catholiques. Il lança son *Étude sur les Jésuites* (1843). Ce violent pamphlet fut suivi d'autres œuvres du même ton : *Le Prêtre, la femme et la famille* (1844), *Le Peuple* (1846), *L'Étudiant* (1848), *L'Histoire de la Révolution* (7 vol., 1847-1853), *L'Histoire de la France de la Renaissance à 1798* (11 vol., 1855-1867), *La sorcière* (1862), *La Bible de l'Humanité* (1864); puis ce qu'il appelle des « livres populaires » et qui est un mélange de panthéisme, d'anticléricalisme, de niaiseries et de haute poésie, de descriptions scabreuses, voire même libidineuses, et de tableaux admirables de délicatesse, de fraîcheur et de coloris : *L'Oiseau* (1856), *L'Insecte* (1857), *La Mer* (1861), *La Montagne* (1868), *L'Amour* (1858), *La Femme* (1859), etc. Dans toutes ces œuvres, même son *Histoire de France*, Michelet fait litière de la vérité et de la justice; il parle en homme de parti. « Son cœur mène sa pensée », dit M. Lanson, et son cœur est plein de haine contre les prêtres, les rois, les nobles, les riches, qu'il rend responsables globalement des disgrâces qu'il a encourues. En 1848, son cours au Collège de France est suspendu; en 1851, il est destitué; en 1852, il perd sa place aux Archives. Désormais, il ne songe qu'à se venger et à venger ses compagnons d'infortune en qui il incarne « le peuple ». Ses idées directrices sont « l'horreur des rois, la prêtrophobie, l'effroi des jésuites, le haine de l'Angleterre, le culte de l'Allemagne, le principe des nationalités et la croyance en l'infaillibilité du peuple. » (Faguet.)

Quoi d'étonnant dès lors à ce que son histoire « déborde de diffamations et de calomnies fantaisistes », à ce qu'elle « tourne à l'hallucination délirante », ainsi que le reconnaît M. Lanson? Ce n'est plus qu'un mauvais roman, d'ailleurs merveilleusement écrit, débordant de chaleur, d'action, de passion et de vie, où étincèlent parfois des beautés de premier ordre, mais qui tombe parfois aussi dans des commérages ridicules, des ragots d'une bêtise obscène, et presque toujours prend les choses, les faits et les gens du mauvais côté et les présente à faux jour Cette œuvre pasionnée eut un long et profond retentissement. Elle orienta l'enseignement officiel de l'histoire vers l'anticléricalisme agressif et haineux, elle acclimata cet anticléricalisme dans la bourgeoisie et les couches supérieures du monde ouvrier, elle enfiévra les esprits des passions révolutionnaires et les poussa à l'anarchie. Michelet est un des pires malfaiteurs littéraires; son action fut aussi néfaste que celle de son idole Luther ou de J.-J. Rousseau.

Par contre il est juste de reconnaître qu'il rénova la conception de l'histoire, qu'il lui ouvrit des horizons insoupçonnés, et que c'est de lui que procèdent en grande partie Fustel de Coulanges, Taine et les historiens modernes. Malheureusement la plupart n'ont pu se défaire des préjugés haineux dont il avait encombré toutes les pages de notre histoire.

Outre les *Mémoires de Luther*, les œuvres suivantes : *Du prêtre, de la femme et de la famille, L'Amour, La Sorcière, La Bible de l'Humanité, Le Prêtre, Les Jésuites*, sont à l'Index. A peu près tout ce qu'il a écrit depuis 1844 mériterait d'y être.

Michelet mourut à Hyères en 1874.

Léon JULES.

MIDI (ŒUVRES DE). — 1° Les *gildes* (on écrit aussi *ghildes*), ces confréries du Moyen Age, ont repris vie de nos jours. Nous avons dans la région parisienne plusieurs gildes du travail : gilde Saint-Matthieu, association d'employés catholiques de banques, assurances, commerce et industrie, hommes et femmes; gilde Sainte-Marie de l'Aiguille, pour les ouvrières de la couture; gilde Notre-Dame, pour les artistes, hommes et femmes; gilde Sainte-Marie-Madeleine, pour les ouvrières parfumeuses; gilde Notre-Dame de l'Usine, pour les employés et ouvriers d'usine des deux sexes... Des groupes sont organisés dans une trentaine de paroisses du centre, de la périphérie, de la banlieue. Or les Œuvres de Midi sont comme le secrétariat religieux des gildes. Elles s'appliquent à donner aux professionnels, dans les lieux de leur travail, tous les moyens nécessaires pour garder ou accroître leur valeur religieuse, familiale, morale, sociale. Missions annuelles ou réunions pieuses de chaque mois avec un tout petit sermon bien approprié, cercles d'études, conférences, bibliothèques et salles de lecture, salles de repos, schola, cours de culture générale, rien n'est épargné pour attirer, intéresser, instruire, former les travailleurs et les travailleuses. Tout cela fonctionne, sous la direction de personnes dévouées, de midi à 13 h. 30 d'ordinaire, ou encore vers 17 ou 18 heures, à la sortie du soir. Paris a ses Œuvres diocésaines de Midi, dont nous parlerons tout à l'heure. Mais il en existe d'autres, également catholiques, tenues par des laïques ou des religieuses (sœurs de Saint-Vinc nt de Paul, religieuses de Marie-Auxiliatrice, etc.). Assez souvent, il y a restaurant féminin ou réchaud; quelquefois même, on y peut prendre une consultation médicale et y recevoir les soins d'une infirmière.

Dieu merci, il n'est pas rare de voir surgir, parmi les jeunes midinettes ou les jeunes travailleurs formés dans les cercles d'études, des apôtres, des conférenciers et des conférencières, qui sous la direction du clergé, se substituent aux premiers « missionnaires ». Ceux-ci ou celles-ci s'en réjouissent, et vont se dévouer ailleurs : les terrains à défricher ne manquent pas.

2° Les Œuvres diocésaines de Midi (siège social : 14, rue Notre-Dame des Victoires, Paris-2e) — *essentiellement œuvres d'apostolat* — accueillent toutes les travailleuses, sans distinction d'opinion ; non seulement, elles les reçoivent pour le repas, mais elles leur offrent partout un centre familial, où elles peuvent se soutenir, s'entr'aider, se reposer dans des distractions saines et intéressantes et où elles trouvent certainement des amitiés sûres et précieuses. C'est un foyer où le contact journalier des âmes permet l'élévation de la pensée, l'assainissement de la vie, le rayonnement du dévoûment chrétien et de l'apostolat. Une élite formée de « missionnaires » zélées fait pénétrer autour d'elle une influence bienfaisante et son action sociale devient une semence féconde.

Vingt-huit groupements vivent déjà, dans Paris et sa banlieue, et les O. D. M. ont le désir et la volonté d'un développement toujours plus profond et plus étendu. Des salles de repos, des réchauds et restaurants, des conférences religieuses et sociales, des séances récréatives sont organisés. Une jolie revue mensuelle, *Le Levain*, sert de lien entre les différents groupes et fait connaître au dehors l'Œuvre et ses moyens d'action. Enfin, à la Maison de vacances, à l'air pur et au grand repos tout ensoleillé de la gaîté et de l'entente fraternelle des Gildeuses, l'âme se refait, se fortifie et retrouve tout le courage nécessaire pour affronter les difficultés d'un labeur souvent si rude. Notons ce simple détail, significatif : sous le rapport matériel, les Œuvres diocésaines de Midi reçoivent 2 500 à 3 000 personnes par jour et préparent 1 200 repas (en temps de mission l'effectif atteint de 7 000 à 8 000); certains groupes, comme celui de la Madeleine, distribuent 400 repas par jour.

Une cotisation de 5 francs par an donne droit à la revue et à une carte personnelle de membre actif.

L'Œuvre, fondée en 1908, est placée sous la haute protection de l'Archevêque de Paris.

J. Bricout.

MIE DE PAIN. — Fondée en 1891 sur l'initiative de Paulin Enfert avec le concours des étudiants, membres du Cercle catholique du Luxembourg, et des apprentis et jeunes ouvriers du patronage Saint-Joseph de la Maison-Blanche, l'Œuvre de la Mie de pain, dont le siège social est 4, rue Bobillot, Paris (13e), a principalement pour but de distribuer des soupes aux indigents sans distinction de culte ni de nationalité. Les jeunes gens du patronage, et de temps en temps les étudiants, viennent, après leur journée de travail, éplucher les pommes de terre, couper le pain, le disposer dans les gamelles; et, lorsque les pauvres sont entrés, à 8 heures du soir, vite, ils trempent la soupe, et vont la leur porter, fumante. Ce service des pauvres se termine parfois tard, quand ils sont venus quatre ou cinq cents. Le réfectoire, 26, rue Charles-Fourier, même arrondissement, est ouvert du 25 décembre au 1er ou 15 mars ou même plus longtemps, suivant que le permettent les ressources fournies par la charité privée. L'Œuvre de la Mie de pain distribue en outre aux nécessiteux des vêtements, des souliers et des bons de couchage. Un secrétariat des pauvres fait leur correspondance et leurs demandes de papiers.

J. Bricout.

MIGNARD Pierre, surnommé le Romain, né à Troyes en 1610, étudia d'abord à l'École du Palais de Fontainebleau, puis chez Vouet où il fut l'émule de Le Sueur et de Le Brun. Il séjourna à Rome de 1635 à 1657 et sut y trouver de puissants protecteurs; puis, rappelé en France, il fit du roi un portrait destiné à l'infante Marie-Thérèse; aussi eut-il bientôt une brillante et nombreuse clientèle; mais il dut attendre les consécrations officielles jusqu'au moment de la chute de Colbert, qui entraîna celle de Le Brun. Alors, et grâce au patronage de Louvois, Mignard entra à l'Académie, en fut nommé chancelier, puis directeur, et devint premier peintre du roi. Il travailla à la décoration de Versailles et de nombreux hôtels particuliers, et l'on a de lui des compositions mythologiques où s'affirme une jolie délicatesse, où chantent les harmonies de rouges, de jaunes, de blancs lumineux; mais ses grandes décorations sont trop souvent banales. C'est surtout comme portraitiste qu'il est remarquable; il sut à merveille rendre le charme et la grâce altière des dames de la cour.

L'œuvre religieuse de Mignard est abondante. On y retrouve ses qualités de délicatesse et de charme, mais nul souffle de génie, nulle haute pensée, nulle envergure. C'est surtout un peintre mondain. Ses innombrables *Vierges* répètent à satiété le portrait, d'ailleurs joli, de sa femme, légèrement idéalisé. Son chef-d'œuvre fut la décoration de la coupole du Val-de-Grâce, composition ample et claire, d'une tonalité malheureusement monotone, mais où éclate un hymne d'allégresse pieuse. Molière, ami fidèle de l'artiste, en chanta les mérites.

Pierre Mignard mourut à Paris en 1695, n'ayant que pendant une dizaine d'années joui des honneurs si longtemps attendus. Il était frère de Nicolas Mignard, dit Mignard d'Avignon, peintre comme lui et directeur de l'Académie, et l'oncle de Pierre Mignard, architecte de l'abbaye de Montmajour, près d'Arles, membre de l'Académie.

Abbé de Monville, *La vie de Pierre Mignard*, 1730; A. Babeau, *Nicolas Mignard, sa vie et ses œuvres*, 1895; Hourticq, *De Poussin à Watteau*, Paris, 1921.

Carletta DUBAC.

MIGNE. — I. Biographie. II. Son plan et comment il l'a réalisé. III. Les Patrologies en particulier. IV. Appréciation.

I. BIOGRAPHIE. — Jacob Paul Migne, né le 25 octobre 1800 à Saint-Flour, fit ses études à Orléans et fut ordonné prêtre en 1826. D'abord professeur à Châteaudun, puis vicaire à Orléans, il vint à Paris en 1833 et y fonda trois ou quatre journaux dont un seul a duré, l'*Univers*. Ces fondations l'avaient mis en contact avec ce que la capitale comptait alors de plus distingué parmi les écrivains religieux, Foisset, Ozanam, Ch. Nodier, Poujoulat, etc. En 1836 cependant, un nouveau projet surgit dans son cerveau : celui d'imprimer pour le clergé et le monde instruit une bibliothèque universelle qui renfermerait toute la science religieuse du temps passé. Pendant trente ans, de 1836 à 1868, il travailla avec acharnement à cette œuvre dont nous verrons ce qu'il a réalisé. Mais, à partir de 1868, sa vie fut assombrie par l'incendie de la nuit du 14 au 15 février 1868, qui anéantit ses ateliers. Il essaya pourtant, après la guerre de 1870, de reprendre son œuvre; mais il la compromit plutôt par un commerce d'objets d'église et une sorte de trafic d'honoraires de messes qui attirèrent sur lui les censures ecclésiastiques et, finalement, la condamnation romaine du 25 juillet 1874. Il mourut le 24 juillet 1875.

Migne était un homme ni très instruit, ni très distingué : il n'avait aucune fortune personnelle; mais, au physique, robuste et bien équilibré, au moral, prêtre vertueux et désintéressé, il possédait éminemment les qualités qui distinguent ses compatriotes de la Haute-Auvergne, l'esprit d'entreprise, l'ingéniosité, une volonté tenace et patiente, une persévérance à toute épreuve et, si l'on me permet cette expression, la bosse de l'industrie et du commerce. Cette sorte de gens trouvent naturellement un peu courtes les lisières du droit canonique : ils sont peu mystiques, mais ils peuvent, bien dirigés, rendre les plus grands services.

II. SON PLAN ET COMMENT IL L'A RÉALISÉ. — Le projet de Migne était fort simple et en même temps gigantesque : c'était, nous l'avons vu, d'imprimer une bibliothèque religieuse universelle, c'est-à-dire : 1° de réimprimer sous un format commode et uniforme tout ce qui existait déjà de livres de valeur intéressant la religion chrétienne; 2° de combler les lacunes existantes dans ce travail du passé par l'impression d'ouvrages nouveaux, toujours dans le même format, et surtout sous la forme de dictionnaires et d'encyclopédies. Ce double travail représenterait la science religieuse totale, telle qu'elle existait de son temps.

Ce projet annoncé à grand fracas de réclame, rencontra naturellement beaucoup de scepticisme. Migne laissa dire et répondit par les faits. Il trouva les capitaux nécessaires, et, entre 1836 et 1840, parvint à établir, au Petit-Montrouge à Paris, une vaste imprimerie avec d'immenses magasins annexes. Il y réunit des protes, des correcteurs, brocheurs, relieurs, etc., et, en 1840, commença ses publications. De 1840 à 1845, il donna les deux cours complets de Théologie et d'Écriture sainte (ensemble 56 volumes); de 1842 à 1853, les *Démonstrations évangéliques* (20 volumes), de 1844 à 1866, les deux séries de la *Collection intégrale des orateurs sacrés* (90 volumes); plus les trois parties de l'*Encyclopédie théologique* (171 volumes); et nous ne comptons pas les rééditions des auteurs anciens et modernes, Arnauld, Bergier, Bérulle, Fénelon, Bossuet, Perrone, etc.

III. LES PATROLOGIES EN PARTICULIER. — Dans tout ce travail cependant, Migne n'était pas généralement remonté au delà du Moyen Age, et n'avait pas fourni toute la mesure de sa puissance d'organisation. Il la donna dans ses *Patrologies*. Ici le but était fort net : il s'agissait d'imprimer une collection complète de tous les écrits des Pères et auteurs ecclésiastiques ayant vécu, en Occident, jusqu'en 1216 (date de la mort d'Innocent III) et, en Orient, jusqu'en 1439 (date du concile de Florence). Pour diriger ce travail, dom Guéranger mit à sa disposition un jeune bénédictin d'une trentaine d'années, dom Pitra. Celui-ci comprit immédiatement qu'il ne pouvait s'agir de faire, pour chaque auteur, une édition nouvelle avec recherches dans les bibliothèques, collation des manuscrits, notes, etc. Il conclut qu'il fallait se borner : 1° à reproduire, parmi les éditions anciennes, celle qui paraîtrait la meilleure; 2° en la complétant, autant que possible, par des variantes, notes, études fournies par les érudits plus récents dont on ne pouvait usurper le texte.

Ce furent les éditions bénédictines naturellement — les meilleures dans l'ensemble — qui furent reproduites : cependant, le choix n'avait rien d'exclusif. Puis, à côté et autour des éditions choisies, Migne réimprimait, sur l'auteur édité, tout ce qu'il pouvait se procurer de travaux anciens ou modernes, par Huet, Le Nourry, Otto, etc. On l'accusait parfois de vol littéraire; il se défendait comme il pouvait et marchait toujours, menant cette œuvre colossale avec une étonnante rapidité. En onze ans, de 1844 à 1855, il livre toute la *Patrologie latine*, 217 volumes, soit 20 volumes par an. La *Patrologie grecque*, qui compte 162 volumes, commencée en 1857, fut achevée en 1866 : on avait livré 18 volumes par an. Les deux collections ensemble comptent 583 291 pages. Et tout cela à des prix vraiment infimes. Le volume de la *Patrologie latine* était payé par les souscripteurs 5 francs; le volume de la *Patrologie grecque*, 7 fr. 50. De plus, Migne prenait ses précautions pour que son œuvre durât après lui. Chaque page, après cinq épreuves, était clichée : on peut à peine se figurer la masse de métal que le tout représentait.

Hélas ! tous ces clichés furent détruits par l'incendie de 1868. Heureusement, le travail était à peu près terminé : il ne manquait plus à tirer de la *Patrologie grecque* que le dernier volume et les tables. Ces tables ont été dressées depuis par M. Cavallera.

IV. APPRÉCIATION. — Il y a dans l'œuvre de Migne une partie caduque, et qui perd chaque jour un peu de sa valeur : c'est celle de ses Dictionnaires et de ses Encyclopédies, ouvrages qui, au bout d'un certain temps, doivent être revus et refaits. On peut toujours se servir de ses deux cours complets de Théologie et d'Écriture sainte, qui comprennent beaucoup de traités excellents, mais où il faut faire un choix. La partie la plus durable évidemment et d'ailleurs la plus remarquable est constituée par les deux Patrologies; Elles ont été vivement critiquées, par les Allemands surtout; mais il convient, pour être juste, de tenir compte de l'immensité et de l'utilité de cette œuvre. Au point de vue extérieur, ni le papier, ni l'impression en général ne valent évidemment ceux des magnifiques in-folio bénédictins : cependant, nous lisons plus facilement les nouveaux caractères grecs de Migne que les caractères à ligatures des éditions anciennes. Et puis, quelle différence de prix et de commodité de format! La partie la plus défectueuse est la numérotation des pages dont les chiffres écrasés manquent de netteté et de visibilité.

Le texte est généralement correct, plus correct dans la *Patrologie grecque* que dans la *latine*. Migne avait pour la première des compositeurs grecs d'origine, et les épreuves étaient corrigées jusqu'à six fois.

Quant à la valeur d'ensemble de la collection, elle se confond, en somme, avec celle des éditions reproduites. Or il est bien arrivé parfois que d'autres éditions auraient dû être préférées ; cependant, cela est rare. Les savants qui faisaient le choix, dom Pitra et ses collaborateurs, étaient gens compétents et, en puisant dans le trésor bénédictin, ils risquaient peu de se tromper.

On peut encore, c'est vrai, regretter çà et là des omissions ou des doublets inutiles. Depuis Migne, des découvertes ont été faites, des études critiques ont vu le jour qui ont diminué la valeur de telle ou telle partie de son travail. Dans l'ensemble cependant, disons simplement qu'il a réalisé une œuvre grandiose, qui doit lui concilier la reconnaissance de tous les amis de l'antiquité chrétienne. Depuis, on a fait autrement, mais on n'a pas fait autant.

M. de Labriolle a donné sur Migne, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 15 juillet 1913, une étude qu'il a reproduite dans son *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, et où ont été pris les éléments du présent article.

J. Tixeront.

MIGNOT Eudoxe-Irénée, né à Brancourt (diocèse de Soissons), le 20 septembre 1842, mort à Albi le 18 mars 1918. Il fut à Saint-Sulpice le disciple du célèbre hébraïsant Le Hir. Ordonné prêtre en 1865. Professeur à Notre-Dame de Liesse, vicaire général de Soissons. En 1890, il est nommé évêque de Fréjus, et, en 1899, archevêque d'Albi. Mgr Mignot encouragea et défendit *Le Sillon*, et l'on sait qu'il était en relations avec la plupart des savants catholiques de marque, français ou étrangers. Outre plusieurs lettres préfaces qu'il écrivit pour des publications importantes de Vigouroux, Hogan, Bremond, etc., nous devons mentionner, parmi ses travaux, comme particulièrement remarqués : *L'évolutionnisme religieux*, extrait du *Correspondant*, 1897; *L'Église et la critique*, 2e édit., 1910; surtout *Lettres sur les études ecclésiastiques*, 1908. A signaler aussi *Confiance, Prière, Espoir*, lettres sur la guerre, 1915.

« Prélat d'une haute culture intellectuelle, lisait-on dans l'*Annuaire pontifical catholique* de 1919, p. 857, Mgr Mignot a publié en 1908 un volume : *Lettres sur les études ecclésiastiques*, qui atteste sa vaste érudition, sa foi profonde, en même temps qu'un souci constant d'être à la fois « progressiste » et « conservateur » dans l'enseignement de la foi catholique. » « Il connut, disait d'autre part le baron Frédéric de Hügel, *Eudoxe-Irénée Mignot*, traduit et adapté par L. de Lacger, *Revue du Clergé français*, 1er juin 1918, t. xciv, p. 347-357, il connut le cruel chagrin de voir échouer les efforts que tentaient ses amis dans l'Église et par l'Église et dont sa clairvoyance attendait de bienfaisants résultats ; mais cette souffrance était nécessaire à l'épuration complète et à la mystérieuse fécondité de ce dévoué serviteur des serviteurs de Dieu, de cet humble chrétien, de ce prêtre pieux et de cet évêque zélé. »

J. Bricout.

MILITAIRES (Œuvres). — Est-il besoin de rappeler l'importance des œuvres militaires ? Le soldat, c'est toute la nation, et la caserne, on le sait, est extrêmement dangereuse pour la plupart des jeunes gens. Si nous pouvions en douter, nous n'aurions qu'à voir comment la franc-maçonnerie et les partis révolutionnaires s'emploient à faire du régiment un foyer de libre pensée, d'immoralité, d'antipatriotisme et de socialisme. Comment préserver et christianiser nos soldats? Le *Manuel pratique d'action religieuse*, édité par l'Action populaire en 1913, p. 563-583, contient d'excellentes indications, que nous nous bornons à résumer ou à citer.

1. *Avant le service.* — On recourra aux retraites et aux messes de départ. Ne parlons que des organisations diocésaines des retraites, « qui tendent à saisir, non pas quelques individualités, mais une forte portion, sinon le grand ensemble, du contingent de départ ». Née en 1892 au diocèse de Rennes, l'œuvre des retraites diocésaines de départ s'est répandue dans maintes régions. Pendant ces retraites, qu'il faut préparer avec soin et intelligence, où l'on réunit les conscrits par groupes nombreux ou limités, et qui sont « fermées » si on le peut, on prémunit les jeunes soldats contre les difficultés ou les dangers de la vie militaire, et on leur trace une ligne de conduite appropriée à leur nouvelle vie. — A la différence de la retraite, qui d'ordinaire ne groupe que les fervents, la messe de départ attire à la fois la plupart des conscrits et leurs parents. Ingénions-nous à lui donner tout l'éclat possible. On peut dire que cette institution, inaugurée, en 1875, à Paris, à Notre-Dame des Victoires, est connue dans le plus grand nombre des paroisses de France. « Elle offre une double utilité : 1° Le curé profite de cette circonstance pour rappeler aux conscrits comment ils doivent, à la caserne, pratiquer leurs devoirs de chrétiens, plus spécialement par quelles démarches ils obtiendront, en cas de besoin, les secours de la religion; 2° Dans les grandes paroisses, à Paris, par exemple, la messe est suivie d'une réunion pendant laquelle les conscrits appelés au même régiment se groupent et font connaissance. » — On s'attachera enfin à mettre le conscrit en relations avec son aumônier et, par lui, avec de bons camarades. Les familles, les prêtres feront bien d'écrire directement à l'aumônier militaire, les lettres de recommandations confiées aux partants n'arrivant que assez rarement à destination.

2. *Pendant le service.* — Les règlements militaires reconnaissent au soldat le droit de pratiquer sa religion. Mais, comme ils peuvent lui interdire de « parciper à des manifestations extérieures » ou même de « fréquenter les cercles et autres lieux de réunion ayant un caractère confessionnel », il sera bon de suivre à cet égard les directions des autorités ecclésiastiques et de renseigner exactement les soldats catholiques.

Insistons sur un point spécial.

Le prêtre ne peut exercer son ministère qu'auprès des soldats malades qui en ont manifesté le désir, soit d'avance par une lettre spéciale, soit au cours de leur maladie par une demande formelle.

Le jeune soldat indiquera dans sa feuille signalétique, à l'arrivée à la caserne, sa volonté de recevoir la visite d'un prêtre en cas de maladie ou d'accident... Il intercalera dans son livret individuel une formule écrite à la main intitulée : « Mes volontés en cas de maladie ou d'accident »; ce moyen fera connaître la volonté du soldat à ses chefs. Dans le cas où il ne pourrait la garder constamment dans son livret, il la placerait dans son paquetage afin qu'elle soit trouvée facilement en cas d'accident. Il fera bien de remettre une copie de cette même formule à l'aumônier de la garnison et à un camarade de la compagnie qui aura promis de la faire valoir le cas échéant.

... Il existe au bureau des entrées de tout hôpital un registre sur lequel chaque malade doit, lors de son entrée, faire inscrire le nom des personnes qu'il désire recevoir pendant son séjour dans l'établissement. Parmi ces personnes, le soldat aura soin de signaler l'aumônier. Il le désignera par ses nom et prénoms, et laissera de côté toute qualification, telle que M. l'abbé M..., M. l'aumônier N... Pour recevoir la visite du prêtre et entendre la messe le dimanche dans la chapelle de l'hôpital, le soldat malade devra en faire la demande par écrit. Le malade devra recopier et signer cette demande et la remettre ensuite au médecin-chef ou à l'infirmier-major. Pendant son séjour à l'hôpital, on peut avoir aussi souvent qu'on le veut la visite du prêtre et la messe du dimanche. Si satisfaction n'était pas donnée

au malade, celui-ci pourrait adresser sa réclamation, après chaque refus, aux officiers de visite des hôpitaux (capitaine ou commandant) qui passent chaque jour dans les salles.

L'Action populaire et certaines librairies catholiques ont édité des recueils de formules à copier et à adresser aux autorités par le soldat ou le marin qui veut assurer la liberté de sa conscience.

3. *Après le service.* — C'est encore dans le diocèse de Rennes que, en 1891, ont été inaugurées les retraites de retour. Elles permettent aux soldats libérés de réparer leurs défaillances et leur tracent un programme de vie chrétienne pour l'avenir. Malheureusement, il est très difficile d'y attirer les intéressés. — La plupart des Sociétés d'anciens militaires s'occupent du placement de leurs membres : là encore le prêtre pourra intervenir et rendre service.

Ajoutons que certaines œuvres militaires mettent à la disposition du jeune soldat des Manuels du soldat chrétien et d'autres livres capables de les intéresser et de leur faire du bien. S'adresser, pour plus amples renseignements, soit à l'Action populaire, soit au Bureau des œuvres diocésaines.

Notons enfin que les aumôniers militaires — dont l'heureuse influence pendant la Grande Guerre a été si justement célébrée — ont, pour la rechristianisation de la France, un rôle des plus importants à jouer. Bien choisis, bien unis et bien organisés, bien pourvus des ressources indispensables, ils consolideront la foi et la vertu de nombreux jeunes gens, contribuant ainsi à nous préparer pour l'avenir de bons citoyens et des chrétiens aguerris.

J. Bricout.

MILL John Stuart, philosophe et économiste anglais. — Il naquit à Londres en 1806. Son père, James Mill, disciple de Hume et de Bentham, le soumit à un système d'éducation rigoureuse, dont il a tracé le tableau dans son *Autobiographie.* Il fit en France un voyage qui contribua à adoucir la raideur de son caractère; et durant ce séjour, il choisit pour maître Auguste Comte, dont il ne partagea cependant point toutes les idées. Rentré en Angleterre, il se consacra tout entier à ses travaux de philosophie et de politique théorique et pratique. Il publia de nombreux ouvrages, dont voici les principaux : *Examen de la philosophie de Hamilton; Système de logique déductive et inductive; Le gouvernement représentatif; L'utilitarisme; Auguste Comte et le positivisme.* Les *Principes d'économie politique* sont à l'Index (décret du 12 juin 1856). Il fut élu en 1865 membre de la Chambre des Communes. Il mourut à Avignon en 1873.

I. Le psychologue. — 1° Stuart Mill se rattache à l'empirisme de Hume qui avait été continué par Hartley et son père James Mill. Nous résumons sa doctrine en ces ceux mots : *phénoménisme* et *associationisme.*

Il n'existe que des phénomènes. C'est à cette conclusion que nous aboutissons, si nous appliquons à la psychologie une méthode rigoureuse. Elle consiste dans l'observation interne et subjective, mais une observation qui ne consent plus à s'en rapporter à l'intuition directe par la conscience; car celle-ci a été, dans le passé, la source de nombreuses erreurs qui ont pris des faits complexes pour des phénomènes simples et des facultés acquises pour des principes innés. On les dissipe en pratiquant l'analyse subjective qui, sous cette complexité engendrée par le mouvement de la vie, retrouve les éléments irréductibles et les lois selon lesquelles ils se combinent. Ces phénomènes élémentaires sont l'unique réalité; aucun lien substantiel ne les unit, ni en nous ni dans la nature; l'esprit n'existe pas plus, à titre d'être, que le corps; la matière n'est qu'une possibilité permanente de sensations, et l'esprit une série de sentiments ou de possibilités de sentiments. La réalité se résout donc en une poussière d'impressions qui ne s'organisent entre elles que selon des rapports empiriques. — Il semble bien pourtant, dira-t-on, que nous sommes en relation avec l'absolu, puisque nous pensons suivant des lois mentales qui nous apparaissent manifestement comme universelles et nécessaires. — Pure apparence, répond Stuart Mill; rien n'est plus facile à expliquer par les lois de l'association que ce sentiment de la nécessité. Le nécessaire est ce dont la négation est impossible. Or, quand deux idées se sont toujours présentées ensemble dans notre expérience, elles sont tellement liées entre elles que nous ne concevons plus qu'on les puisse séparer. Cette association indissoluble est devenue pour nous une nécessité de penser que, par une double illusion, nous regardons comme innée et comme objective. Ainsi s'expliquent les principes premiers de la connaissance; les vérités mathématiques elles-mêmes n'ont pas d'autre origine; les axiomes viennent de l'expérience. Deux lignes droites, dit la géométrie, ne peuvent enfermer un espace, ou, ce qui revient au même, deux lignes droites qui se sont rencontrées une fois ne peuvent plus se rencontrer. Pourquoi? Parce que je n'ai jamais vu deux lignes droites enfermer un espace et que je ne trouve dans mon expérience passée aucune image qui me permette de résister à cette association inséparable.

2° Nous ne nous arrêtons pas à signaler les conséquences que doit entraîner un phénoménisme qui, poussé à cette limite extrême, semble bien être le dernier mot du scepticisme. Mais il est intéressant de noter que l'expérience qui est pour lui l'unique critérium du vrai, le dément sur ses points les plus importants.— Les éléments avec lesquels il construit toute la vie mentale ne sont nullement fournis par l'observation; ils résultent d'une abstraction qui les isole artificiellement du tout synthétique que nous révèle le sens intime et qui précède ses parties. — L'automatisme de l'association explique, en effet, un côté de notre être, mais non tout notre être; beaucoup de nos fonctions, les plus hautes, le dépassent; par exemple, confondre la suggestion spontanée d'une idée par une autre et l'acte réfléchi par lequel nous prononçons que ces deux idées se conviennent ou ne se conviennent pas, c'est identifier deux opérations essentiellement différentes. — Puis quand on aurait tout expliqué par l'association, il resterait à expliquer l'association même. Or, dans cet atomisme mental, elle est proprement inintelligible. L'association est une tendance habituelle que nous éprouvons de passer d'une idée à une autre; mais où et par qui se contracte cette habitude, si le moi n'est autre chose qu'une idée d'états successifs? — Enfin Stuart Mill, pour rendre compte de la formation de tout l'organisme mental, n'invoque jamais que l'expérience de l'individu; cause manifestement disproportionnée avec les effets qu'on lui attribue; il suffit d'observer l'enfant pour constater chez lui des virtualités qu'il ne doit pas à sa courte expérience.

II. Le logicien. — La logique est peut-être la partie la plus remarquable de l'œuvre de Stuart Mill; mais elle est viciée, elle aussi, par les excès du relativisme que professe le philosophe. « Mill, a dit M. Brochard, s'est efforcé de montrer que la logique, au fond, est une science comme les autres, parce que, comme les autres, elle a pour objet de nous faire connaître ce qui est. Elle a ses procédés, ses méthodes; mais, en dépit des apparences, elle ne perd jamais de vue le réel; c'est de lui qu'elle part, c'est à lui qu'elle revient. Stuart Mill, plus que tout autre, a eu le mérite de ramener la logique du ciel sur la terre. »

Il cherche la preuve des faits, non dans les idées

générales, à la valeur desquelles son nominalisme ne croit pas, mais dans les faits. Si je crois que Socrate est mortel, ce n'est pas en vertu de la proposition universelle qui pose en principe que tous les hommes sont mortels, mais parce qu'en fait j'ai constaté, dans de nombreuses expériences, que les hommes meurent. Le raisonnement déductif doit donc être ramené à une inférence du particulier au particulier; sans quoi il nous ferait tourner dans un cercle vicieux. Critique injuste, et qui compromet la valeur de la science; car le particulier n'est jamais une preuve; il n'en devient une que si l'on aperçoit en lui la loi, laquelle s'énonce en une proposition générale.

Quant à l'induction, Mill décrit admirablement les procédés qu'elle met en œuvre pour découvrir l'antécédent nécessaire d'un phénomène. Mais le principe sur lequel il l'appuie n'est qu'une croyance due, elle aussi, à des expériences répétées, et par conséquent relative comme elles. La somme de toutes les expériences et de toutes les associations est cette loi des lois : rien ne se fait qui n'ait été précédé de quelque chose, ou il n'y a pas de fait qui n'ait une cause. Mais cette loi est une pure habitude de penser; peut-être y a-t-il un monde où les événements se succèdent fortuitement et n'obéissent à aucune loi déterminée.

III. Le moraliste. — Disciple de Bentham, il adhère aux principes de l'utilitarisme. Mais il sent l'étroitesse et l'insuffisance de cette doctrine; et comme, d'autre part, les idées générales de sa philosophie lui interdisent de se rallier à la morale rationnelle du devoir, sa pensée flotte dans des incertitudes et des contradictions que toute sa subtilité n'arrive pas à masquer. Il dit que si le système d'Épicure était imparfait, c'est qu'il y manquait « un grand nombre d'éléments stoïques et chrétiens », et que si le système de Bentham a des lacunes, c'est qu'on y a négligé des considérations de « qualité ». Nous devons avoir en vue non seulement notre bonheur propre, mais aussi celui des autres, et savoir, au besoin, chercher notre bonheur dans le sacrifice à autrui. « Ce n'est que dans un monde très imparfaitement organisé que l'homme, pour contribuer le mieux au bonheur des autres, doit faire un sacrifice absolu du sien; pourtant, je reconnais volontiers que, tant que le monde est dans cet état imparfait, il ne saurait y avoir chez l'homme de plus grande vertu que l'empressement à faire ce sacrifice. » Il est d'ailleurs extrêmement désirable que l'organisation sociale travaille à mettre, de plus en plus, l'intérêt de chaque individu en harmonie avec l'intérêt de tous; et en même temps, l'éducation et l'opinion doivent employer leur puissance à associer indissolublement dans l'esprit de chacun son bonheur au bien de tous ses semblables.

Après la mort de Stuart Mill, on trouva dans ses papiers des notes sur la religion où il dit qu'il existe une *religion réelle*, quoique purement humaine, qu'on peut appeler « tantôt la religion de l'humanité, tantôt celle du devoir ». Elle peut admettre l'existence d'un être invisible et divin qui lutte comme nous contre le mal; la vertu consiste à coopérer avec lui dans ce combat; en pratiquant le bien, l'homme acquiert le sentiment « qu'il aide Dieu ».

Th. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1870; Guyau, *La morale anglaise contemporaine*, Paris, 1885.

Eug. Lenoble.

MILLÉNARISME. — Le millénarisme a tiré son origine d'écrits rabbiniques dans lesquels les prophéties sur le règne universel et pacifique du Messie étaient matériellement comprises d'une domination temporelle. Certains chrétiens plus ou moins judaïsants comprirent dans le même sens ce que le Christ avait dit du règne de Dieu et de l'avènement du Fils de Dieu. En outre, la durée de ce règne fut limitée à mille ans à cause de ces paroles de saint Jean, Apoc., xx, 1-5 :

Et je vis descendre du ciel un ange qui tenait dans sa main la clef de l'abîme et une grande chaîne; il saisit le dragon, le serpent ancien qui est le diable et Satan, et il l'enchaîna pour mille ans, et il le jeta dans l'abîme, qu'il ferma à clef et scella sur lui, afin qu'il ne séduisît plus les nations, jusqu'à ce que les mille ans fussent écoulés. Après cela, il doit être délié pour un peu de temps. Puis, je vis des trônes, où s'assirent des personnes à qui le pouvoir de juger fut donné, et je vis les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus et à cause de la parole de Dieu, et ceux qui n'avaient point adoré la bête ni son image, et qui n'avaient pas reçu sa marque sur leur front et sur leur main. Ils eurent la vie, et régnèrent avec le Christ pendant les mille ans. Mais les autres morts n'eurent point la vie, jusqu'à ce que les mille ans furent écoulés. C'est la première résurrection. Heureux et saint celui qui a part à la première résurrection!...

D'après les millénaristes ou chiliastres, mille ans avant le jugement dernier, le Christ viendrait sur la terre, vaincrait ses ennemis, inaugurerait le règne que lui promettent les prophéties. Alors, aurait lieu la résurrection des saints, ou première résurrection. A leur tête, le Christ gouvernerait glorieusement le monde pendant mille ans, au bout desquels se produirait la résurrection des méchants, ou seconde résurrection, suivie du jugement universel et des suprêmes sentences de la justice divine. Ceci était enseigné par tous les chiliastres.

Mais, parmi eux, les uns, grossiers et *charnels*, par exemple les Cérinthiens et les Ébionites, promettaient aux saints ressuscités, pendant le millénaire tous les plaisirs des sens; les autres, les *spirituels*, ne leur promettaient que la justice et la paix. De ces derniers quelques-uns, cependant, croyaient que les saints engendreraient pendant les mille ans une multitude d'enfants de grâce et de bénédiction. Parmi les chiliastres spirituels il faut citer, de la fin du Ier au IVe siècle, Papias, saint Justin, saint Irénée, Tertullien, Méthode, Lactance.

Les chiliastres charnels ont été condamnés par l'Église. L'opinion des chiliastres spirituels n'a jamais été censurée théologiquement; mais, comme l'écrit Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1889, note sur le règne final du Christ, « c'est une opinion vaine qu'un homme raisonnable ne peut adopter parce qu'elle est sans appui et combattue par les plus graves autorités. » Même aux premiers siècles, elle n'a jamais été enseignée comme un dogme, et déjà Origène, Denys d'Alexandrie et Caïus, prêtre de l'Église romaine, où elle n'a jamais été admise, la combattaient vivement. A partir du IVe siècle, elle n'est plus guère considérée que comme une fable. Les théologiens scolastiques la rejetteront comme hérétique ou au moins comme erronée. Et c'est en vain que des hérétiques, les vaudois, les anabaptistes, les piétistes, les mormons, les adventistes, ou même quelques catholiques ont essayé de la ressusciter. Ces derniers eurent beau donner au millénarisme une forme nouvelle : leurs ouvrages furent ou mis à l'Index, ou sévèrement jugés par les théologiens compétents. Certaines prophéties et le chapitre xx de l'Apocalypse ne sont pas à interpréter dans un sens trop littéral. Les « mille ans » de saint Jean, par exemple, signifient simplement une durée assez longue, qui s'étend soit du premier avènement du Sauveur qui restreignit le pouvoir de Satan, soit du temps où l'Église se sera établie à poste fixe chez tous les peuples, jusqu'à l'époque, voisine de la fin du monde, où Satan sera de nouveau déchaîné.

L. Gry, *Le millénarisme dans son origine et ses développements*, Paris, 1904.

J. Bricout.

MILLET **Jean-François** naquit, en 1814, au hameau de Gruchy près de Cherbourg, d'une famille de cultivateurs. Après son grand-oncle, prêtre insermenté, le vicaire qui le prépara à sa première communion remarqua son intelligence et se chargea de lui apprendre le latin. Les *Géorgiques* et les *Bucoliques* enchantèrent le jeune garçon et ouvrirent son âme à la noble poésie de la nature. Il passa d'ailleurs peu de temps loin des siens, et revint vite partager les travaux de son père, s'instruisant à la veillée dans les livres de son grand-oncle, fervent surtout de la Bible et de Virgile. Cette double influence se manifeste dans ses premiers dessins qui furent des scènes pastorales ou tirées de l'histoire sainte. Le père, puis la grand'mère de Millet, frappés par ce talent naissant, encouragèrent la vocation artistique de leur enfant, qui commença les études nécessaires à Cherbourg, puis fut envoyé à Paris par la municipalité.

A Paris, Millet fut élève de Delaroche; mais il se forma surtout dans les musées, où il allait passer des heures dans la contemplation des grands maîtres. Ses débuts furent pénibles : il dut faire des portraits à bon marché, des pastiches de Boucher et de Fragonard. Il eut même la malchance de perdre l'appui des édiles de Cherbourg, auprès de qui il ne devait rentrer en grâce qu'après ses premiers succès au salon de 1844 avec une *Femme portant une cruche de lait* et une *Leçon d'équitation*, pastel représentant des enfants qui jouent au cheval. Il venait alors de perdre sa première femme, M^lle^ Ono. Son voyage au pays natal le réconforta. C'est à ce moment qu'il donna le charmant portrait de la petite Antoinette Feuardent, où s'affirme une première manière toute blonde et pleine de fraîcheur.

Millet se remaria, puis vint s'installer à Paris. De nombreux portraits, des scènes inspirées de Virgile recevaient un accueil flatteur et auraient pu le mener au succès; mais son talent évoluait vers un caractère plus austère. Après plusieurs tableaux de la vie ouvrière, il donnait au salon de 1848, outre une *Captivité des Juifs à Babylone*, un *Vanneur* qui peut être considéré comme son véritable début dans la manière qui allait l'illustrer. On y trouve ce type de paysan glabre, au front bas, au nez droit, au menton solide, qu'il reproduit si souvent; on y trouve surtout cette observation et cet amour de la campagne et de ses travaux qui lui font une place toute spéciale dans l'art. Les *Botteleurs de foin* (Louvre), la *Tondeuse de moutons* (2^e^ médaille en 1853), le *Repas des moissonneurs*, la *Femme donnant à manger aux poules*, le *Paysan greffant un arbre*, le *Berger ramenant son troupeau*, les *Glaneuses* (Louvre), son brillant succès de 1857, la *Femme faisant paître sa vache* (Bourg), la *Grande tondeuse* (1861) et bien d'autres sont de cette magnifique et poétique inspiration, et l'on ne peut mieux les caractériser que par ses propres paroles : « Quand vous peignez un tableau, disait-il, que ce soit une maison, un bois, une plaine, l'océan ou le ciel, songez toujours à la présence de l'homme, à ses affinités de joie ou de souffrance avec un tel spectacle; alors une voix intime vous parlera de sa famille, de ses occupations, de ses inquiétudes, de ses prédilections; l'idée entraînera dans cette orbite l'humanité tout entière; en créant un paysage, vous penserez à l'homme; en créant un homme, vous penserez au paysage. »

A cette hauteur de pensée, d'art et de poésie, il ne manque, n'est-il pas vrai, que l'idée de Dieu pour atteindre à la plénitude. Le jour où Millet la fit planer sur la nature et l'homme intimement unis, il peignit l'*Angélus* (Louvre, coll. Chauchard) en 1859. « Les perspectives illimitées de la plaine s'enveloppent d'une vapeur dorée, l'absence de tout accident semble les prolonger à l'infini, et les silhouettes de deux paysans profilées à contre-jour sur l'immensité faiblement ondulée des fonds, remplissent tout le cie de leur majesté inconsciente. » L'homme et la femme se recueillent au son des choches et s'inclinent, graves et muets. On sait l'histoire de cette toile célèbre, qui rapporta au peintre 1 800 francs, figura dans diverses collections et fut payée successivement 160 000 francs, 553 000 francs, enfin 800 000 francs par M. Chauchard qui la donna au Louvre.

Les toiles religieuses de Millet sont fort rares; on a retrouvé cependant une *Vierge soutenant la tête du Christ*, exécutée pendant sa première jeunesse à l'intention de sa grand'mère. C'est la nature, la vie de la campagne, qui furent sa vraie source d'inspiration. Il mourut en janvier 1875, à Barbizon, où il s'était depuis longtemps fixé avec sa famille, et où il avait vécu dans l'intimité de Théodore Rousseau. Il fut inhumé aux côtés de celui-ci, au cimetière de Chailly.

Alfred Sensier, *La vie et l'œuvre de J.-F. Millet*, Paris, 1881; Henri Marcel, *J.-F. Millet*, dans la Collection des *Grands Artistes*, Paris, 1903; Paul Leprieur et Julien Caïn, *Millet*, collection *L'Art de notre temps*, Paris.

Carletta DUBAC.

MILTON **John** naquit à Londres, en 1608. Doué d'une intelligence vive, d'une heureuse mémoire et d'une imagination brillante, il fit d'excellentes études à l'école de Saint-Paul, puis à l'université de Cambridge. Son père, puritain zélé, le destinait à l'état ecclésiastique; le jeune homme entra d'abord dans ses vues, puis changea d'avis quand il apprit qu'il lui faudrait jurer obéissance aux chefs de son Église. Il n'en continua pas moins d'étudier. Il parcourut « l'immense champ des littératures grecque et latine, dit Taine, non seulement les grands écrivains, mais tous les écrivains, et jusqu'au milieu du Moyen Age; en même temps l'hébreu ancien, le syriaque et l'hébreu des rabbins, le français et l'espagnol, l'ancienne littérature anglaise, toute la littérature italienne avec tant de profit et de zèle, qu'il écrivait en vers et en prose italienne et latine comme un Italien et un Latin; par-dessus tout cela, la musique, les mathématiques, la théologie et d'autres choses encore ». En même temps qu'il acquérait cette érudition prodigieuse, il composait des poèmes philosophiques : *L'Allegro*, *Il Penseroso;* des féeries : *Arcades et Comus* (1634); une pastorale : *Lycidas* (1637). Ces œuvres sont pleines d'idées et de fraîcheur, mais gâtées par le pédantisme. En 1638, Milton visita l'Italie. Il revint aussitôt qu'éclatèrent les troubles religieux provoqués par les presbytériens d'Écosse. Par la parole et surtout par la plume il combattit ardemment le parti de la cour et les épiscopaliens. Coup sur coup, il publia : *De la Réformation en Angleterre ; De la prélature épiscopale; La Raison du gouvernement de l'Église opposée à l'Épiscopat* (1641); *Apologie pour Smectymnuus* (1642); *Traité sur l'Éducation* (1643). Il se mariait alors et comme sa jeune épouse, rebutée par son humeur atrabilaire, fuyait au bout d'un mois le domicile conjugal, il lançait une apologie du divorce : *Doctrine et Discipline du divorce*. L'ouvrage soulevait de vives controverses. Milton intervenait par son *Areopagitica* (1644), son *Tetrachordon* et son *Colasterion* (1645). Cependant les troubles religieux aboutissaient à une guerre civile; le roi Charles I^er^ était battu, condamné à mort et exécuté (1649); la république proclamée. Milton ne prit pas une part active à ces événements, mais il les approuva et les défendit dans *Eikonoklastes* (1649), *Defensio pro populo Anglicano*, *Defensio secunda* (1654) et *Pro se defensio contra Morum*. Vinrent ensuite : *Traité du pouvoir civil dans les causes ecclésiastiques* (1659); *Moyen prompt et facile d'établir*

une république libre (1660); *Histoire de la Grande-Bretagne* (1670). Toutes ces œuvres n'ont plus aujourd'hui qu'un intérêt documentaire. Elles sont d'ailleurs à peu près illisibles, tant elles fourmillent d'allusions aux faits et aux gens de l'époque, de renvois aux auteurs grecs et latins, de sous-entendus énigmatiques; et puis le tour à la fois pédant et passionné de l'argumentation rebute le lecteur moderne et la grossièreté des injures, leur jaillissement continu, le mauvais goût constant des comparaisons et des images l'effarent. L'idée que donne de lui Milton dans ces œuvres est celle d'un individualiste orgueilleux et forcené, quelque chose comme un ancêtre de nos modernes anarchistes, mais un anarchiste qui croit en Dieu, lit la Bible et professe la morale étriquée des puritains. Dans les questions de l'éducation notamment, il se rapproche d'une façon curieuse des théoriciens actuels de « l'école unique » quand il demande que toutes les sciences et tous les arts soient enseignés à tous les élèves par des maîtres choisis avec soin, ayant un talent, une éloquence et des vertus convenables, animés d'une « libérale et noble ardeur ».

Le mérite de Milton serait petit s'il se bornait là. Mais Milton a publié d'autres œuvres d'un meilleur aloi : un recueil de *Poésies latines et anglaises* (1645), qui contient d'admirables sonnets; une tragédie biblique d'un lyrisme imposant, *Samson Agonistes* (1671); « une épopée froide et noble », dit Taine, *Le Paradis regagné* (1671); et enfin son chef-d'œuvre qui lui assure l'immortalité : *Le Paradis perdu*.

Le Paradis perdu fut publié en 10 chants en 1667, et en 12 chants en 1674. C'est un épopée grandiose où interviennent Dieu, les anges, les démons et nos premiers parents. La scène est tantôt au ciel, tantôt dans le chaos, tantôt aux enfers, tantôt sur la terre. Le poète nous fait assister aux conseils de Dieu créant l'ange et l'homme libres, leur donnant des lois, permettant leur désobéissance, et la punissant.

Satan donne le premier le signal de la révolte. Il lutte contre Dieu; vaincu, jeté aux enfers, il continue la lutte et s'il ne peut plus s'en prendre à Dieu directement, il essaie au moins de contrecarrer ses desseins providentiels en entraînant l'homme dans sa révolte. Ce personnage de Satan ressort avec un éclat prodigieux, une majesté effrayante, terrible; c'est vraiment le héros de l'orgueil. Toutes les scènes où il paraît rutilent d'un lyrisme éperdu et d'une énergie farouche. On connaît son cri fameux : « Mieux vaut régner dans l'enfer que servir dans le ciel! » A côté de ce génie de la révolte, il faut bien reconnaître que les autres personnages du drame sacré pâlissent un peu. Cependant, il y a des scènes charmantes dans la description d'Adam et Ève innocents, et les interventions de Dieu et des anges ne manquent ni de grandeur ni de beauté. De-ci de-là seulement, on regrette que le calvinisme du poète jette d'inquiétants reflets.

Après la restauration des Stuarts (1660), Milton, qui avait accepté des fonctions publiques sous la dictature de Cromwell, fut destitué, mais n'eut pas à subir de trop dures représailles. Il était, d'ailleurs, assez malheureux. Il était devenu presque aveugle. Sa première femme était morte en 1652. Remarié en 1656, il était veuf deux ans après. Il se remariait en 1663, avait des démêlés constants avec ses trois filles, perdait une grande partie de sa fortune dans l'incendie de Londres, et voyait les choses autour de lui prendre un tour contraire à ses idées. Il mourut à Londres, en 1674.

Léon Jules.

MINIATURE ou **ENLUMINURE.** — Le mot miniature qui désigne un genre de peinture très délicate faite avec des couleurs fines délayées à l'eau gommée, vient du latin *miniare*, écrire au minium (oxyde rouge de plomb). C'est que les premiers embellissements de manuscrits qu'ait employés notre Moyen Age étaient des ornements purement calligraphiques, des initiales peintes en rouge. On conserva le nom de *miniator* à celui qui les exécutait, même quand elles se revêtirent de couleurs variées et même quand des motifs décoratifs indépendants ou de petites scènes s'y ajoutèrent. Toutefois, l'emploi de l'or et de l'argent brillant qui éclairaient de leur scintillement les manuscrits où certaines époques les multiplièrent, fit appeler cet art *ars illuminandi*, d'où le nom d'*illuminateur*, puis *enlumineur*, et *enluminure*.

Les manuscrits à peintures sont loin, cependant, de constituer une innovation de l'Occident médiéval. L'Égypte les utilisait de temps immémorial; les livres des morts en font témoignage. Il y eut en Grèce une école florissante, mais il n'en reste d'autre trace que des citations. De l'ancienne Rome, nous avons quelques manuscrits. L'Inde produisit des chefs-d'œuvre que les temps modernes n'ont pas interrompus, et c'est un peintre de l'Inde, Mani, qui créa une école de miniaturistes en Perse, où l'art du manuscrit était, d'ailleurs, en honneur depuis longtemps. Les miniatures persanes, d'une extrême richesse d'invention et de détails, d'une précision dans les accessoires contrastant avec la simplification du dessin des figures, d'un coloris atténué mais frais, où les jeux d'ombre et de lumière n'ont presque pas de part, sont souvent des merveilles charmantes de délicatesse. Il faut citer aussi les illustrations arabes, où des entrelacs d'une infinie variété se mêlent aux élégants caractères couffiques et sont d'un art exquis.

Les premiers siècles chrétiens connurent l'amour des beaux manuscrits ornés; saint Éphrem louait déjà les solitaires du IVe siècle qui écrivaient en or ou en argent sur des peaux teintes de pourpre; la ville d'Alexandrie en Égypte en produisit de superbes jusqu'au Ve siècle, où ses artistes passèrent à Byzance. Là, les traditions antiques jusqu'alors en honneur se modifièrent sous leur influence, surtout dans les manuscrits religieux. On cite le *Rouleau de Josué* (bibliothèque du Vatican), formé de rouleaux de parchemin de 10 m. 50 sur 31 centimètres, où l'on trouve des scènes pittoresques et pleines de mouvement; l'*Évangile syriaque* (bibliothèque Laurentienne à Florence), peint en 586 par le moine mésopotamien Rabula, où sont déjà les thèmes que devait consacrer l'iconographie orientale.

Proscrit par les iconoclastes, sinon dans ses manifestations profanes au moins dans les œuvres religieuses, l'art de la miniature n'en continua pas moins de fleurir; au contraire s'y détermine un double courant, de retour à l'antiquité savante d'une part, d'art populaire et pittoresque d'autre part. Au IXe siècle, si les Évangiles byzantins présentent des scènes et des types immuablement fixés et par conséquent monotones, toute une floraison de psautiers et de recueils d'homélies montre, avec la même habileté de facture, plus de réalisme et de fraîcheur. On y voit des miniatures à la page d'une harmonie de tons très douce, des ornements géométriques, bandeaux ou portiques, où paraît l'influence orientale; des initiales rouges assez simples qui se compliquent seulement vers le Xe siècle, tant au point de vue du dessin qu'à celui de la couleur. Il faut citer le *psautier Chloudof*, du IXe siècle, exemple de l'art monastique et populaire maintes fois reproduit, dont s'inspire par exemple le *psautier du Pantocrator* du British Museum; le psautier du Vatican, du Xe siècle; le psautier de la Bibliothèque Nationale de Paris, du Xe siècle, avec ses longues théories de petits personnages.

La miniature byzantine proprement dite entra en décadence au XIVe siècle. Les malheurs de l'Empire

lui portèrent un coup fatal; mais son influence sur l'art occidental, que l'on a quelquefois exagérée, il est vrai, avait certainement été considérable. Celui-ci, d'abord purement calligraphique et assez simple malgré certains vestiges de l'école romaine comme il en subsiste encore au VI^e^ ou VII^e^ siècle dans le *Pentateuque* de Tours, s'enrichit bientôt d'éléments apportés d'Orient et transformés par les barbares du Nord. Monstres, oiseaux, animaux de toutes sortes, se combinèrent aux entrelacs, nattes, damiers ou rosaces pour former ces fameuses lettres initiales quelquefois à pleine page dont les moines de saint Colomban apportèrent la mode en Gaule, en Germanie, en Italie même; puis on disposa dans ces majuscules de véritables tableaux qu'on appelait *histoires*. Jusqu'au XIII^e^ siècle, et en se pénétrant d'éléments byzantins, cet art donna ses plus beaux spécimens en Grande-Bretagne, dans les pays rhénans et au nord de la Loire. Charlemagne en avait favorisé le développement avec une dilection toute spéciale. La Bibliothèque Nationale conserve un précieux *évangéliaire*, peint en l'an 781 par le moine Godescalc et lui ayant appartenu; le grand empereur créa ou fit créer des écoles de calligraphie : à Tours, où fut faite la *bible d'Alcuin* (British Museum), à Orléans, à Lyon, à Saint-Riquier. L'école franco-saxonne du nord de la France décèle toujours l'influence barbare, mais une sorte de renaissance antique rêvée par l'empereur n'est pas moins apparente dans nombre d'œuvres carolingiennes.

C'est cette recherche grandissante de l'élément antique qui, par son incorporation aux éléments déjà assimilés par les peuples septentrionaux, devait donner l'art roman. La miniature est alors aux mains des moines, surtout des bénédictins qui lui font réaliser progrès sur progrès. Une nouvelle importance est donnée à la figure humaine, d'abord massive et disproportionnée, puis plus gracile sans cesser encore d'être raide et gauche. Les initiales ornées deviennent d'une infinie variété, qu'on ne trouvait plus à ce moment dans les monstres verts à tête de chien trop souvent répétés par l'école anglo-saxonne. On cite le *rouleau mortuaire du bienheureux Vital de Savigny*, fait en 1122, où, tous les paragraphes commençant par le mot *Titulus*, la forme du *T* majuscule présente tour à tour des démons, des fleurs, des rinceaux, des feuillages, des têtes humaines, des entrelacs. Les bénédictins de Cluny peignaient les manuscrits les plus luxueux; les cisterciens s'attachaient à une calligraphie très pure qu'ils ne rehaussaient pour ainsi dire pas de couleurs. D'autre part agissait le développement artistique de chaque pays : les moines anglais et normands affectionnaient un simple dessin sec, mais précis, exécuté à l'encre et rehaussé de traits de couleur; les écoles du nord de la France, Flandre, Artois, Picardie, s'y rattachent; l'île de France produit des œuvres plus luxueuses; le centre de la France est surtout remarquable dans l'école du Limousin, qui reproduit sur ses manuscrits les beaux bleus et les beaux verts de ses émaux et dont on garde une *Vie de Jésus-Christ* ornée de 30 grandes peintures, tandis que le sud reste assez barbare, surtout en Espagne, comme le prouve la célèbre bible de Noailles; l'école allemande, enfin, fut extrêmement florissante du IX^e^ au XII^e^ siècle : à Trèves, à Cologne, à Fulda, à Saint-Gall, on exécuta des manuscrits remarquables, tel le *sacramentaire de Worms* (bibliothèque de l'Arsenal), l'*évangéliaire de Trèves*, l'*Hortus deliciarum* de Herrade de Landsperg.

Dès la fin du XIII^e^ siècle, Dante, réfugié à Paris, constatait que la miniature y était plus florissante qu'il ne l'avait vue ailleurs; mais c'est surtout au XIV^e^ siècle que nos enlumineurs surent créer des merveilles. Sorti des monastères, leur art occupait des ouvriers si nombreux que la porte Saint-Denis s'appela *porte aux peintres*, et la rue d'Erembourg de Brie (devenue rue Boutebrie), *la rue des enlumineurs*. La figure huamine s'affine à ce moment, prend plus d'élégance et de vie dans un dessin de la plus savoureuse naïveté; les costumes, les accessoires traditionnels, sont abandonnés pour l'observation réaliste de la vie contemporaine; la flore, la faune du pays apparaissent; le peinture gouachée gagne en importance et sait revêtir les tons les plus éclatants sans perdre rien de son harmonie; de petites scènes animées détachent leurs bleus, leurs rouges, leurs roses, sur des fonds d'or brillant dont nous pouvons encore admirer la richesse dans des livres comme l'inestimable *bible moralisée* de saint Louis (Bibliothèque nationale, Musée britannique et Bodléienne d'Oxford), ou sur des fonds bleu tendre, rose éteint, diaprés de fleurelles pâles ou divisés en compartiments. C'est l'époque du *psautier de saint Louis* (Bibliothèque nationale), du *psautier de saint Louis et Blanche de Castille* (Bibliothèque de l'Arsenal), du *bréviaire de Philippe le Bel*, probablement dû au miniaturiste parisien Honoré, d'un autre psautier, également conservé à la Bibliothèque nationale et où divers artistes ont travaillé.

Les fonds damassés, cloisonnés, imitant des tapisseries, sont presque entièrement adoptés au XIV^e^ siècle, à l'exclusion des fonds d'or qui deviennent rares. Le dessin plus habile perd de sa naïveté, mais revêt une grâce coquette souvent charmante; beaucoup de petites scènes sont finement modelées en grisaille sur des fonds colorés, et souvent surmontées d'architectures légères de plus en plus développées, et d'une richesse de décoration inouïe avec leurs gables, leurs clochetons, leurs flèches aiguës. Ces caractères sont d'ailleurs communs au vitrail et à l'enluminure, rapprochement souvent répété au cours des siècles.

L'ornementation, déjà étendue des majuscules aux marges dans des rinceaux simples ou des lignes décoratives d'une grande délicatesse, s'y épanouit à ce moment de la plus charmante façon : tels manuscrits du miniaturiste Jehan Pucelle, par exemple, présentent des marges d'une variété d'imagination et d'une finesse qui ne le cèdent pas en préciosité aux scènes peintes à la page. Le *bréviaire de Belleville*, dû à cet artiste, le *bréviaire de Paris à l'usage de Charles V* sont parmi les plus beaux. Sur de longues tiges garnies de feuilles à trois lobes dentelés, généralement dessinées d'un trait d'encre de chine et revêtues d'or brillant en relief, passent des oiseaux, des papillons de toutes sortes et d'une merveilleuse exécution. De petits personnages, des scènes spirituelles d'une invraisemblable finesse se retrouvent à chaque page. Le goût très averti du roi et de ses frères pour les beaux livres donna une impulsion magnifique à cet art. On connaît la *bible de Charles V* à la Bibliothèque nationale, la *traduction de Tite-Live* de la bibliothèque Sainte-Geneviève, les nombreux et splendides *livres d'Heures* du duc de Berry. Dans le *livre des très riches Heures* appartenant à ce prince (musée Condé à Chantilly), le paysage, qui commence seulement à faire son apparition aux pages du calendrier des livres d'heures, est admirablement traité par les grands artistes que sont les frères de Limbourg (voir ce mot). De cette époque datent aussi les œuvres de Jean de Bruges, d'André Beauneveu avec le *psautier du duc de Berry*, de Jacquemard de Hesdin avec les *Heures d'Anjou*, en France; de Simone di Martino avec le *Virgile* de Milan en Italie.

Le XV^e^ siècle voit l'introduction de l'italianisme en France dans les œuvres charmantes de Jehan Fouquet (voir ce mot) qui fonde l'école de Touraine et dont les compositions, les clairs paysages nuancés, sont dignes

de la grande peinture. Paris, cependant, garde sa qualité de grand centre de la miniature; de bons artistes, comme Jacques de Besançon, y travaillent : les *Heures du roi René*, les *Heures de Louis de Laval* sont des chefs-d'œuvre; mais une production très intense de livres d'heures occupe surtout une quantité d'artisans adroits. Le *Livre de la chasse* de Gaston Phœbus, comte de Foix, est un des plus célèbres parmi les œuvres profanes et contient plus de 40 paysages pleins d'animaux d'un amusant réalisme.

Au XVI^e^ siècle, l'imprimerie tue le manuscrit; la xylographie et la gravure détrônent la miniature. Les plus beaux livres à miniatures de François I^er^ sont des œuvres profanes. Les *Heures d'Anne de Bretagne*, cependant, peintes en 1508 par Bourdichon, présentent une suite de jolis tableaux délicatement peints; et celles de Catherine de Médicis (au Louvre) sont célèbres par 48 portraits des princes de France et de Lorraine que l'on a voulu, sans preuves, attribuer à l'un des Clouet. L'école italienne, extrêmement prospère à cette époque, éclipse l'école française.

Au XVII^e^ siècle, les livres à miniatures, quoique de plus en plus rares, présentent encore de beaux exemplaires. Frédéric Brentel exécute pour le marquis de Bade, en 1647, un *Office de la Vierge* où sont reproduits 40 tableaux célèbres; les deux *Livres d'Heures* offerts à Louis XIV, en 1688 et 1693, par les pensionnaires des Invalides, renferment des gouaches délicates, des scènes de l'histoire sainte en camaïeu bleu, rouge, blanc ou or, de jolis paysages ou des vues de monuments.

Les livres de chœur sont aussi richement enluminés; mais cela surtout au XVIII^e^ siècle, et la cathédrale de Rouen conserve une très intéressante collection de ce genre; notons aussi un manuscrit de la *Vie de sainte Geneviève*, à la bibliothèque du même nom, un *Office de saint Louis* de 1721, avec cinq gouaches d'une charmante délicatesse, et d'élégants motifs d'en-têtes et de culs-de-lampe.

Quoique le XIX^e^ siècle ait vu l'enluminure dégénérer jusqu'à n'être presque plus employée que dans des travaux d'une mièvrerie dénuée d'originalité ou dans la copie servile des pages médiévales ressuscitées par les romantiques et plus scientifiquement par l'archéologie, il faut citer L.-A. Foucher qui, tout en s'inspirant des styles anciens, a su le faire avec un réel talent; mais il faut avouer qu'un art devenu incapable de produire des œuvres nouvelles doit passer rapidement de la stérilité à la mort. Il serait profondément injuste de prétendre que c'est le cas de la miniature; si les enlumineurs sont rares à notre époque de procédés mécaniques ou chimiques, au moins gardent-ils les traditions d'art fécond, sincère, spirituel et délicat de leurs célèbres devanciers. Aux marges des vélins de M. Robert Lanz, qui tour à tour reproduit à s'y méprendre quelque page de nos plus purs joyaux ou applique les vieux secrets dans des œuvres originales, courent des diables bien modernes où se retrouve la verve piquante et satirique du XIII^e^ siècle; ses illustrations de la vieille légende du *Jongleur de Notre-Dame* ont des harmonies de couleurs profondes, vibrantes et douces dans leur indéniable hardiesse et vivent d'une haute et pure poésie chrétienne. Une exposition des « Arts précieux » en 1926 a permis d'apprécier une grande enluminure du même artiste représentant, dans l'azur étoilé, l'offrande d'une cathédrale à la Vierge par un architecte du XIII^e^ siècle. Il y a dans cette composition claire et ordonnée, malgré la multiplicité des personnages, toute la symbolique à la fois une et compliquée de l'époque gothique, avec un mysticisme tendre et fort qui est de tous les temps l'apanage de quelques privilégiés.

Notons que la dénomination de miniature, détournée de son vrai sens, s'applique particulièrement de nos jours à de petits tableaux déjà en honneur dans la décoration du mobilier au XV^e^ siècle, fort à la mode au XVIII^e^ siècle où la vénitienne Rosalba Carriera illustra ce genre, et à notre époque où sont très prisés les fins petits portraits sur ivoire.

P. d'Ancona, *La miniature italienne*, Paris, 1925; A. de Bastard, *Peinture et ornement des manuscrits du IV^e^ au XVI^e^ siècle*, Paris, 1835; E. Blochet, *Les enluminures de manuscrits orientaux*, Paris, 1925; Paul Durrieu, *La miniature flamande*, Paris, 1921; Abbé V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits*, 1924; H. Martin, *La miniature française*, Paris, 1923, et *Le livre français*, Paris, 1924; Mély, *Les miniaturistes*, Paris, 1913; E. Millar, *La miniature anglaise*, Paris, 1925; Du Sommerard, *Les arts au Moyen Age*, Paris, 1836.

Carletta DUBAC.

MINIMES. — Ordre religieux institué en Calabre, vers 1435, par saint François de Paule (voir ce mot). Le régime de vie proposé par le fondateur était d'une austérité singulièrement rude. A ses adeptes il imposait la nudité totale des pieds, le coucher sur la dure, une nourriture restreinte et monotone, comportant pour l'ordinaire du pain et de l'eau, et, certains jours, à titre d'adoucissements, le menu du Carême.

En 1474, l'institut reçut du pape Sixte IV l'approbation canonique. En même temps, il fut classé parmi les ermites. Mais, sur le désir du fondateur, Alexandre VI leur assigna, vingt ans plus tard, le nom de *Minimes*, ce qui signifiait *les plus petits de tous*. Dans la suite, Jules II approuva le vœu par lequel ils s'engagent à ne toucher aux aliments gras que pour raison de santé. Ils furent, par Pie V, mis au nombre des ordres mendiants.

En dépit de la sévérité de la règle, la famille de François de Paule se multiplia assez rapidement en Calabre et en Sicile. Mais sa diffusion définitive lui fut assurée par une circonstance où se manifesta l'intervention directe de la Providence.

Appelé en France par le roi Louis XI qui, subjugué par sa réputation de sainteté, voulait l'avoir auprès de lui pour mourir, François passa les monts. Le roi rendit le dernier soupir assisté par le saint. En récompense de ce service insigne, Charles VIII, le fils et successeur de Louis XI, fit édifier un couvent de Minimes à Plessis-les-Tours, puis un autre à Amboise. De ces deux centres ils allaient rayonner en d'autres provinces et jusqu'en Espagne.

A Paris, ils eurent deux couvents, l'un dans le quartier aristocratique du Marais, l'autre à Chaillot. Celui du Marais datait de 1611. Doté par Marie de Médicis, il possédait une des plus belles églises de la capitale. Bossuet y prononça le panégyrique de saint François de Paule.

Chez nous, dans le langage populaire, on désignait habituellement les Minimes sous le nom de *Bonshommes*, par une allusion ironique à l'humilité d'accoutrement et d'attitude du fondateur. Les courtisans de Louis XI, pendant son séjour parmi eux, l'avaient appelé lui-même *bonhomme*. En Espagne, on les surnommait plus élégamment les *Pères de la victoire* : la reprise de Malaga aux Arabes fut attribuée par Ferdinand le Catholique au crédit de leurs prières.

Une bure noire, avec un capuce adhèrent au scapulaire, compose la tunique du religieux minime. En guise de ceinture, il porte une corde noire à cinq nœuds. En vertu d'une dispense octroyée au XVII^e^ siècle, la chaussure est admise. Le blason exhibe un soleil flamboyant. Au milieu du disque de feu, on lit, sur trois lignes superposées, le mot décomposé en ses trois syllabes : *CaRiTas*.

L'ordre des Minimes atteignit jadis le chiffre approximatif de 450 maisons et 14000 religieux. Aujourd'hui, il comprend un demi-millier de sujets répartis

entre six provinces. L'Italie a 21 couvents et l'Espagne 1 couvent.

Dabert, *Histoire de saint François de Paule et de l'Ordre des Minimes*, Paris, 1875.

Élie Maire.

MINUCIUS FELIX, un des plus anciens et des meilleurs apologistes latins du christianisme. Dans son ouvrage, dont nous allons parler, il se nomme lui-même Marcus; mais Lactance et saint Jérôme l'appellent plutôt Minucius Felix. C'était un avocat célèbre, venu au christianisme assez tard et établi à Rome, mais probablement d'origine africaine, car on a retrouvé à Tebessa et à Carthage des inscriptions portant le nom de Minucius Felix. De sa vie, d'ailleurs, nous ignorons tout. Il n'est connu que par l'apologie qui reste de lui, et dont voici l'analyse.

Cette apologie, intitulée *Octavius*, se divise nettement en quatre parties. La première, c. I-IV, marque d'abord le but de l'auteur : c'est d'élever un monument littéraire à la mémoire de son ami Octavius Januarius, en racontant comment cet Octavius a converti à la foi chrétienne le païen Cecilius Natalis, un de leurs amis communs. Puis vient la mise en scène du débat. Un jour que les trois amis se promenaient au bord de la mer, Cecilius, apercevant une statue de Sérapis, la salue en portant la main à sa bouche. Octavius blâme ce geste; Cecilius réplique et propose d'examiner à fond la question religieuse. La proposition est acceptée, et l'on s'assied pour discuter plus à l'aise. — La deuxième et la troisième parties contiennent les plaidoyers de Cecilius contre et d'Octavius pour la religion chrétienne. Cecilius parle le premier, c. V-XIII, et développe trois idées: *a*) Que savons-nous de l'univers et des dieux? Rien. Les dieux ne s'occupent pas de nous; et dès lors le plus sage est de suivre la religion de son pays. *b*) Les chrétiens vont contre ce principe de sagesse : ils forment une société secrète, immorale, coupable d'incestes et d'infanticides, croyant à des fables et pratiquant un culte absurde. *c*) D'où la conclusion : ne changeons rien à ce qui est : ce serait verser dans le pire. — Quand Cecilius s'est tu, Octavius prend à son tour la parole, et réfute pas à pas son adversaire, c. XVI-XXXVIII. *a*) Il est faux que nous ne puissions rien savoir de la divinité : la raison démontre l'existence d'un Dieu unique, de la Providence, la fausseté du paganisme. *b*) Les chrétiens ne pratiquent pas les turpitudes que la calomnie leur impute; leurs croyances sont raisonnables et élevées; les meilleurs des philosophes en ont admis quelques-unes. *c*) Conclusion : Non, il ne faut pas laisser aller les choses, il faut combattre la superstition; la vraie religion doit triompher. — Enfin, la quatrième partie, c. XXXIX-XL, raconte l'issue du débat : Cecilius se reconnaît vaincu et se convertit.

Que faut-il penser de la vérité de ce récit de Minucius Felix? On n'a aucune raison, semble-t-il, de mettre en doute la substance du fait de la conversion de Cecilius par Octavius. Ces deux derniers ne paraissent pas être des personnages fictifs. Une inscription de Bougie nomme un Octavius Januarius, et cinq inscriptions de Cirta (Constantine) mentionnent, sous Caracalla (212-217), un *Marcus Caecilius Quinti filius Quirina Natalis* : ils auraient été tous deux africains comme Minucius Felix. Seulement la scène a été évidemment arrangée. Nous n'avons pas, dans l'*Octavius*, une conversation, ni même proprement une discussion entre Octavius et Cecilius : les deux adversaire sont des avocats qui débitent chacun un plaidoyer en règle, sans que la partie adverse ose même interrompre. Ce n'est pas ainsi que les choses se passent dans la pratique.

On fixe la date de l'apologie à la fin du IIe ou au commencement du IIIe siècle. Il est impossible d'être plus précis dans l'incertitude où l'on est si Tertullien, qui a écrit son *Apologétique* vers 197, a puisé dans l'*Octavius*, ou si l'*Octavius*, au contraire, a puisé chez lui. Les critiques en tout cas s'accordent pour voir dans l'œuvre de Minucius Felix un petit ouvrage achevé, d'un goût délicat, d'une latinité sinon absolument pure, du moins bien supérieure à celle des auteurs contemporains, d'une élégance et d'une tenue parfaites. C'est le travail d'un lettré qui écrit pour des lecteurs lettrés eux aussi, d'un chrétien qui veut gagner ses adversaires et qui, pour ne pas les heurter, leur présente le christianisme surtout comme un spiritualisme élevé, dont tout penseur sérieux doit admettre les enseignements fondamentaux.

On trouve l'*Octavius* dans Migne, *P. L.*, t. III. Mais on en a de nombreuses éditions particulières et traductions françaises. L'édition la plus complète est celle de J.-P. Waltzing, avec traduction française et notes abondantes, Louvain, 1903. Voir P. de Felice, *Étude sur l'Octavius de Minucius Felix*, Blois, 1880; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris 1901, t. I.

J. Tixeront.

MIRACLE, œuvre préternaturelle de Dieu et, à ce titre, susceptible de devenir un argument en faveur de la Révélation. I. Notion du miracle. II. Possibilité. III. Constatation : Le miracle et les forces de la nature. IV. Le miracle et le préternaturel diabolique. V. Valeur probante du miracle : Principes généraux. VI. Application aux miracles du christianisme.

I. Notion du miracle. — Sans recourir à l'étymologie fantaisiste *res mira oculis*, il est certain que le mot « miracle » se rattache à la racine *miror* et suggère l'idée générale de chose étonnante. Employé dans ce sens par la langue classique, il est entré dans la langue chrétienne pour signifier ces œuvres exceptionnelles de Dieu que la Bible désignait sous les termes plus vagues de « puissances » (δυνάμεις), « prodiges » (τέρατα), « signes » (σημεῖα), assez souvent groupés en série dans le Nouveau Testament. Act. II, 22; II Cor., XII, 12; Hebr., II, 4.

Ce mot garde encore aujourd'hui une acception large et impropre pour désigner tout ce qui présente un caractère surprenant. Mais, au propre et sans autre explication, il signifie toujours un fait extraordinaire dont Dieu est l'auteur.

Pour obtenir le concept précis du miracle, on peut procéder par voie d'analyse ou de synthèse. Synthétiquement le miracle est un fait sensible produit par Dieu en dehors de l'ordre de la nature. Dans cette perspective, on part de la puissance divine pour envisager les divers modes de son action. Il y a le mode naturel, qui s'exerce par le jeu normal des causes secondes, et le mode préternaturel, qui leur substitue l'intervention directe et spéciale de la cause première. Ce dernier constitue le miracle. A ce trait essentiel on ajoute que le miracle est un fait sensible pour marquer le domaine dans lequel il se produit et le distinguer des œuvres invisibles de Dieu.

Cette notion déductive, où sont condensés au regard de l'esprit tous les éléments du fait miraculeux, peut être retrouvée par induction au terme d'une série d'analyses. Il existe un rapport constant entre les phénomènes de ce monde, qui donne à l'expérience commune l'impression d'un ordre et dont la science a pour but de découvrir les lois. Si un fait vient à se produire qui déroute cette continuité et soit irréductible à ces lois, il accuse l'intervention d'un être supérieur. Là se trouve, au regard de l'observation, l'essentiel du miracle, dont il appartient ensuite au croyant d'identifier la cause en déterminant s'il s'agit de Dieu ou d'un autre agent surhumain.

Au cours de cette régression analytique, la notion abstraite du miracle s'incorpore quelques circonstances

propres à en spécifier exactement la physionomie concrète. Il ne suffit pas, en effet, qu'un phénomène soit extraordinaire pour être appelé miracle. La pensée ne viendrait pas d'appliquer ce terme aux prestiges des charlatans ou aux merveilles de l'occultisme. Au contraire, cette idée se présente spontanément à l'esprit si les mêmes faits se produisent après des actes de prière, au cours d'une cérémonie sainte ou par les mains d'un homme de Dieu. Une ambiance religieuse est indispensable au fait miraculeux.

Bien qu'il s'agisse, par définition, d'un fait extraordinaire, il faut néanmoins y joindre un élément de finalité qui le rende jusqu'à un certain point rationnel. Tout ce qui sentirait le caprice est étranger à cette catégorie et de même tout fait trop isolé pour qu'il soit possible d'en apercevoir le but. Ainsi s'exclut sans difficulté comme sans injustice le merveilleux enfantin ou ridicule des légendes populaires. D'un mot, le miracle comporte à nos yeux une œuvre de sagesse non moins que de puissance.

En tenant compte de ces divers éléments, le miracle peut se définir comme un fait dont l'apparition extraordinaire et le caractère religieux signifient une intervention spéciale de Dieu dans la nature en vue des fins de l'ordre spirituel.

Il importe, en tout cas, de ne pas introduire dans la notion du miracle une idée qui semblerait impliquer le désordre, comme ces formules mises en vogue par l'apologétique du XVIIIe siècle: « violation des lois de la nature », « fait contraire aux lois naturelles ». Définitions imprudentes et qui compromettraient le miracle au regard d'une saine raison, sous prétexte d'en accentuer le caractère divin.

En revanche, c'est ce caractère que d'autres tendent ou aboutissent à supprimer. Pour le rationalisme classique, miracle est un simple synonyme de fait inexpliqué. Ceux qui veulent garder une teinte religieuse ajoutent que ces sortes de faits ont pour but et pour résultat d'inculquer aux hommes l'idée de la Providence. Mais tout cela ne sort pas de l'ordre naturel. Il en est de même dans le subjectivisme moderne, où l'on appelle miracle tout phénomène où se révèle à l'âme croyante l'action paternelle de Dieu, de sorte que le miracle ne serait qu'une interprétation mystique des événements auxquels nous sommes mêlés. Visiblement toutes ces périphrases sont autant de manières de conserver un terme traditionnel en le vidant de toute réalité. Au lieu de définir le miracle, on le transpose, en réalité, en fonction de systèmes préconçus, où il perd tout caractère transcendant.

Cette transcendance est, au contraire, l'élément essentiel du miracle, et qu'il faut, avec la théologie catholique, lui maintenir sous peine d'équivoque, à charge de résoudre ensuite les problèmes divers qui se posent de ce chef devant la raison.

II. Possibilité du miracle. — Du simple point de vue philosophique, la question eût sans doute été soulevée de savoir si une intervention préternaturelle de Dieu dans les choses de ce monde est concevable. Mais ce problème spéculatif a été aggravé par l'opposition du rationalisme ancien et du scientisme moderne qui s'accordent à déclarer le miracle inadmissible, *a priori*.

Au nom de la philosophie, le miracle serait exclu par l'immutabilité et la sagesse divines. Dieu, en effet, gouverne le monde d'après un plan conçu de toute éternité : il est puéril d'imaginer qu'il puisse ou veuille y faire une brèche. Pourquoi le ferait-il, au demeurant, sinon pour corriger l'ordre établi ou en combler les lacunes? Le miracle fait nécessairement peser sur la cause première l'imperfection des agents humains.

Non moins qu'avec la métaphysique, le miracle serait incompatible avec une conception scientifique du monde. On lui oppose l'immutabilité des lois de la nature, qui ne sauraient comporter d'exceptions, et plus encore cette loi fondamentale d'après laquelle la somme de l'énergie est constante en ce monde : ce qui oblige à chercher dans les antécédents la raison totale d'un conséquent donné. L'usage pratique des sciences serait annulé s'il fallait admettre qu'une invasion divine peut à tout instant en compromettre les observations. Il n'est pas jusqu'à l'activité humaine qui ne doive logiquement être paralysée, si on la suppose à la merci du bon plaisir divin.

De cette philosophie négatrice une méthode historique est issue, dont le principe tacite ou avoué consiste à mettre d'emblée au rang des illusions ou des légendes tout fait qui se présente avec un caractère préternaturel. La critique biblique moderne repose pour une bonne part sur ce postulat.

En affirmant la réalité du miracle, toute la tradition de l'Église en suppose la possibilité. Mais le concile de Vatican a jugé bon d'opposer au dogmatisme rationaliste une définition formelle, d'où il ressort que l'on n'a pas le droit, sous peine d'anathème, de déclarer le miracle impossible et, par suite, de reléguer parmi les fables ou les mythes les récits bibliques ou autres qui en font mention. Const. *Dei Filius*, c. III, can. 4. Denzinger-Bannwart, n. 1813.

Avant toute démonstration, en effet, le bon sens n'hésite pas. « Dieu peut-il faire des miracles, a dit Rousseau, *Lettres de la Montagne*, IIIe lettre, c'est-à-dire peut-il déroger aux lois qu'il a établies? Cette question sérieusement traitée serait impie si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir : il suffirait de l'enfermer. »

Il est à remarquer aussi que la plupart des religions, pour ne pas dire toutes, admettent le miracle sans le moindre scrupule. Cette croyance universelle n'est-elle pas une présomption qu'un fait de ce genre n'a rien d'impossible?

Loin de contredire à ces intuitions, une saine raison les justifie de tous points. En effet, pour que le miracle soit possible, il suffit d'avoir un agent assez puissant pour le produire et une raison plausible pour mériter son intervention. Or, par-dessus tout l'ordre créé, Dieu reste la cause suprême. Ayant donné aux causes secondes les énergies dont elles disposent, il peut aussi bien se passer de leur concours et opérer directement ce qu'il produit normalement par leur intermédiaire. La création ne saurait être un obstacle que si on la supposait indépendante de lui; mais, du moment qu'elle lui doit tout son être, elle ne peut pas plus s'opposer à lui que l'instrument à son ouvrier. Affirmer le miracle ne signifie donc pas autre chose que de poser l'existence d'un Dieu personnel et créateur; en nier la possibilité équivaudrait pratiquement à une profession d'athéisme.

Cependant la puissance en Dieu ne doit pas être séparée de sa sagesse. Une intervention spéciale de sa part dans la succession des phénomènes physiques par lui constitués demande à être justifiée par une raison spéciale. Or on conçoit que cette raison puisse exister dans la volonté d'atteindre certaines fins de l'ordre spirituel, vis-à-vis duquel l'ordre matériel reste toujours subordonné.

Pour transcendant qu'il soit, le miracle n'est pourtant pas sans trouver des analogies dans le rayon de notre expérience. Ici-bas chaque cause agit souverainement dans son ordre, qui dépasse et domine celui des causes inférieures. La vie n'est-elle pas un miracle par rapport à la matière inerte, et tout de même la vie sensitive de l'animal par rapport à la vie végétative de la plante ? Miracle surtout, l'activité libre de

l'homme, qui résiste, en lui-même, au déterminisme de ses impressions, qui, au dehors, modifie et en un sens contrarie, en les opposant l'une à l'autre, les lois de la nature. Cette échelle hiérarchique des causes secondes permet de comprendre la suprême domination de la cause première, qui peut, si elle le juge bon, se passer entièrement d'elles ou, mieux encore, les hausser momentanément à un degré d'efficience que par elles-mêmes elles n'eussent jamais atteint.

Non contente de cette apologétique négative, la raison peut établir la convenance positive du miracle et, par suite, en augurer la vraisemblance.

Tout d'abord le miracle nous apparaît convenable du côté de Dieu, comme manière plus saisissante de se manifester à l'indifférence humaine. « Ses miracles perpétuels que sont la marche du monde et le gouvernement de la création entière s'avilissent par leur régularité même, au point que personne ne daigne plus prendre garde à ces œuvres admirables et étonnantes de Dieu qui s'accomplissent en chaque grain de semence. Dans sa miséricorde, Dieu s'est donc réservé d'accomplir, en son temps, certaines choses qui tranchent sur le cours usuel de la nature afin que la vue de ces faits, non pas plus grands mais insolites, retînt l'attention de ceux que les faits quotidiens ne parvenaient plus à frapper. » S. Augustin, *In Joa.*, XXIV, 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 1593.

A fortiori, dans l'hypothèse d'une révélation, convient-il que Dieu puisse accréditer ses envoyés par des signes spéciaux. Le miracle est un élément logique, presque normal, de l'ordre surnaturel.

Il n'est pas moins convenable du côté de l'homme. D'instinct nous concevons et désirons un Dieu vivant, qui puisse et veuille se rapprocher de sa créature, entendre son appel, subvenir à ses besoins. Surtout aux heures de danger, notre cœur sollicite et espère l'intervention d'une puissance secourable. En ces circonstances, nous souhaiterions, si les moyens ne nous en faisaient défaut, briser l'enchaînement brutal de la matière : ce qui nous est impossible, du moins nous l'attendons de Dieu. La foi au miracle appartient au plus profond de la foi religieuse.

A ces conclusions on ne peut opposer aucune difficulté décisive. L'immutabilité du plan divin n'est pas en cause. Car le miracle n'est pas le fait d'une provocation extérieure, mais l'application dans le temps d'un décret éternel. Dans la prévision de l'ordre normal du monde est également entrée celle des dérogations qu'il devait recevoir. Ces exceptions elles-mêmes ne sont pas arbitraires : elles sont motivées par des raisons morales qui les justifient en regard d'un ordre supérieur. Ainsi, loin de contredire la sagesse divine, le miracle sert à la mieux révéler.

On ne saurait non plus alléguer les lois de la nature que si elles représentaient un absolu. Mais elles sont, au contraire, de tous points contingentes et expriment seulement un rapport de fait, dû à des circonstances de fait, que l'intervention d'autres facteurs peut sans cesse modifier. L'entrée en scène de la cause première est un de ces facteurs, dont l'action détermine naturellement un effet imprévu, mais laisse à la loi toute sa valeur pour les cas ordinaires. Cette dérogation miraculeuse au strict déterminisme physique rentre elle-même dans une loi plus générale : la subordination de la matière à l'esprit, de la créature au Créateur.

En particulier, la loi de la conservation de l'énergie n'est pas prouvée dans toute sa rigueur, ni susceptible de l'être. Même dans l'ordre physique, elle n'est qu'une hypothèse : à plus forte raison ne peut-on l'imposer à l'ordre moral, où il faut faire une place à l'activité non moins réelle de l'esprit, soit qu'elle ouvre des sources nouvelles d'énergie, soit qu'elle consiste en une exaltation des énergies préexistantes. Sous l'une ou l'autre de ces formes, le miracle n'a rien que d'intelligible. D'autant que, si la cause en est inaccessible à l'expérience, l'empirisme scientifique recouvre tous ses droits avec le surcroît d'énergie vérifiable qui en est le résultat.

Le caractère exceptionnel par définition du fait miraculeux empêche d'ailleurs qu'il puisse jamais nuire aux observations du savant ou compromettre la régularité de ses prévisions, et tout autant qu'il supprime la prévoyance naturelle qui est pour l'homme un devoir.

Ainsi le miracle ne répugne à aucune de nos véritables certitudes. Rien donc ne serait moins scientifique que de le rejeter *a priori*. Tout ce que l'on peut raisonnablement exiger, c'est que chaque cas proposé soit ensuite l'objet d'un examen rigoureux.

Quelques apologistes ont voulu ajouter à cette preuve rationnelle la preuve par les faits. Les merveilles de l'occultisme notamment ont été invoquées pour établir la possibilité du miracle. Mais l'incertitude qui plane trop souvent sur la matérialité des faits et l'éventualité toujours ouverte d'une explication naturelle interdisent d'en faire une preuve péremptoire. Tout au plus peut-on en tirer un argument *ad hominem* à l'adresse des savants étroits qui prétendraient renfermer en quelques formules tous les secrets de la nature : les révélations de l'occultisme sont au moins capables de les inviter à prendre davantage en considération les faits réputés miraculeux.

A cet égard, on peut s'appuyer avec plus de confiance sur des phénomènes publics tels que ceux de Lourdes, qui sont comme un défi permanent aux tenants du déterminisme scientifique et, pour les croyants, un appui objectif de leur foi au surnaturel tant que la science ne les a pas expliqués.

III. Constatation du miracle : Le miracle et les forces de la nature. — Il ne servirait de rien que le miracle fût reconnu possible en théorie si nous étions hors d'état de jamais le reconnaître en fait. Or le problème pratique de sa constatation soulève encore plus de difficultés et de préventions que celui de sa possibilité spéculative.

Le piétisme protestant déguise ici sous un certain mysticisme l'aveu de son impuissance. Pour lui, le miracle consiste en ce que Dieu se manifeste à l'âme à propos de tel ou tel événement. Expérience ineffable, il n'est perceptible qu'à la conscience de celui qui en est favorisé, et il serait aussi inutile qu'impossible de vouloir le constater autrement.

S'établissant avec raison sur la base traditionnelle du miracle comme fait objectif, le rationalisme oppose à sa constatation les droits et les devoirs de la science. D'une manière générale, pour admettre le miracle, il faudrait connaître, au préalable, toutes les lois de la nature, plus exactement toutes les circonstances qui ont pu agir sur un cas donné. Parce qu'une telle connaissance est manifestement impossible, on ne peut conclure à l'intervention divine sans imprudence. Au contraire, les progrès croissants de la science laissent espérer qu'elle pourra un jour expliquer ce qui peut sembler momentanément inexplicable.

Quand il s'agit d'un miracle lointain, il y a lieu de vérifier, par surcroît, la compétence et l'impartialité des témoins. Or aucune matière ne prête davantage à l'illusion et à la crédulité. C'est pourquoi Renan proposait, *Vie de Jésus*, Introduction, p. L-LII, que le thaumaturge fît ses preuves devant une commission nommée par l'Académie des Sciences. Faute de réaliser ces conditions, aucun prétendu miracle du présent ni du passé ne mérite d'être pris au sérieux.

Contre cette exclusive du rationalisme le concile du Vatican a pris formellement position, en condamnant

ceux qui diraient que « le miracle ne peut jamais être constaté d'une manière certaine ». Denzinger-Bannwart, n. 1813. Définition de principe qui ne vise pas tel ou tel cas particulier, mais qui impose d'admettre la possibilité de discerner en toute certitude, au moins quelquefois, l'action préternaturelle de Dieu dans les faits de ce monde.

Il n'y a pas lieu, en effet, de recourir à l'expédient désespéré du mysticisme protestant. Un miracle qui se réduirait à la pure expérience intime n'en serait pas un. Avec raison l'Église a toujours maintenu qu'il consiste en un événement extérieur et sensible. Dès lors, la matérialité du fait miraculeux se constate, comme celle de tous les autres, par l'observation des sens ou le témoignage dûment contrôlé. Par exemple, dans le cas d'une guérison, il est nécessaire et suffisant d'observer le point de départ, c'est-à-dire la maladie, le point d'arrivée, c'est-à-dire le retour à la santé normale, la succession des deux états dans le même individu. Tous faits d'observation élémentaire. Le problème commence quand il s'agit d'établir que cette succession n'est pas naturelle, mais procède d'une action divine.

Tout le processus logique qui aboutit au discernement du miracle n'est qu'une application du principe de causalité. Nous connaissons par expérience le cours ordinaire de la nature : tout phènomène qui le dépasse visiblement impose de recourir, pour en rendre compte, à l'intervention d'un agent supérieur.

Deux considérations peuvent autoriser cette conclusion. C'est parfois celle du fait lui-même et des traits qui le distinguent des phénomènes ordinaires. Le sens commun peut ici fournir une première indication, qu'il est bon de corroborer par le jugement des spécialistes. S'il s'agit d'un fait tel que la nature n'en fournit même pas l'ébauche, comme serait, par exemple, la résurrection d'un mort ou le rétablissement d'un organe détruit, cette seule observation est décisive par elle-même. Mais, en dehors de ces cas absolument exceptionnels, lorsque le miracle se produit dans le sens de la nature, on ne peut l'en distinguer que par l'examen des circonstances. Les faits naturels ne se produisent que moyennant une préparation appropriée et sont susceptibles de se reproduire; dès lors, l'absence de cause appréciable, la soudaineté, l'unicité du résultat sont autant d'indices qui font apparaître l'action préternaturelle. C'est ainsi qu'on raisonne dans le cas de beaucoup le plus fréquent : celui des guérisons extraordinaires. De toutes façons, ce sont les faits eux-mêmes qui fournissent à la raison un point d'appui pour conclure à l'intervention de Dieu.

Il est vrai que nous ne connaissons pas toutes les lois de la nature, moins encore tous les antécédents qui ont pu intervenir dans le phénomène étudié. Aussi, absolument parlant, restera-t-il toujours une possibilité d'échappatoire : la constatation d'un miracle n'est pas affaire de démonstration mathématique, ni même d'évidence expérimentale. Mais il est des cas où l'on ne peut raisonnablement hésiter. La raison en est que, sans connaître positivement toutes les ressources de la nature, nous sentons bien ce qu'elle est incapable de faire. Quand il s'agit de faits qui échappent à toute explication scientifique, recourir à des forces inconnues ou à des coïncidences inexpliquées serait mettre en doute l'ordre de ce monde, donc porter atteinte à la raison même. La foi en la Providence achève de transformer ces inductions rationnelles en certitude absolue.

En matière de guérisons, la mode est aujourd'hui d'invoquer les énergies mystérieuses du subconscient. Il est certain que grande est leur puissance et possible qu'elles soient utilisées par l'action divine. Mais rien n'autorise à en faire une panacée universelle. La nature et les circonstances de certains faits, tels que la réparation subite de lésions musculaires ou osseuses, l'assainissement instantané de lointaines intoxications, la réviviscence de fonctions depuis longtemps atrophiées, quelles que soient les causes secondes qui aient pu y intervenir, dénotent leur caractère exceptionnel et surhumain.

Au total, s'il reste parfois des faits douteux, il peut y en avoir et il y en a où la probabilité d'une intervention divine s'élève jusqu'à la certitude morale. Pour les faits lointains ou passés, l'examen critique des témoignages, fait sans exclusivisme ni parti pris, peut, dans bien des cas, aboutir raisonnablement à la même conclusion.

Mais, pour que cette marche dialectique atteigne son terme normal, certaines conditions doivent être réalisées. Celles que demandait Renan, outre qu'elles sont manifestement une fin de non-recevoir, sont contraires au plan de la Providence, qui veut que la vérité religieuse soit accessible à tous et prédispose souvent les simples à mieux la reconnaître que les savants prétentieux. D'une manière générale, ce serait une erreur de méthode que d'exiger ici une démonstration du type scientifique. Car le miracle n'est pas une expérience curieuse, mais un signe que Dieu adresse aux âmes. A un acte si éminemment religieux seule convient une attitude inspirée par un sentiment de religion.

Ceci n'exclut pas l'application d'une critique prudente; car Dieu veut qu'en toutes choses notre assentiment soit raisonnable. Dans l'intérêt même de leur foi, les croyants doivent avoir à cœur de mettre ici en œuvre tous les moyens de contrôle. Le miracle ne se préjuge pas : il se conclut après examen du cas et il n'est pas de matière où l'on doive davantage se défier des « imaginations fortes ». A cet égard, la sévérité bien connue de l'Église dans l'étude des miracles requis pour la canonisation des saints est un fait qui a la valeur d'un exemple. Cette même méthode inspire le célèbre bureau médical de Lourdes : elle doit également présider, dans les autres cas, au jugement des particuliers.

Mais à ces conditions d'ordre intellectuel il faut en ajouter d'ordre moral. Quand il s'agit de s'approcher de Dieu, le cœur et la volonté ont nécessairement leur part. Elle est d'autant plus grande ici que plus grave est la démarche à faire. Dès lors, l'amour sincère de la vérité, l'absolue loyauté dans l'enquête, la générosité devant les conclusions éventuelles, par-dessus tout l'humilité de l'esprit et la pureté de l'âme sont autant de dispositions qui préparent à reconnaître la lumière divine et restent indispensables pour l'apercevoir.

IV. Constatation du miracle : Le miracle et le préternaturel diabolique. — Une fois reconnu le caractère préternaturel d'un fait, une question supplémentaire se pose devant les croyants : celle de savoir s'il vient de Dieu ou du démon. Ce nouveau problème se résout, comme le précédent, par l'examen du fait et des circonstances qui l'entourent.

Il est certain, en effet, que le démon a une très grande puissance naturelle, dont les limites exactes nous échappent, ainsi que la mesure dans laquelle la Providence de Dieu lui permet de l'exercer. Étant donné que sa malice le porte à étendre son empire sur les hommes par tous les moyens, il faut s'attendre à ce qu'il tente d'employer cette puissance comme moyen de séduction. De fait, quelle que puisse être sur ce point la part des légendes ou des hypothèses tendancieuses, la réalité de certains prestiges diaboliques n'est pas contestable. Elle est suffisante, en tout cas, pour inviter le théologien et l'apologiste au « discernement des esprits ».

Un premier critérium peut être demandé à la nature

des faits eux-mêmes. Certains, en effet, sont réservés, d'un commun accord, à la puissance divine, tels, par exemple, que la résurrection d'un mort ou la restitution d'un membre perdu. Mais il faut bien reconnaître que ces cas extrêmes ne représentent pas les espèces courantes du miracle. Au surplus, ce que le démon ne peut faire réellement, il peut, à la rigueur, le simuler. C'est dire que cette règle de discrimination ne saurait pratiquement produire de grands résultats.

Aussi le véritable critérium est-il à chercher dans le caractère moral des faits. Il faut partir de ce principe que toute cause agit suivant sa nature : Dieu ne peut se manifester que par et pour le bien; inversement le démon ne saurait travailler qu'en vue du mal et toute son action doit finalement y aboutir. Dès lors, il n'est besoin que de regarder à la personnalité du thaumaturge, aux moyens employés, à la fin poursuivie, aux résultats obtenus, pour découvrir à coup sûr l'agent préternaturel d'où procède l'œuvre soumise à notre examen.

Si donc l'auteur du prodige est taré ou seulement médiocre, si le fait présente quelque chose d'extravagant, d'immoral ou de ridicule, s'il tend visiblement à développer la superstition, le relâchement de la foi ou des mœurs, ce sont là des preuves d'origine diabolique. On peut écarter de ce chef, dans la mesure où ils ne sont pas controuvés, la plupart des prodiges du spiritisme. Au contraire, si l'auteur brille par sa sainteté, si les œuvres préternaturelles qu'il accomplit ne présentent rien que d'honnête et de digne dans les moyens mis en œuvre, de bienfaisant et de pieux dans les sentiments qu'elles inspirent, on peut tenir pour certain que le doigt de Dieu est là.

Ces indices immédiats sont d'ordinaire suffisants. Il peut se faire néanmoins que la portée morale des faits en question ne se révèle pas tout de suite : Satan se transforme parfois en ange de lumière. La suprême pierre de touche est ici donnée par l'Évangile : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. » A échéance plus ou moins lointaine, les œuvres du démon ne peuvent que se révéler mauvaises, tandis que celles de Dieu confirmeront par un accroissement de biens les apparences ou les promesses de leurs débuts.

Ici encore il pourra rester des faits douteux; mais, dans la plupart des cas, ces divers indices réunis donnent assez de lumière pour supprimer pratiquement la question. A toutes les raisons dont il dispose le croyant peut d'ailleurs ajouter sa foi même en la Providence divine, qui permet sans doute l'épreuve des siens, mais ne saurait sans se compromettre laisser s'accréditer définitivement le mensonge ou l'erreur.

V. Valeur probante du miracle : Principes généraux. — En supposant un miracle bien constaté, il s'agit d'en préciser la valeur apologétique.

Du point de vue métaphysique, on a objecté, après Spinoza, que le miracle en lui-même, parce que phénomène isolé et de valeur finie, ne permettrait pas de conclure à une cause infinie. La plupart des protestants lui reprochent d'être un épisode tout extrinsèque, tandis que la vérité religieuse doit se prouver par sa propre splendeur. En dehors de tout système préconçu, il est indispensable de rattacher le fait miraculeux à la doctrine qu'il doit authentiquer. Or cette connexion est parfois difficile à établir : Pascal n'invoquait-il pas en faveur du jansénisme le miracle de la sainte épine?

Au nom de l'histoire, le miracle apparaît un argument débile : ceux du Christ ont laissé la plupart des Juifs incrédules. C'est d'ailleurs un fait que presque toutes les religions s'en réclament : dès lors, loin d'être un principe de discernement, c'est le miracle lui-même qui a besoin d'être discerné.

Il faut cependant tenir, avec le concile du Vatican, *loc. cit.*, que les miracles sont « un moyen légitime d'établir l'origine divine de la religion chrétienne ». En effet, sa valeur logique de démonstration ne saurait être mise en doute.

Directement le miracle prouve l'existence et l'action de Dieu. Non pas qu'il soit objectivement une œuvre plus difficile que les autres, mais il nous frappe davantage en raison de son caractère extraordinaire. Aussi devient-il la révélation de Dieu pour beaucoup d'âmes qui restent insensibles à ses œuvres communes.

Indirectement le miracle prouve ensuite la divinité de la religion en faveur de laquelle il est fait. Œuvre proprement divine, il invite ceux qui en sont témoins à remonter vers son auteur. Mais la véracité et la sainteté de Dieu lui interdisent d'accorder ce signe à une doctrine qui ne serait pas la vraie, à un prophète qui ne serait pas son envoyé.

Légitime, la preuve par le miracle n'est pas moins suffisante. A défaut de l'évidence intrinsèque qui n'appartient qu'aux vérités naturelles, il garantit du dehors l'origine et la valeur de la révélation : suivant la comparaison classique de saint Thomas, *Sum. theol.*, part. III[a], q. XLIII, art. 1, c'est le sceau infaillible apposé au témoignage divin. De plus, le miracle peut aussi devenir un argument intrinsèque par les lumières qu'il projette sur la notion de Dieu et de ses attributs.

Cette valeur probante du miracle est soumise à une seule condition : c'est qu'il apparaisse en connexion essentielle avec la doctrine religieuse qui en réclame le bénéfice. Une coïncidence tout accidentelle ne saurait évidemment rien prouver. L'apologiste a donc la charge de montrer que le fait en cause procède d'une volonté divine spéciale qui lui donne la valeur d'un signe, et d'un signe exclusif.

Il ne saurait être ici question de chercher toujours un lien apparent et systématique; car, au lieu d'être un phénomène artificiel et isolé, le miracle s'insère d'habitude dans une trame complexe dont il reste à démêler la signification. Pour saisir la portée du fait miraculeux, il faut recourir à l'examen du milieu dans lequel il se produit et des circonstances qui l'environnent. Les plus révélatrices sont la qualité plus ou moins officielle du thaumaturge, le temps et le lieu du miracle, sa corrélation logique avec la doctrine qui s'en prévaut et la qualité même de celle-ci. Un même fait change beaucoup d'importance suivant qu'il est accompli par le fondateur d'une religion, par ses disciples immédiats ou par ses lointains fidèles, qu'il se place aux origines de la croyance nouvelle ou au cours tardif de son développement, que la doctrine qu'il tend à accréditer est en elle-même plus ou moins digne de Dieu. Il n'y a pas de paradoxe à dire avec Pascal : « Les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles. » Une apologétique soucieuse de ses responsabilités doit unir ces deux considérations solidaires. Enfin l'abondance et la continuité des faits sont le *confirmatur* décisif des inductions motivées par les cas individuels.

A la lumière de ces principes, il est aisé de voir que les faits merveilleux retenus par l'histoire sont de valeur et de garantie trop inégales pour autoriser *a priori* la tentation de scepticisme. En tout cas, l'apologiste n'est pas sans avoir les moyens voulus de discernement. L'hypothèse n'est d'ailleurs pas exclue de vrais miracles accomplis par Dieu au profit d'hérétiques ou de païens. Mais ce ne peut être que pour des fins individuelles, sans rapport absolu avec le paganisme ou l'hérésie, et sa Providence se doit de les marquer de caractères tels que les grâces accordées à quelques âmes ne puissent raisonnablement passer pour une approbation des doctrines.

Une fois vérifiée cette relation du signe à l'objet signifié, le miracle peut être invoqué avec assurance pour établir l'intervention divine en faveur de la religion qui le présente. Il constitue une preuve absolument décisive, puisqu'il engage directement l'autorité même de Dieu. En raison de son caractère sensible, il est la preuve facile et populaire par excellence. Aucun de nos arguments ne mérite davantage la double qualité requise par le concile du Vatican de « signes très certains et accommodés à l'intelligence de tous ». Const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1790.

Quelle que soit dans l'abstrait sa force de démonstration, la preuve par le miracle n'en reste pas moins soumise, dans son rendement effectif, aux lois générales de la psychologie humaine et aux lois spéciales de la psychologie religieuse. Sous peine d'entretenir de funestes illusions, l'apologiste doit mesurer avec un égal soin la puissance pratique de persuasion qui revient à cet argument.

A cet égard, il faut compter tout d'abord avec les dispositions extérieures du milieu. Or il est notoire que nos contemporains ont de particulières préventions contre tout ce qui sent trop directement le surnaturel. Souvent, ce qui devrait être une raison de croire est plutôt une difficulté à croire. En tout cas, le miracle, avant de devenir une preuve, a lui-même besoin d'une apologétique préalable. Pour regrettable que puisse être ce fait, il conditionne nécessairement toute la pédagogie de la foi.

D'autres données tiennent au miracle lui-même. Il en est de plus ou moins éclatants dans leur nature propre, de plus ou moins importants par rapport à la vérité qu'il s'agit d'établir : il est normal que leur vertu persuasive varie en conséquence. Leur position dans le temps ne saurait non plus être indifférente. Seuls, les témoins immédiats en perçoivent toute la force. Pour les autres, de longues enquêtes sont nécessaires, à travers lesquelles il est fatal que l'impression produite par les faits les moins contestables s'affaiblisse à mesure de la distance, comme l'action de la lumière sur nos yeux.

Enfin et surtout, on ne perdra pas de vue les caractères essentiels de la démonstration apologétique.

Or, pour tous, l'acte de foi est et doit être libre. C'est dire que le miracle, pas plus que n'importe quel argument, ne peut avoir de force absolument contraignante. Son efficacité reste subordonnée au libre arbitre humain et à toutes les passions qui le peuvent influencer. Ce qui explique pourquoi le même fait éclaire les uns, tandis qu'il aveugle les autres.

Avec les meilleures dispositions du sujet, il reste que la foi est au nombre de ces vérités suprêmes qui s'adressent à l'âme tout entière. Or le miracle est un argument de pure autorité et ce caractère s'accentue à mesure qu'il s'agit d'un fait plus restreint. Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'il faille le compléter par d'autres considérations. A ne consulter que la stricte logique, un seul miracle bien établi suffirait à prouver la divinité du christianisme et certains apologistes du XVIIIe siècle n'ont pas reculé devant ce paradoxe. Pour rigoureuse qu'elle puisse paraître en théorie, pareille démonstration n'en est pas moins inopérante. C'est qu'on ne peut pas négliger les exigences morales de l'être humain auquel la révélation est destinée. Loin d'annuler tous les autres, l'argument du miracle a plutôt besoin d'être soutenu par eux.

Il faut unir ces observations concrètes de la psychologie aux données de la dialectique abstraite pour avoir la notion exacte de la place qui revient au miracle dans l'économie des motifs de crédibilité.

VI. Valeur probante du miracle : Application aux miracles du christianisme. — De ces principes généraux, qui définissent la doctrine du miracle en soi, l'application est facile aux miracles que la religion chrétienne met à la disposition de l'apologiste.

Toute l'histoire biblique est tissée de récits miraculeux, et cette chaîne se poursuit à travers l'histoire entière de l'Église, jusqu'aux miracles que les canonisations de saints ou les grands sanctuaires, comme Lourdes, nous mettent actuellement sous les yeux. Mais de ces divers faits la valeur apologétique est manifestement inégale. Les plus récents, s'ils attestent la permanence du courant préternaturel dans l'Église et peuvent servir à faire l'apologie du miracle devant le rationalisme contemporain, apparaissent à beaucoup comme trop loin de la source pour prouver la divinité du christianisme. Toute la preuve roule autour des faits qui, parce que plus rapprochés des origines, peuvent y marquer l'intervention de Dieu.

Dès lors, les miracles de l'Ancien Testament ont déjà leur intérêt pour établir la divinité de cette préface du christianisme que fut la révélation judaïque, mais plus encore ceux du Nouveau qui encadrent l'avènement de la révélation chrétienne elle-même. N'est-il pas significatif que ces signes soient particulièrement concentrés autour de Moïse ou du Christ? La documentation est surabondante juste là où la preuve est le plus nécessaire. Pratiquement d'ailleurs, étant donnée l'importance décisive de ce dernier, c'est sur les miracles de l'Évangile que porte le poids principal de l'argumentation. Les autres ne sont et ne peuvent être qu'un argument de surcroît.

Il s'ensuit que le lien est ici évident de ces faits à la divinité de la doctrine chrétienne que l'apologétique a mission d'établir. Jésus se pose en réformateur du judaïsme; il annonce la religion en esprit et vérité, il se donne comme le Messie et le Fils même de Dieu, il réclame la foi en son message comme une condition de salut. Mêlés à ces prétentions transcendantes, les miracles qu'il prodigue au cours de sa carrière prennent la portée de signes divins, que vient confirmer le signe suprême de la Résurrection. Aussi le Christ lui-même ajoute-t-il formellement au témoignage de sa parole celui de ses « œuvres ». Pour nous, encore aujourd'hui, elles sont bien placées pour nous faire apparaître la divinité de sa mission.

Mais du moins faut-il, au préalable, en reconnaître la réalité. La preuve du christianisme par les miracles demande évidemment une enquête rigoureuse sur l'historicité des documents qui les rapportent, une discussion non moins sérieuse des problèmes soulevés par l'interprétation de leurs récits. Double tâche qui, pour n'être pas irréalisable, devient de plus en plus difficile aujourd'hui, à mesure que s'amoncellent les objections de la critique.

Laborieux dans son établissement, l'argument du miracle ne rachète pas toujours ce désavantage par la sécurité de ses résultats. Il est assurément lumineux pour les âmes habituées au surnaturel; mais comment méconnaître les préventions diverses auxquelles il se heurte chez les autres? Pour toutes, sa valeur pratique ne peut que souffrir du fait qu'il se réfère à un passé lointain. Non qu'il faille le tenir désormais pour suranné, Ce fut une des erreurs reprochées à Bautain, Denzinger-Bannwart, n. 1624, et qu'on a pu retrouver parfois chez certains partisans excessifs de la méthode d'immanence. Mais, s'il faut lui maintenir une valeur réelle à l'encontre de ses détracteurs systématiques, il n'importe pas moins de prendre garde aux contingences de son fonctionnement. On eût peut-être moins critiqué la preuve par le miracle si quelques apologistes ne lui avaient trop demandé.

J. de Tonquédec, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, Paris, 1916; I. Gondal, *Miracle*, Paris, 1905; J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, Paris, 5e édit.,

1895; G. Sortais, *La Providence et le miracle*, Paris, 1905; E.-A. de Poulpiquet, *Le miracle et ses suppléances*, Paris, 1912; S. Thomas, *Sum. theol.*, p. Iª, q. CV, art. 6-8; *Sum. contra Gentes*, III, 101; L. Brugère, *De vera religione*, Paris, 2e édit., 1878, p. 72-87; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, 2e édit., Rome et Paris, 1921, t. II, p. 35-101.

J. Rivière.

MIRBEAU Octave naquit à Trévières dans le Calvados en 1850. Il fit ses études au collège des jésuites à Vannes, entra dans l'administration, fut même sous-préfet, puis donna sa démission et fit du journalisme. Tour à tour, il attaqua et défendit toutes les opinions avec une fougue exacerbée de pensée et de style. Finalement il prit place parmi les révolutionnaires extrêmes et flagella d'ironies cinglantes et d'accusations atroces la famille, la patrie, l'autorité, la religion, la morale, tout ce par quoi l'homme vit en société. Il décanta les flots tumultueux de sa bile dans des romans d'un naturalisme âcre et tourmenté : *Le Calvaire* (1886) qui, du point de vue littéraire, est le meilleur; *La famille Carmettes* (1888); *L'Abbé Jules* (1888), pamphlet odieux et sacrilège contre les prêtres; *Sébastien Roch* (1890), autre pamphlet non moins odieux contre ses anciens maîtres les jésuites; *Le Jardin des supplices* (1898), suite hallucinante de descriptions sanglantes; *Le Journal d'une femme de chambre* (1900), pornographie écœurante; *Dingo* (1912); *La 628-E8* (1907), etc. Au théâtre, il a fait représenter des drames d'une brutalité et d'un cynisme révoltants : *Les affaires sont les affaires* (1903), sa moins mauvaise pièce; *Les mauvais bergers* (1897); *L'Épidémie* (1898); *Le foyer* (1908), etc. M. Mirbeau mourut en 1917. Il appartenait à l'Académie des Goncourt.

Léon Jules.

I. MISSIONS ÉTRANGÈRES. — I. Missions catholiques. II. Missions protestantes.

1. MISSIONS CATHOLIQUES. — I. Ouvriers, ressources et résultats. II. Quelques Œuvres en faveur de ces missions. III. Sociétés françaises de missions étrangères.

I. Ouvriers, ressources et résultats. — C'est toute l'histoire de l'expansion de l'Évangile à travers le monde qu'on pourrait tracer dans cet article, car c'est dans tous les siècles qu'un grand nombre de missionnaires, de tous pays ont essayé de réaliser le commandement donné par Notre-Seigneur à ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations; baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé; et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde. » Matth., XXVIII, 19, 20. Cette histoire de l'apostolat catholique est une leçon constante d'abnégation qui va jusqu'à l'héroïsme; nombreux sont les martyrs dont l'Église conserve le souvenir avec fierté.

Mais les grandes figures ou les grandes conquêtes de l'apostolat catholique sont signalées en des articles spéciaux de ce Dictionnaire, et, pour l'histoire générale de nos missions, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur aux ouvrages, justement célèbres, de Louvet et de Piolet, ou encore à quelque bonne histoire détaillée de l'Église.

Dans cet article, on se bornera donc aux divisions suivantes : I. Organisation des missions. II. Les missionnaires. III. Les auxiliaires des missionnaires. IV. Ressources des missions. V. Résultats obtenus.

I. Organisation des missions. — Pour décrire cette organisation, il est nécessaire et il suffit d'indiquer les principaux organes de la hiérarchie qui y préside.

1° *La Propagande.* — Tous les missionnaires sont soumis au chef de la catholicité, qui, seul, peut leur donner la juridiction. La papauté ne manqua jamais au rôle d'envoyer les missionnaires, de diriger leur apostolat et de stimuler leur zèle. Durant de longs siècles, les affaires des missions étaient réglées dans les consistoires. Après les grandes découvertes du XVe siècle, de nouveaux mondes s'offrirent à l'apostolat, il fallut un organe administratif spécial pour perfectionner et unifier la direction des missions. Saint Pie V, le premier, institua deux commissions de cardinaux chargés de s'occuper spécialement des missions : l'une pour ramener les hérétiques à la vraie foi, l'autre pour convertir les infidèles (1568). Grégoire XIII convoqua une nouvelle commission de trois cardinaux chargés de s'occuper des rites orientaux et de la réunion des églises schismatiques. Ils tenaient séance chaque semaine et se réunissaient tous les quinze jours chez le pape pour délibérer avec lui. Sixte-Quint créa quinze grandes Congrégations chargées de gérer toutes les affaires ecclésiastiques, mais n'institua pas de Congrégation spéciale pour les missions. Clément VII essaya de combler cette lacune, mais ce fut Grégoire XV qui organisa définitivement la Propagande et en régla les attributions et les pouvoirs (1622). En 1862, Pie IX institua une Congrégation particulière pour les affaires du rite oriental, il lui accorda une administration autonome sous les ordres du préfet de la Propagande. Dans sa réforme de la Curie romaine, *Sapienti consilio*, 1908, Pie X restreignit les pouvoirs de la Propagande et décida de soustraire à sa juridiction l'Angleterre, l'Irlande, l'Écosse, la Hollande, le Luxembourg, les États-Unis, le Canada et Terre-Neuve; même pour les « Terres de missions », la Propagande cesse d'être exclusivement compétente et les autres Congrégations romaines reçoivent leur part d'attributions. En 1917, Benoît XV, motu proprio *Dei providentis*, érige la Congrégation pour l'Église orientale, la détache de la Propagande et l'élève au même rang que les autres Congrégations cardinalices.

La Propagande a pour but de promouvoir la propagation de la foi dans l'univers. Ses attributions sont fixées par le canon 252. Elle choisit et change suivant les besoins le personnel des missions, nomme les vicaires et préfets apostoliques, surveille les synodes de missions et approuve les actes des conciles des missions. Elle érige et délimite les nouveaux territoires de missions, démembre ceux qui existent déjà. Elle est chargée des séminaires de missions et des sociétés de missionnaires qui ne prononcent pas de vœux. Elle a également juridiction sur les religieux habitant en pays de missions, en tant que missionnaires. Elle règle toutes les affaires ecclésiastiques dans les territoires de sa juridiction; cependant en matière de foi, pour les causes matrimoniales et les questions de rites, elle doit s'adresser au dicastère compétent.

A sa tête est un cardinal-préfet (depuis 1918, S. Ém. van Rossum, rédemptoriste hollandais), aidé de vingt-deux cardinaux, avec un secrétaire qui est archevêque et un sous-secrétaire, une trentaine de consulteurs choisis parmi les évêques et les théologiens, six *minutanti* ou rédacteurs qui préparent les rapports devant servir aux congrégations générales, trois scribes, un archiviste et sept employés subalternes.

Chaque semaine, a lieu l'assemblée ordinaire, dans laquelle le préfet expédie les affaires courantes avec le secrétaire et quelques fonctionnaires; les affaires plus importantes sont traitées une fois par mois en assemblée plénière à laquelle prennent part les cardinaux : l'un d'eux, *ponens*, fait un rapport détaillé de l'affaire et donne son avis, puis les autres membres, par ordre d'ancienneté, émettent leur vote sur la question. Puis le cardinal-préfet fait un rapport au pape, qui ratifie les décisions prises.

La Propagande avait été dotée par Grégoire XV, de nombreuses donations s'y étaient ajoutées. Ces biens ont sombré sous les différentes révolutions. Pie VII lui attribua le « droit des dépouilles » résultant de la vacance des bénéfices; ce droit n'existe plus aujourd'hui que sur les bénéfices romains et suburbicaires.

L'imprimerie polyglotte de la Propagande, fondée en 1626, édita de nombreux ouvrages écrits dans les idiomes les plus divers des pays de mission. A la fin du XVII^e siècle, elle devint l'imprimerie la plus célèbre. Elle déclina lors de la Révolution, reprit un certain essor sous Grégoire XVI et Pie IX. Elle a fusionné en 1910 avec l'imprimerie Polyglotte vaticane.

Le musée Borgia tient son nom d'un ancien préfet de la Propagande (1802-1804). Il renferme des trésors de premier ordre pour l'ethnographie, l'histoire et la numismatique, ainsi qu'une célèbre collection de cartes géographiques anciennes. Ses manuscrits et livres rares ont passé en 1902 à la Bibliothèque Vaticane.

Le collège Urbain, fondé en 1627 par Urbain VIII, a pour but de former des prêtres pour les pays qui sont sous la juridiction de la Propagande. Il avait, en 1924-1925, 122 élèves, 5 Indiens, 7 Annamites, 12 Chinois, 8 Japonais, 1 Africain, 8 Syro-Malabares, 1 Chaldéen, 1 Syrien et 10 autres Orientaux.

2° *Congrégation pour l'Église orientale.* — C'est pour montrer sa sollicitude toute spéciale en faveur des Églises d'Orient que Benoît XV a voulu rendre cette Congrégation indépendante de la Propagande et l'organiser sur le modèle des autres Congrégations. Le pape en est le préfet, il reçoit chaque mois en audience le cardinal secrétaire et l'assesseur. La Congrégation comprend 15 cardinaux, 1 assesseur, 28 consulteurs, 4 minutanti, 3 scribes, 1 archiviste, 2 interprètes.

Cette Congrégation s'étend à tous les rites de l'Église orientale, quel que soit l'endroit où se trouvent les personnes appartenant à ces rites. Nous en donnons l'ensemble avec chiffres d'avant-guerre : 113 400 *arméniens* groupés en 1 patriarcat, 4 archidiocèses, 15 diocèses; 20 250 *coptes-égyptiens* groupés en 1 patriarcat et 2 diocèses; 18 000 *coptes-abyssins* groupés en 2 vicariats apostoliques; 122 555 *grecs-purs* sous la juridiction des évêques latins, sauf 1 diocèse en Hongrie, 1 diocèse en Italie, 1 vicariat apostolique à Constantinople; 173 140 *grecs-melchites* groupés en 1 patriarcat avec 3 archidiocèses et 7 diocèses; 1 186 738 *grecs-roumains* groupés en 1 archidiocèse et 3 diocèses; 4 859 612 *grecs-ruthènes* groupés en 1 archidiocèse, 9 diocèses et 1 vicariat apostolique; 8 948 *grecs-bulgares* groupés en 2 vicariats apostoliques; 25 450 *syriaques-purs* groupés en 1 patriarcat, 7 archidiocèses, 4 diocèses, 1 mission; 53 915 *syriaques-chaldéens* groupés en 1 patriarcat, 7 archidiocèses, 8 diocèses, 4 missions; 331 300 *syriaques-maronites* groupés en 1 patriarcat, 7 archidiocèses, 2 diocèses; 486 243 *syro-malabares* groupés en 1 archidiocèse et 3 diocèses.

La Congrégation traite par voie disciplinaire toutes les affaires qui concernent les personnes, la discipline et les rites des Églises orientales, même les affaires mixtes. Elle jouit pour l'Orient de tous les pouvoirs que possèdent les autres Congrégations pour les pays de rite latin, à l'exception des pouvoirs de la Congrégation du Saint-Office.

Benoît XV y annexa en 1917 un Institut des Études orientales. Sont admis aux cours des latins, les Orientaux uniates et même les orthodoxes; d'abord confié aux bénédictins, il fut rattaché par Pie XI à l'Institut biblique (1922) dont les jésuite sont la direction.

La Congrégation a encore le soin à Rome : du Collège grec, fondé en 1577 par Grégoire XIII, réouvert par Léon XIII, dirigé par les bénédictins belges; du Collège ruthène, créé par Léon XIII en 1897 grâce à la générosité de l'empereur François-Joseph (il compte 17 élèves); du Collège léonin arménien, érigé en 1883 par Léon XIII (les élèves suivent les cours du Collège de la Propagande); du Collège maronite, fondé en 1584 par Grégoire XIII, rétabli en 1891 par Léon XIII (fermé pendant quelques années, il fut réouvert en 1920); du Collège éthiopien, fondé en 1919 par Benoît XV pour former des prêtres indigènes du rite copte, dirigé par les capucins italiens.

A elle se rattache encore le Séminaire grec-melchite de Sainte-Anne à Jérusalem. Le sanctuaire de Sainte-Anne fut confié en 1878 par le gouvernement français aux Pères Blancs. Sur les instances du patriarche grec-melchite, ils y ouvrirent en 1882 un grand séminaire pour ce rite; ils y ont déjà formé 110 prêtres, dont 3 évêques.

3° *Délégués apostoliques.* — Les deux Congrégations que nous venons de décrire sont représentées sur place par les délgués apostoliques nommés par le pape. Ces délégués n'ont pas de juridiction, leur pouvoir ordinaire se borne à veiller sur les districts confiés à leur garde et à tenir le Saint-Siège au courant. Ils peuvent néanmoins recevoir en certaines circonstances des pouvoirs exceptionnels.

Sept délégués dépendent de la Propagande : ceux de Grèce (1834), des Indes anglaises et Birmanie (1884), d'Australasie (1914), du Japon (1919), d'Albanie (1920), de Chine (1922) et d'Afrique du Sud (1922). Cinq dépendent de la Congrégation de l'Église Orientale : ce sont ceux de Syrie (1762), de Mésopotamie, Kurdistan et petite Arménie (1832), d'Égypte et Arabie (1839), de Constantinople (1868), de Perse (1874).

4° *Vicaires et préfets apostoliques.* — Ces prélats ne dirigent leurs champs d'apostolat que comme vicaires ou représentants du pape et peuvent être changés plus facilement que les évêques diocésains.

Ce qui fait la différence entre ces deux classes de prélats, ce n'est plus la consécration épiscopale, mais le mode de nomination : les premiers sont promus par un acte émanant du pape, les autres sont nommés par un décret de la Propagande. Les uns et les autres possèdent les droits, attributions et pouvoirs des évêques dans leurs diocèses. Ils peuvent, dans leurs missions, procéder à toutes les bénédictions réservées aux évêques, sauf la bénédiction pontificale; ils peuvent consacrer les calices et les patènes, les pierres d'autel, accorder une indulgence de 50 jours, donner la confirmation, conférer la tonsure et les ordres mineurs. S'ils n'ont pas reçu la consécration épiscopale, ils jouissent des insignes et privilèges des protonotaires apostoliques.

Ils sont généralement choisis dans la congrégation qui évangélise le territoire qui leur sera confié. Tous les missionnaires leur sont soumis (même s'ils sont religieux exempts) en tant que missionnaires, c'est-à-dire en ce qui concerne le bon fonctionnement de la mission, le ministère pastoral, la réception des sacrements, les écoles. Mais, pour ce qui est de leur vie religieuse, ceux-ci dépendent de leurs supérieurs respectifs. Il y aura donc généralement dans les missions confiées aux religieux une double autorité qui se complète, celle du supérieur ecclésiastique (vicaire ou préfet) et celle du supérieur religieux, dont les attributions sont assez nettement différenciées.

Les vicaires et préfets apostoliques sont tenus d'envoyer tous les cinq ans à Rome leur rapport détaillé selon la formule prescrite par la Propagande (décret *Sacrum consilium* de 1922), de faire leur voyage *ad limina* et d'adresser chaque année à Rome une relation succincte avec les statistiques des conversions, des

baptêmes, de la réception des sacrements et des affaires de quelque importance.

Grâce à cette organisation qui s'est précisée au cours des siècles, Rome est au courant de tout ce qui se passe dans l'univers entier. La hiérarchie présente plus de souplesse pour s'adapter à la méthode de conquête, mais la dépendance par rapport à Rome n'en est que plus stricte.

II. Les missionnaires. — Nous n'appliquons ce terme qu'aux prêtres, réservant l'appellation d'auxiliaires aux frères, sœurs, médecins, catéchistes dont ils utiliseront le zèle, mais qui ne peuvent se passer d'eux.

Le prêtre peut être étranger, ou indigène. Le premier mérite davantage le nom de missionnaire, puisqu'il est envoyé hors de son pays d'origine pour annoncer l'Évangile aux peuples qui ne le connaissent pas encore. Mais nous parlerons aussi du prêtre indigène dont la place dans la mission est notablement grandissante en ces dernières années.

1° *Prêtres étrangers.* — Le plus grand nombre appartient à des ordres anciens, dont les missions ne constituent qu'une branche spéciale de leurs activités, d'autres appartiennent à des congrégations récentes qui ont choisi les missions comme leur objectif principal. Il y a aussi des prêtres séculiers, les uns appartenant à une organisation particulière appelée séminaire de missions, les autres ne faisant partie d'aucune société et ne relevant que des autorités ecclésiastiques de leur mission respective. Ces derniers sont les moins nombreux. Le nombre des missionnaires était, d'après de récentes statistiques, de 9 196, dont plus de 8.000 dans les missions païennes et 1 000 environ dans les missions d'Orient; sur cet ensemble, il y a 600 séculiers; les autres sont religieux (6 630) ou appartiennent à des sociétés séculières de missionnaires (1 960).

Parmi les missionnaires religieux, il faut citer particulièrement : les jésuites, qui sont au premier rang par le nombre : plus de 2 000 (ici, comme dans la suite de cette section, nous comptons, avec les pères, les scolastiques, les clercs, les frères); les franciscains rprès de 1 600); les capucins (650 environ); les lazaristes (près de 600); les dominicains (300); puis les carmes déchaussés, les eudistes, les servites, les conventuels, les croisiers.

A côté des ordres anciens, qui n'avaient nullement comme but l'évangélisation des païens et qui néanmoins y consacrent un nombre toujours appréciable de leurs sujets, nous devons mentionner les congrégations plus récentes qui font une place plus large aux missions. On peut dire que saint Vincent de Paul est le premier qui ait fondé une congrégation de missionnaires. Les lazaristes ont 581 des leurs qui travaillent au loin à propager l'Évangile : sur un total de 3 874 religieux cela fait une proportion de 15 p. 100. C'est à peu près la proportion qui se retrouve dans les congrégations qui sont ici à mentionner : Compagnie de Marie ou prêtres missionnaires de la Congrégation de Marie (61 missionnaires), rédemptoristes (100), picpuciens (88), maristes ou Société de Marie de Lyon (177), oblats de Marie Immaculée (572), marianites ou frères de Marie ou Société de Marie de Paris (150), assomptionnistes (120), missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun (247), salésiens (265), prêtres du Sacré-Cœur de Jésus de Saint-Quentin (60), missionnaires de La Salette (19), missionnaires-oblats de Saint-François de Sales d'Annecy (65), oblats de Saint-François de Sales de Troyes, prêtres du Sacré-Cœur de Jésus de Bétharram.

Au cours du XIX^e siècle se fondèrent (ce mot est à prendre parfois au sens large) des instituts exclusivement, ou presque, pour les missions : pères du Saint-Esprit et du Cœur immaculé de Marie (616 missionnaires), missionnaires de Scheut-lez-Bruxelles (484), Pères Blancs (513), Société du Verbe divin ou missionnaires de Steyl, en Hollande (241), missionnaires de Marianhill, South-Africa (246), etc.

Les missions sont aussi alimentées par des séminaires spéciaux où l'on s'engage à consacrer sa vie aux missions sans faire de vœux (clergé séculier) : Missions étrangères de Paris (43 évêques et 1 112 prêtres en mission), Missions étrangères de Milan (125), Missions africaines de Lyon (256), Missions étrangères de Mill-Hill, Angleterre (230), Société de Saint-Joseph de Baltimore (80), Missions étrangères de Turin (77), Missions étrangères de Maryknoll, New-York (20 prêtres missionnaires), Missions étrangères de Maynooth-Galway, Irlande (36 prêtres missionnaires). D'autres fondations sont trop récentes pour avoir encore produit des fruits appréciables, mais elles indiquent par leur multiplicité un élan remarquable vers les missions.

Bon nombre des instituts religieux ou des sociétés de missionnaires qui viennent d'être mentionnés, sont étudiés ailleurs dans ce Dictionnaire, et c'est pourquoi nous passons si rapidement.

2° *Prêtres indigènes.* — Dès que le christianisme s'est implanté solidement dans un pays, il est naturel d'associer les indigènes à la prédication de l'Évangile. La nécessité d'un clergé indigène a été reconnue et inculquée depuis des siècles par les papes, la Propagande, les synodes de mission, les évêques missionnaires.

Nul n'avait insisté sur ce point avec autant de vigueur que Benoît XV dans son admirable encyclique *Maximum illud* du 30 novembre 1919 sur « la Propagation de la foi catholique dans l'univers ». On y lit :

> Il est à déplorer qu'il y ait des régions où depuis plusieurs siècles déjà la foi a été portée et où cependant l'on ne trouve qu'un clergé indigène tout à fait inférieur; il y a même des peuples, éclairés dès le début de la lumière de l'Évangile, qui se sont élevés de la barbarie à un tel degré de civilisation qu'ils ont des hommes remarquables dans toute la gamme des arts civilisés et qui, après avoir été imprégnés depuis de longs siècles de la vertu salutaire de l'Évangile et de l'Église, n'ont pu produire ni des évêques qui les dirigeraient, ni des prêtres qui commanderaient à leurs concitoyens.

Et qu'on n'objecte pas l'infériorité de l'indigène et son manque d'aptitude au ministère apostolique, car le pape dissipe cette objection :

> Le prêtre indigène, ayant la même origine, la même mentalité, les mêmes sentiments et les mêmes goûts que ses compatriotes, a une merveilleuse puissance pour insinuer la foi dans leur esprit; bien mieux que personne d'autre, il connaît les méthodes de persuasion. C'est ainsi que souvent il a un facile accès dans les maisons où le prêtre étranger ne pourrait mettre les pieds.

Plus récemment Pie XI est revenu sur cette recommandation dans son encyclique *Rerum Ecclesiæ* du 28 février 1926. Il fait remarquer que telle fut la manière de faire des apôtres quand l'Évangile commença d'être propagé. Le clergé placé par les apôtres à la tête d'une communauté nouvelle n'était pas importé de l'extérieur, mais élu parmi les habitants de la région. C'est d'ailleurs une erreur de considérer les indigènes comme des êtres inférieurs et d'esprit obtus. Une longue expérience a prouvé que les peuples habitant les régions lointaines de l'Orient et de l'Afrique ne le cèdent parfois nullement à ceux de nos régions et que la vivacité de leur esprit leur permet de lutter avec ces derniers. Le pape ordonne donc d'ouvrir partout des séminaires indigènes et de former un clergé indigène complet de manière à ce qu'aucun indigène donnant de réelles espérances ne soit écarté du sacer-

doce et de l'apostolat. Il faut éviter de tenir ces prêtres indigènes dans une situation inférieure, ils possèdent au même degré la dignité sacerdotale. Ce sont les chefs futurs des Églises. Pie XI, joignant les actes aux paroles, vient d'appeler six prêtres chinois à l'épiscopat et a tenu à les consacrer lui-même (octobre 1926). Si les indigènes paraissent peu aptes à entrer dans les instituts religieux de l'Europe, qu'on fonde de nouvelles congrégations indigènes de l'un et de l'autre sexe, qui conviennent mieux que les anciennes au génie et aux goûts des indigènes ainsi qu'aux circonstances et à la contrée. Le pape recommande notamment l'introduction de la vie contemplative, d'autant plus opportune que les indigènes de certaines contrées tiennent de leur naturel une disposition à l'amour de la solitude, à la prière et à la contemplation, et il cite l'exemple de la Trappe fondée près de Pékin et réunissant une centaine de moines presque tous chinois.

D'ailleurs, de nouvelles raisons ont apparu depuis la guerre qui s'ajoutent aux anciennes pour contraindre à former au plus vite un clergé indigène. Ce clergé seul est assez stable pour demeurer dans leur pays, même si les missionnaires d'origine étrangère doivent être rappelés parce que le pays, à la suite d'une guerre, relève désormais d'une autre puissance protectrice, ou encore si le pays, arrivé à un certain degré de civilisation ou de maturité politique, peut se gouverner lui-même et exige l'éloignement des fonctionnaires, troupes et missionnaires de la métropole. Il est bien clair que, dans ces deux cas, prévus par le pape, le clergé indigène seul peut assurer la continuité des pratiques religieuses. Or la grande guerre, en intensifiant au delà de toute mesure l'esprit de nationalisme, a rendu cette nécessité plus impérieuse.

Il faut reconnaître de plus que l'effectif des missionnaires européens ne peut être augmenté dans de grandes limites. Il a fléchi depuis la guerre, et il sera beau de le ramener au chiffre primitif. On doit compter qu'un missionnaire ne peut s'occuper utilement de plus de mille néophytes généralement dispersés en plusieurs localités. Dès lors, les 8 ou 9 mille missionnaires actuellement existant seront absorbés par un maximum de 8 à 9 millions de chrétiens : qu'est-ce que ce chiffre en face des milliards de païens encore à conquérir? Il n'y a donc de possibilité de progrès nouveaux qu'à condition de former un clergé indigène.

Cette vérité est apparue plus manifeste en ces dernières années, et les efforts pour créer un clergé indigène, soit séculier soit régulier, ont abouti à des progrès importants.

Le tableau suivant indiquera cette progression du nombre des prêtres indigènes :

	En 1913	*En 1918*	*En 1923*
Asie	3079	3477	3873
Afrique	25	88	145
Océanie et Australie	8	10	11
Amérique du Sud			65

En Asie, le nombre des prêtres indigènes atteint presque la moitié du nombre total des prêtres : 3873 sur 7841; il y a lieu de prévoir le moment où les prêtres indigènes deviendront la majorité. En Indochine, la proportion est plus forte encore, les prêtres indigènes sont les deux tiers du nombre total des prêtres : 1040 sur 1602. C'est d'ailleurs une nécessité pour l'apostolat. Au Tonkin, notamment, il y a 8 vicariats apostoliques pour 14 millions d'âmes, dont 850 000 convertis, tous pratiquants. Comment les 190 missionnaires (dont 150 français) pourraient-ils suffire aux besoins de ces 850 000 pratiquants, répartis en 3 ou 4 mille groupements? Heureusement, il y a déjà 700 prêtres tonkinois. Il faudrait quadrupler ce chiffre. C'est à quoi tendent les grands et petits séminaires, que les missionnaires construisent ou entretiennent à grands renforts d'argent et de peine. On pourra constater, en comparant les chiffres correspondant aux années 1918 et 1923, que l'augmentation déjà notée du nombre des prêtres est plus grande encore pour le nombre des grands séminaristes, dépassée elle-même par l'augmentation du nombre des petits séminaristes.

	Années	*Prêtres indigènes*	*Grands séminaristes*	*Petits séminaristes*
Asie :	1923	3873	2873	5915
	1918	3477	2015	3825
Afrique :	1923	145	249	1300
	1918	88	134	384
Amérique :	1923	66	66	85
	1918	6	0	0
Océanie :	1923	11	18	93
	1918	10	6	70

Ces chiffres légitiment de belles espérances et témoignent d'efforts méritoires pour réaliser la difficile consigne tracée par les souverains pontifes.

En plusieurs contrées le travail des missionnaires n'est plus un travail de défrichement, c'est un travail d'organisation, et cette organisation doit aboutir à faire de chaque mission une Église complète.

Il y a même déjà certains territoires qui sont confiés à des clergés indigènes; ils sont encore peu nombreux, ils tendent à se multiplier. En Chine, la préfecture apostolique de Pucchi est confiée à des Chinois, depuis 1923. Dans l'Hindoustan, les diocèses de Goa, de Cochin et de Damaun, de Mylapore sont confiés à des Goanais, ceux de Tuticorin et de Mangalore sont confiés à des Indous. Les diocèses d'Ernakulam, Changanacherry, Kottayam et Trichur sont confiés à des Malabares qui appartiennent au rite syro-malabare.

Il y a aussi quelques essais de congrégations indigènes. Citons la congrégation malabare des Carmes fondée en 1831. Elle compte 101 pères, 36 scolastiques, 25 novices clercs, 25 frères convers, 13 novices convers. Elle instruit 43 élèves dans deux écoles apostoliques. Elle exerce son zèle dans les diocèses de Cochin, Mangalore, Trichur, Ernakulam, Changanacherry et Kottayam. A Phnoc-Sou, en Annam, le P. Guénau, des Missions étrangères de Paris, a fondé une Trappe en 1918; il y a groupé 2 postulants de chœur et 12 postulants convers.

Quant à l'Orient, berceau de la vie religieuse, on ne s'étonnera pas qu'il en ait conservé quelques représentants. Ils seraient bien plus nombreux si le schisme n'avait grandement tari la sève qui produit les fruits de sainteté. Nous mentionnerons seulement les antonins et les basiliens (voir ces mots dans le présent Dictionnaire).

On ne s'étonnera pas davantage de constater que l'Afrique et l'Océanie n'aient encore que les tout premiers éléments d'un clergé indigène. L'apostolat y est plus récent et a rencontré, au début surtout, les plus grandes difficultés; les races y sont de niveau inférieur. Mais les chiffres donnés pour les élèves des petits séminaires autorisent certaines espérances pour un avenir peu lointain, surtout pour l'Afrique centrale, où le sang des martyrs deviendra comme ailleurs une semence de chrétiens et de prêtres.

III. Les auxiliaires des missionnaires. — 1. *Frères missionnaires.* — Outre les frères qui servent de coadjuteurs dans les congrégations de clercs, il y a des congrégations distinctes de frères. Les premiers, plus nombreux, se vouent principalement à l'agriculture, dirigent des ateliers, vaquent aux soins du ménage; les autres s'occupent d'instruction de la jeunesse et du soin des malades. Leur nombre total était de 3750 avant la guerre; il a baissé de quelques cen-

taines et est récemment remonté à l'effectif antérieur : 747 en Asie, 1508 en Afrique, 520 en Amérique et 412 en Australasie. Comme ces congrégations sont signalées ailleurs dans ce Dictionnaire, nous ne faisons, pour les frères comme pour les religieuses missionnaires, que les nommer ici.

Les Frères des Écoles chrétiennes étaient, avant la guerre, 1284 à travailler aux missions; ce chiffre est tombé à 850. Sont appliqués aux missions : 477 Petits Frères de Marie, 15 Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel. La Belgique, la Hollande, l'Irlande fournissent également aux missions un contingent appréciable de frères.

2. *Religieuses missionnaires.* — Leur rôle est très important dans les écoles et dans les hôpitaux; leur dévouement agit sur les cœurs des païens et contribue à ouvrir des portes qui, autrement, resteraient fermées; elles contribuent à relever le niveau moral et intellectuel de la femme, et à lui donner une éducation solidement chrétienne. L'apostolat des femmes n'a guère commencé qu'au XIX^e^ siècle. Les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny s'embarquèrent en 1817 pour l'île Bourbon; les Sœurs de Saint-Vincent de Paul fondèrent leur premier établissement en Turquie en 1839. Cet exemple causa un enthousiasme qui multiplia les départs des religieuses pour les missions. On peut évaluer leur nombre à 13 000 relevant de 190 congrégations. Nous ne pouvons mentionner que les principales.

Congrégations cloîtrées : bénédictines, clarisses, carmélites, trappistines.

Congrégations missionnaires : filles de la Charité de Saint-Vincent de Paul, sœurs de Saint-Paul de Chartres, sœurs de Saint-Joseph de Cluny, filles de la Sagesse, sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition, sœurs Blanches, franciscaines missionnaires de Marie, sœurs de la Sainte-Famille.

3. *Les auxiliaires médecins.* — Le missionnaire rend service auxmalades dans les cas les plus faciles et les plus urgents; c'est un moyen d'entrer en contact avec les païens et de rendre service aux chrétiens généralement trop pauvres pour pouvoir recourir aux soins d'un médecin de profession. Mais la question s'est posée en ces dernières années d'attacher aux missions des médecins qui exerceraient leur art dans un but apostolique et désintéressé. En 1920, fut créée en Angleterre une association catholique de femmes médecins en faveur des Indes, de la Chine, de la Mésopotamie et de quelques pays d'Afrique sous le nom d'*Alma Redemptoris Mater.* Aux États-Unis, une association catholique d'Assistance médicale en faveur des missions fut fondée en 1916. En France, existe depuis 1920 l'Œuvre des Bons Samaritains, composée d'hommes de bonne volonté qui partent pour les missions en qualité de médecins, de pharmaciens ou d'infirmiers. L'Allemagne a créé en 1922 l'Institut catholique de médecins missionnaires de Wurzbourg. Ces œuvres sont encore à leur début, mais correspondent à un besoin qui est ressenti par les divers pays.

4. *Frères et sœurs indigènes.* — Les missionnaires se sont adjoint des indigènes pour les œuvres d'enseignement ou les travaux matériels. Ces frères indigènes sont environ 832. Le plus grand nombre font partie des congrégations européennes; mais on a essayé de les grouper en congrégations indépendantes. Le nombre total de ces derniers est de 280, répartis en 10 congrégations en Hindoustan et Ceylan, 2 en Chine, 2 en Océanie, 7 en Afrique.

Plus nombreuses sont les vocations féminines de sœurs. On n'en compte pas moins de 11 158, dont 9 225 en Asie, 966 en Afrique, 694 dans les deux Amériques, 273 en Océanie et aux Philippines. Elles comptent 113 congrégations, mais ces congrégations sont peu répandues. Souvent chaque maison forme un tout distinct, car les qualités requises pour gouverner des groupements plus importants font généralement défaut. Les sœurs indigènes sont des aides excessivement précieuses pour les missions. Elles mènent la vie simple des femmes indigènes, mais elles les dépassent de beaucoup en valeur morale, grâce à la formation que d'ordinaire elles ont reçue des sœurs européennes.

5. *Catéchistes indigènes.* — Les premiers auxiliaires que les missionnaires cherchent à former, ce sont les catéchistes; sans l'aide de ceux-ci, il serait impossible d'enseigner les chrétiens nouvellement conquis, de fortifier en eux les vertus chrétiennes, d'amener peu à peu les païens à la vérité. La consigne est celle-ci : une poignée de missionnaires appuyée sur une légion de catéchistes. Ces catéchistes doivent être choisis avec soin et formés sérieusement. Dans la plupart des missions, les missionnaires ne prennent comme catéchistes que des jeunes gens mariés. Leurs fonctions ne sont pas identiques; on distingue ceux qui s'appliquent presque exclusivement à enseigner la religion aux enfants et surveillent leurs exercices religieux; ceux qui ont comme charge principale de faire l'école; et les catéchistes voyageurs qui vont d'un endroit à un autre pour nouer des relations avec les païens.

Leur nombre a beaucoup augmenté en ces dernières années; il se monte à 65 641, dont 35 556 pour l'Asie, 26 311 pour l'Afrique, 2 765 pour l'Océanie, 1009 pour l'Amérique. Il a triplé en l'espace de dix ans. La formation varie selon les missions. Parfois, chaque missionnaire forme ses propres auxiliaires; ailleurs il existe de petites écoles de catéchistes; en Chine, aux Indes, il y a de grands collèges où l'on forme des catéchistes d'après un plan d'études rigoureux. Partout on s'efforce d'en faire durant la période de la formation des chrétiens solides; on les visite et les contrôle régulièrement dans l'exercice de leurs fonctions; on les réunit si possible tous les mois en conférence et on leur prêche tous les ans la retraite.

IV. Ressources des missions. — Il faut des sommes énormes pour former les missionnaires et les entretenir, ainsi que le nombreux personnel qui les assiste, pour construire les édifices religieux, alimenter les œuvres. On s'est efforcé d'évaluer les sommes nécessaires; le calcul est bien difficile à faire sur des bases solides. Louvet, dans son ouvrage *Les Missions catholiques*, édité en 1894, pensait que vingt millions suffisaient chaque année pour pouvoir soutenir les missions : ce chiffre doit être aujourd'hui plus que décuplé.

Jusqu'ici la collaboration financière apportée par les indigènes, sous forme de dons en argent ou en nature ou bien de travail volontaire, a été insignifiante. Pendant la guerre la nécessité a contraint d'y recourir plus que par le passé et a montré que les indigènes étaient capables de faire plus qu'on ne le croyait généralement. Néanmoins, pour bien longtemps encore, les missions restent forcées de s'appuyer sur les pays de la chrétienté.

Aussi a-t-on constitué des œuvres en faveur des missions dans le but de réunir les ressources nécessaires. Parmi ces 180 associations diverses, donnons les résultats, obtenus en 1923, pour les cinq principales (sur chacune de celles-ci, voir les articles spéciaux) :

Œuvre de la Propagation de la Foi	31 723 334
Œuvre de la Sainte-Enfance	11 679 935
Œuvre de Saint-Pierre Apôtre en faveur du Clergé indigène.....	2 069 832
Association Saint-Pierre-Claver	1 515 568
Œuvre des Écoles d'Orient	1 086 430
Total.....	48 075 109

Le progrès est notable : le total était de 13 millions

et demi en 1913 et de 27 millions en 1919. Si l'on ajoute les aumônes fournies par les autres associations de moindre importance, on arrive à un total de 52 millions de francs.

Il y a deux quêtes prescrites par l'Église en faveur des missions : 1° La quête du Vendredi saint pour venir en aide aux franciscains d'Orient. Pie VI avait décidé, en 1778, que quatre fois par an tous les évêques solliciteraient des aumônes pour la mission d'Orient, et Léon XIII, en 1887, confirma cette ordonnance; — 2° La quête de l'Épiphanie provenant de la circulaire adressée à tout l'épiscopat catholique par Léon XIII le 20 novembre 1890, pour lutter contre l'esclavage et subvenir aux missions d'Afrique. Le produit de cette quête qui s'élevait à 500 000 francs avant la guerre ne peut que s'accroître à la suite de la lettre *Maximum illud* de Benoît XV et de l'instruction de 1920 de la Propagande.

Parmi les ressources, il faut compter les honoraires de messes qui sont régulièrement envoyés des pays chrétiens, de telle sorte que les 14 000 prêtres missionnaires en sont quotidiennement pourvus. Cela fait un total qui dépasse 5 millions.

Enfin, certains gouvernements accordent des subventions principalement pour les constructions d'écoles ou établissements de bienfaisance.

V. Résultats obtenus. — Les chiffres que nous donnons se rapportent à l'année 1923.

Stations : Asie, 46 388; Afrique, 15 717; Amérique, 1 908; Océanie, Australie, Malaisie, Philippines : 2 484. Total : 66 397.

Églises et chapelles : Asie, 25 341; Afrique, 14 865; Amérique, 1 928; Océanie, etc. : 2 390. Total : 44 525. Augmentation totale, de 1918 à 1923 : 13 829.

Écoles de prières et écoles élémentaires : Asie, 25 247 (916 928 élèves); Afrique, 14 067 (650 505 élèves); Amérique, 1 391 (128 194 élèves); Océanie, etc. : 1 878 (107 257 élèves); Augmentation totale de 1918 à 1923 : 16 892 écoles (717 625 élèves.)

Outre les écoles de prières et les écoles élémentaires les missions comprennent des écoles professionnelles (surtout en Asie : 7 842 élèves, et Afrique : 10 521 élèves), des écoles supérieures (surtout en Asie : 68 734 élèves, et en Afrique : 25750 élèves), des gymnases (Asie : 43 942 élèves; Afrique : 3 208; Amérique : 1 186; Australie et Océanie : 1 015), et 8 Universités avec 4 732 élèves, en Asie (Indes : 5 avec 3 608 élèves; Ceylan : 1 avec 600 élèves; Chine : 1 avec 353 élèves; Japon : 1 avec 171 élèves).

Orphelinats : Asie, 783; Afrique, 461; Amérique, 74; Australie et Océanie, 47. Total : 1 365.

Hôpitaux : Asie, 243; Afrique, 285; Amérique, 44; Australie et Océanie, 15. Total : 587.

Dispensaires : Asie, 999; Afrique, 701; Amérique, 41; Australie et Océanie 121. Total : 1 786.

Imprimeries : Asie, 64; Afrique, 38; Amérique, 10; Australie et Océanie, 17. Total : 129.

Périodiques : Asie, 75; Afrique, 15; Amérique, 11; Australie et Océanie, 9. Total : 110.

De 1918 à 1923, il y a eu une augmentation totale de 1 623 prêtres (augmentation de 514 indigènes); de 1 043 coadjuteurs (augmentation de 355 indigènes); de 5 972 sœurs (augmentation de 2 048 indigènes); de 30 389 catéchistes et instituteurs; de 92 petits séminaires et de 3 114 petits séminaristes; de 6 grands séminaires et de 51 grands séminaristes.

Pendant ces cinq années, le nombre des catholiques a augmenté : en Asie, de 589 948; en Afrique, de 792 526; en Amérique, de 850 778; en Océanie, etc., de 85 337. Au total, augmentation de 2 318 589. Le chiffre total de l'augmentation des catéchumènes, en ces cinq années, s'élève à 428 485.

Ce sont là, assurément des résultats encourageants. Il reste beaucoup à faire. Le tableau qui se trouve à la page suivante en est la preuve. Mais on remarquera le grand nombre de catéchumènes, particulièrement en Chine et en Afrique centrale.

En ces derniers temps les souverains pontifes se sont particulièrement préoccupés des missions. Déjà Anatole Leroy-Beaulieu écrivait en 1892 : « Les papes ont, de tout temps, été habitués à regarder jusqu'aux extrémités de l'univers. Aujourd'hui surtout, qu'ils conservent à peine, en Europe, un coin de terre où reposer leur tête, ils ont les yeux ouverts sur les mondes nouveaux, et ils les contemplent d'un œil avide. » La papauté rêve de gagner à Jésus-Christ quatre mondes nouveaux : le monde anglo-saxon, le plus vaste et le plus dispersé de tous, débordant à la fois les océans et les continents; le monde ibéro-américain, où trois ou quatre Europes tiendraient à l'aise; le massif continent noir de l'Afrique, où les Livingstone, les Stanley et les Crampel ne seront guère, à leur insu, que les pionniers de Rome et du Christ; la vieille Asie enfin, l'Extrême-Orient décrépit, mais capable d'être rajeuni par le baptême de l'Évangile.

Pie XI a voulu l'Exposition missionnaire au Vatican pendant l'année jubilaire, puis un musée permanent dans le palais du Latran, pour permettre de comparer les différentes méthodes adoptées dans les missions et d'acquérir des vues plus justes et plus larges. Mais tous les chrétiens doivent veiller à l'évangélisation des païens, le clergé et les évêques en particulier, car ce n'est pas seulement à Pierre, c'est à tous les apôtres que Jésus-Christ a dit : « Allez dans le monde entier, prêchez l'Évangile à toute créature. » Tous doivent coopérer à une œuvre si importante par leurs prières et leurs aumônes.

Parmi les nombreuses revues qui renseignent sur les missions, il faut signaler les *Annales de la Propagation de la Foi*, qui paraissent depuis 1822 et qui sont traduites en plusieurs langues; les *Annales de l'Œuvre de la Sainte-Enfance*, qui paraissent depuis 1846; les *Missions catholiques*, qui paraissent depuis 1868.

Les principaux ouvrages d'ensemble sont : Louvet, *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, Paris, 1894; Piolet, *Les missions catholiques françaises au XIX^e siècle*, 6 vol., Paris, 1906. L'*Œuvre de la Propagation de la foi*, de Lyon, publie des cartes des différentes missions. Voir surtout le *Manuel des missions catholiques* par Bernard Arens, Louvain, 1925, auquel nous avons emprunté les statistiques.

René Hedde.

II. Quelques Œuvres en faveur de nos missions. — Notre-Seigneur a donné à ses apôtres l'ordre d'évangéliser toutes les nations : les différentes œuvres qui se rapportent aux missions étrangères, ont pour but d'aider les apôtres, je veux dire leurs successeurs, à réaliser l'ordre du Maître. Ailleurs, dans ce dictionnaire, il est parlé de plusieurs de ces œuvres : voir les articles Écoles d'Orient, Enfance (Sainte-), Foucauld (Association), Pierre-Apotre (Saint-), Propagation de la Foi. Il ne sera question ici que de l'Œuvre apostolique et de l'Union missionnaire du Clergé.

I. Œuvre apostolique. — L'Œuvre apostolique, fondée en 1868 par Mlle Zoé Duchesne, a été rattachée à Rome dès 1870 par Pie IX; elle demeure cependant une œuvre française dont le siège central, par la décision du même pape, a été fixé à Paris. Ses bureaux sont 108, rue de Vaugirard, Paris (6^e).

Elle s'adresse particulièrement aux femmes françaises pour organiser le ravitaillement en matériel du culte catholique dans les missions. Les besoins sont immenses. Un simple exemple emprunté à la Chine pourra en donner une idée. Il y a en Chine 2 à 3 millions de chrétiens. Chaque année le progrès du catholicisme se traduit par 100 000 chrétiens nouveaux. Ce progrès représente 100 postes à créer. Le dévelop-

pement du clergé indigène permet ou permettra d'y pourvoir. Mais les chrétiens de Chine sont pauvres et, pour équiper ces 100 églises nouvelles, il faudrait un minimum de 500 ornements, de 100 calices, de 100 ciboires, etc. La Chine absorberait ainsi par ses postes nouveaux la production actuelle de l'Œuvre apostolique chaque année; sans parler de ce qui est nécessaire pour l'entretien des postes anciens; sans parler de ce qui est nécessaire pour l'Asie, l'Afrique et les autres missions qui ne cessent de se développer.

Les femmes françaises peuvent soutenir l'Œuvre apostolique : 1° *en organisant un ouvroir*, qui pourra réunir les dames de la Ligue patriotique des Françaises, les Noëlistes, les Mères chrétiennes, les Enfants de Marie, les anciennes élèves d'un pensionnat. Cet ouvroir deviendra le centre d'une activité missionnaire intense; 2° *en travaillant chez elles*, à leur temps perdu, pour les missions. Si elles ne peuvent confectionner des ornements, elles peuvent ourler des linges d'autel, des purificatoires, des amicts, des corporaux; si elles le préfèrent, elles peuvent tricoter des bas et des chaussettes pour les missionnaires; 3° *en donnant leur obole* aussi large que possible. Les ouvrières de bonne volonté ne manquent pas. Mais les ressources font souvent défaut pour acheter les matières premières. Linge de toile et soieries coûtent cher : les dons en nature sont toujours reçus avec reconnaissance. Cette obole servira aussi à l'achat de vases sacrés : calice, ciboire, ostensoir, etc. Le nom du donateur ou de la collectivité peut être gravé sur le pied : c'est un pieux mémento pour le missionnaire, qui n'oublie jamais dans sa prière ceux qui l'aident dans son rude apostolat; 4° *en propageant le bulletin de l'œuvre*, qui fait connaître et aimer les missions. Toute offrande de dix francs donne droit de le recevoir gratuitement. Demander à l'œuvre tous les renseignements utiles.

II. Union missionnaire du Clergé. — Cette Union, qui prit naissance à Parme en 1916, a pour but de développer parmi les prêtres, et par leur moyen parmi les fidèles, l'intelligence des choses missionnaires et le zèle en faveur des trois grandes œuvres missionnaires adoptées officiellement par les souverains pontifes et dites, pour cette raison, œuvres pontificales : la Sainte-Enfance, la Propagation de la Foi, et l'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre pour les séminaires indigènes. Depuis l'année 1919, elle a été rattachée à la Sacrée Congrégation de la Propagande et comblée de privilèges.

Parmi les nombreux avantages assurés aux membres de l'U. M. C., on signale : 1° le privilège d'accorder les indulgences apostoliques, les indulgences dites des Croisiers, etc.; 2° le privilège de bénir les cinq scapulaires, de les imposer sous une seule formule; la dispense de l'obligation d'inscrire les noms sur les registres des diverses confréries; 3° le privilège de pouvoir commencer dès l'heure de midi la récitation de l'office divin du jour suivant.

Peuvent seuls faire partie de l'Union missionnaire du Clergé tous les prêtres, réguliers et séculiers, et les

NOMBRE DES CATHOLIQUES DANS LES DIFFÉRENTS PAYS DE MISSION

Missions	Catholiques		Catéchumènes	Païens ou musulmans	Hérétiques ou schismatiques
	Chiffre total	Indigènes			
Asie					
Arabie	899	610	4	5.031.450	1.800
Indes	2.529.783	2.470.941	83.665	280.423.366	1.463.610
Ceylan	377.075	373.141	2.220	3.775.194	69.094
Indochine	1.340.773	1.308.473	33.416	51.274.000	175.270
Chine	2.251.849	2.244.366	553.201	463.369.000	352.464
Japon	90.553	89.747	2.196	64.222.380	34.959
Corée	96.897	96.897	2.778	18.658.372	250.000
	6.687.829	6.584.175	677.480	886.753.762	2.347.197
Afrique					
Afrique septentrionale	576.283	279.379	194.281	75.416.405	4.893.265
— centrale	1.177.453	1.165.555	551.676	33.285.888	481.654
— méridionale	243.361	182.222	34.142	9.198.435	2.142.050
Iles de l'Afrique	669.115	666.567	37.642	2.833.773	441.131
	2.666.212	2.293.723	817.741	120.734.501	7.958.100
Amérique					
Amérique du Nord	437.520	406.416	4.791	6.257.415	4.141.936
— centrale et Antilles.	238.471	210.491	240	49.087	785.097
— du Sud	1.974.787	1.556.138	6.905	667.469	294.232
	2.650.778	2.173.045	11.936	6.973.971	5.221.265
Australie et Océanie.					
Australie et N.-Zélande	15.196	14.796	25	5.000	2.000
Malaisie	142.801	104.675	13.650	49.064.419	444.466
Polynésie	243.329	227.744	13.167	1.958.998	406.490
Iles Philippines	558.002	558.002	447	738.505	25.820
	959.328	905.217	27.289	51.766.922	878.776
Total général	12.964.147	11.956.160	1.534.446	1.066.229.156	16.405.338

séminaristes étudiants en théologie. Les adhérents peuvent demander leur inscription à leur Comité diocésain, là où il est canoniquement institué, ou au Secrétariat général, 19, boulevard Bourdon, Paris (4e). Les associés doivent au moins prier pour les missions et, dans la mesure du possible, travailler au progrès des œuvres missionnaires. La cotisation annuelle est de 5 francs pour les membres ordinaires, de 10 francs pour les bienfaiteurs. Cette cotisation peut être rachetée par un versement unique de 100 ou 200 francs. La cotisation donne droit au service de la Revue de l'U. M. C.

Les adhérents sont beaucoup plus nombreux en Italie, en Allemagne et en Belgique qu'en France (5 000 seulement chez nous) : il faut souhaiter que nous rattrapions vite les pays qui nous ont ainsi distancés.

— La Société des *Amis des Missions*, fondée par le P. Piolet, l'auteur de la magistrale *Histoire des Missions*, n'est pas une Œuvre au sens où ce mot est pris d'ordinaire. Mais elle contribuera à faire connaître et aimer en France nos missions et nos missionnaires, et nous espérons bien que, par sa revue et ses conférences, elle s'assurera vite une grande influence.

J. Bricout.

III. Sociétés françaises de missions étrangères. — I. Missions étrangères de Paris. II. Missions africaines de Lyon. III. Missionnaires d'Afrique ou Pères Blancs.

I. La société des Missions-Étrangères. — Le siège est à Paris, 128, rue du Bac, VIIe.

1° *Origine.* — Les Missions-Étrangères de Paris datent du milieu du XVIIe siècle. Elles furent en grande partie l'œuvre de Mgr Pallu et de Mgr Lambert de La Motte.

Nommés par le Saint-Siège vicaires apostoliques en Extrême-Orient, les co-fondateurs quittèrent la France entre 1660 et 1662. Avant leur départ, ils confièrent le sort de la jeune société à des procureurs chargés d'administrer ses biens et de veiller à son recrutement. A cet effet, ils édifièrent, rue du Bac, une maison mère qui prit le nom de Séminaire des Missions-Étrangères. Cet établissement obtint aussitôt l'approbation du pape Alexandre VII et la reconnaissance légale des pouvoirs publics.

En Asie, le nouvel institut fit bientôt merveille. Du Tonkin, du Cambodge, de la Cochinchine, les apôtres formés à Paris pénétraient dans le Siam. Le calme relatif dont jouissait alors ce royaume autorisa tour à tour la création d'un séminaire général à Juthia, l'ordination d'une trentaine de prêtres chinois et annamites, la consécration d'un évêque indigène, l'institution d'une société de religieuses aborigènes, les *Amantes de la Croix*. En même temps que leur foi, les missionnaires servaient leur patrie. Les deux causes sont inséparables. Grâce à eux, des relations diplomatiques se nouèrent entre le Siam et la France. Le commerce extérieur s'en trouva bien.

La Révolution et l'Empire marquent un temps d'arrêt dans cette suite de réussites. Les vocations se raréfient. Les aumônes des fidèles se réduisent à rien. Successivement le séminaire de la rue du Bac est spolié et racheté, fermé puis rouvert. Mais de l'épreuve la Société sortira plus vivante.

A partir de 1822, ses progrès tiennent du prodige. Ils s'expliquent d'ailleurs par un concours de circonstances vraiment providentiel. L'initiative heureuse de la *Propagation de la Foi* imagine la coopération bénévole, par l'aumône du sou hebdomadaire, de tous les pays de la chrétienté : son fonctionnement systématique permettra désormais de pourvoir les missionnaires des ressources indispensables. De plus, les découvertes scientifiques et les progrès de la civilisation rapprochent les continents asiatique et européen et débusquent les barbares de leur isolement millénaire. Enfin, le sang des martyrs n'est pas seulement, suivant la pensée bien connue de Tertullien, une « semence de chrétiens », mais encore une multiplication d'apôtres : il stimule la foi, il échauffe l'enthousiasme, il pique d'honneur. Or, une fois de plus, la loi se vérifia de point en point. Pour en faire la preuve, qu'il suffise de quelques chiffres. Au cours du XIXe siècle, la Société eut à glorifier le triomphe de 16 de ses membres, aujourd'hui Bienheureux, et d'une centaine d'autres martyrs indigènes, prêtres, catéchistes, religieuses, fidèles. D'autre part, de 1822 à 1922, elle fut à même d'envoyer à l'Asie plus de 2930 missionnaires, alors que, pendant ses 160 premières années d'existence, son contingent n'avait pas atteint le nombre de 300. De telles statistiques parlent haut et clair.

2° *Œuvres.* — On s'enrôle dans la Société des Missions-Étrangères en vue d'évangéliser les populations de l'Asie, soit en exerçant le saint ministère soit en contribuant à la formation du clergé indigène. Le séminaire de la rue du Bac ne prépare ses clercs qu'à cet apostolat.

Immense est le champ d'action à cultiver ou à défricher. Il comprend la presqu'île Malaise, la Birmanie, le Siam, le Laos, le Cambodge, la Cochinchine, l'Annam, le Tonkin, le Kouang-tong, le Kouang-si, le Kouy-tchéou, le Yun-nan, le Setchoan, le Thibet, la Mandchourie, la Corée, le Japon aux deux tiers, puis, au Sud de l'Inde, la colonie française de Pondichéry, le royaume du Maïssour et plusieurs *collectorats* anglais.

Convertir les païens : tel est, sans doute, l'objectif commun. Mais les moyens varient autant que la diversité des climats ou des races.

Pour forcer l'entrée d'une peuplade de l'Inde, le P. Ligeon imagine de se présenter en ermite pénitent. Sa vie austère fait l'admiration des sauvages. La défiance s'apaise. Ils viennent à lui. Une chrétienté s'organise qui devient un centre. En cinquante ans, le germe a produit 15 districts et 50 000 catholiques.

En Annam, le P. Garin pénètre dès l'année 1880. Il fait étape au village de Van-ban. Les habitants n'ont jamais vu la figure d'un européen. Le nouveau venu fait sensation. Autour de lui le mouvement de curiosité s'amplifie. Le Père en profite pour parler de son Dieu. Les catéchumènes se présentent. Les baptêmes suivent. Ils se multiplieront à l'infini après le martyre de l'héroïque missionnaire, cinq ans plus tard.

Ailleurs, par exemple dans les forêts de la Cochinchine Orientale, l'apprivoisement des Bahnars se montrera plus revêche. Le P. Dourisboure et ses compagnons auront fort à faire contre la suspicion, la haine, la jalousie des chefs de tribus et des sorciers. A l'encontre des pires difficultés, ils parviendront à organiser une chrétienté où les baptisés se dénombrent, à l'heure présente, par milliers.

En Tartarie enfin, c'est par la navigation que s'insinuent les PP. Franclet et Venault. Leur bateau descend le Soungari jusqu'à son confluent avec le Saghalien. Il arbore la croix et le pavillon français. Surtout il porte à bord la sainte réserve, et c'est sous les espèces eucharistiques que le Christ prend d'abord possession de cette partie septentrionale de la Mandchourie. Elle recense aujourd'hui 25 000 chrétiens.

Que d'aventures romanesques, périlleuses, ahurissantes, dans le récit de ces expéditions épiques, alors que la peine de mort menaçait les prédicateurs de l'Évangile, leurs guides, leurs serviteurs! Les déplacements n'étaient possibles que sous les déguisements les plus hétéroclites, ceux du portefaix, du cheminau, du matelot. Ces temps fabuleux semblent révolus. De moins l'accalmie se prolonge.

3° *Organisation et régime de vie.* — Les Missions-Étrangères de Paris ne composent pas un institut de réguliers, mais une société de droit pontifical. On n'y émet ni le vœu de pauvreté, ni le vœu d'obéissance. Tous les associés, évêques, prêtres, frères-coadjuteurs, sont soumis au même règlement. Le pouvoir suprême s'exerce sur chacun d'eux. Aux termes des constitutions, le supérieur préside simultanément aux destinées du Séminaire et de la Société. Il est assisté d'un conseil central dont chacun des membres représente un groupement de missions.

L'assemblée générale tient ses assises tous les dix ans. Elle nomme le supérieur général et ses deux assistants. Elle traite ensuite des questions relatives à la législation de la Société.

Deux conditions spéciales sont imposées pour l'admission. Il faut être de nationalité française, ou, du moins, parler la langue française à titre de langue maternelle; il faut en outre n'avoir pas plus de 35 ans d'âge. En entrant, on promet de consacrer sa vie entière à l'évangélisation de l'Extrême-Orient. On reçoit en retour la garantie formelle des secours de l'ordre spirituel et de l'ordre temporel. Nul n'appartient définitivement à la Société qu'après trois ans de service actif.

Souvent remaniées depuis, d'après les leçons de l'expérience ou sur les désirs du Saint-Siège, les règles des Missions-Étrangères avaient été dès l'origine élaborées sous le titre d'*Institutions Apostoliques*. En fait de discipline générale et sur le chapitre de l'ascèse, elles n'imposent rien qui ne soit requis par la dignité et la sainteté de la vocation sacerdotale et apostolique.

4° *Les auxiliaires.* — Ils sont d'abord fournis par les petits et les grands séminaires asiatiques. Ils le sont aussi par le séminaire général où trouve accès, venue de n'importe lequel des vicariats apostoliques, toute vocation sérieuse. A l'heure présente, les 37 missions confiées à la Société occupent près de 1300 prêtres autochtones, formés par ces établissements. On sait à quel point le Saint-Siège encourage aujourd'hui le recrutement indigène. Les Missions-Étrangères de Paris ont devancé, dès leur arrivée en Extrême-Orient, les sages directives de l'Église.

A ce premier effectif, il convient d'ajouter le contingent des religieuses japonaises, indiennes, annamites, chinoises, coréennes. Il se chiffre par cinq ou six milliers. Auprès des néophytes et des païens, auprès des pauvres petits orphelins et des enfants abandonnés, elles rivalisent d'abnégation et de dévouement avec les sœurs de toute robe fournies par la France. A l'institut s'apparentent de plus près les *Amantes de la Croix* dont la paternité revient de droit, nous le disions, à Mgr Lambert de La Motte. A noter ce trait de famille : parmi les vœux de religion, elles ne prononcent que le vœu de chasteté. Lors des persécutions, les *Amantes de la Croix* se distinguèrent par leur mépris du danger. Combien de confesseurs de la foi n'ont dû qu'à la vaillance de ces saintes filles le privilège insigne de s'armer du Viatique avant d'affronter le dernier supplice! Maintenant, elles dirigent une centaine d'écoles paroissiales. Elles préparent et les âmes des enfants et les âmes des adultes au passage du prêtre, à l'action de la grâce.

A l'enseignement de la religion, les catéchistes prêtent un concours dévoué. Ils ont de qui tenir. Parmi leurs devanciers, plusieurs sont honorés du titre de Bienheureux pour avoir fourni au Christ le témoignage du sang.

Les statistiques à jour attribuent à la Société des Missions-Étrangères de Paris 1150 missionnaires et 170 aspirants.

La Société des Missions-Étrangères, dans coll. *Les ordres religieux*, Paris, 1923; P. Launay, *Nos Missionnaires*, Paris, 1888; P. Launay, *La Salle des Martyrs du Séminaire des Missions-Étrangères*, Paris; P. Launay, *Histoire générale de la Société des Missions-Étrangères*, 3 vol. in-8°, Paris, 1894; P. Launay, *Les Bienheureux Martyrs de la Société des M. É.*, Paris, 1921; Louvet, *La Cochinchine religieuse*, 2 vol., Paris, 1885; Louvet, *Vie de Mgr Puginier, vicaire apostolique du Tonkin Occidental*, Paris, 1891; *Le Bienheureux Théophane Vénard*, Paris, 1911; *Lettres choisies de Théophane Vénard*, Paris, 1909.

Périodiques : *Bulletin de la Société des M. É.*, Hong-Kong, mensuel; *Les Annales de la Société des M. É.*, Paris, semi-mensuel.

II. La société des Missions africaines de Lyon. — Le siège est à Lyon, 150, Cours Gambetta.

1° *Origine.* — Mgr de Marion-Brézillac appartenait, depuis plus de dix ans, à la Société des Missions-Étrangères de Paris. C'est dire qu'il avait voué sa vie à la conversion de l'Extrême-Orient. Devenu vicaire apostolique de Coïmbatour, il rentrait alors en France pour un séjour momentané. Après avoir doublé le cap de Bonne-Espérance, le paquebot qui le portait cingla vers l'Afrique Occidentale. En vue des rivages inhospitaliers, le prélat se prit à penser à l'abandon religieux de ces vastes contrées. L'inspiration lui vint de s'employer à remédier à ce lamentable état de choses, fût-ce au prix d'un sacrifice, celui de sa première vocation. On était en 1854. Le pape Pie IX bénit le projet d'une nouvelle fondation de missionnaires. Dès lors, Mgr de Marion-Brézillac s'appliqua au recrutement des prêtres qu'il destinait au salut des peuplades les plus déshéritées du monde entier.

Deux ans plus tard, à Lyon, dans la basilique de Fourvières, les prémices de l'œuvre naissante étaient consacrées à la Reine des apôtres.

En 1858, eut lieu, à destination du continent noir, un premier départ de messagers de l'Évangile. Deux prêtres et un frère-coadjuteur abordèrent en Sierra-Leone. L'année suivante, le fondateur s'embarqua lui-même avec un Père et un frère. Mais, à Freetown, une épidémie qui ravageait la contrée s'abattit sur les nouveaux venus. En quelques semaines, elle les coucha dans la tombe.

Cependant, avant de quitter la France, le prélat partant avait confié les destinées de l'œuvre encore dans les langes à l'homme de sa droite, le P. Planque. D'abord consterné à la nouvelle du deuil tragique qui le frappait, le P. Planque reprit courage. Préparer et envoyer des hérauts du Christ aux terres où Satan régnait encore en maître par l'esclavage, l'impudicité, les sacrifices humains : telle fut son unique raison de vivre. Devenu supérieur général du nouvel institut, il lui communiqua une telle vitalité que la postérité en bénéficie aujourd'hui encore.

2° *Œuvres.* — Aujourd'hui de vastes régions, alors dépourvues totalement d'églises et de fidèles, en sont à dénombrer 300 000 néophytes ou catéchumènes, et plus de 1000 églises ou chapelles desservies par un clergé réparti entre 12 vicariats ou préfectures apostoliques. Ce sont les vicariats du Bénin, dans le Niger, du Dahomey, de la Côte-d'Or, du Delta du Nil, de la Côte d'Ivoire, du Togo, du Niger Occidental, de la Basse-Volta, et les préfectures du Niger Oriental, du Korogho dans la Haute Côte-d'Ivoire, de la Géorgie ou des Noirs de l'Amérique du Nord.

Sauf la dernière, toutes ces provinces ecclésiastiques, sont situées en Afrique. C'est pour les noirs d'Afrique que la Société fut instituée.

Au Dahomey, dans la Nigéria, à la Côte-d'Ivoire, à la Côte-d'Or, s'affirme depuis quelques années, un mouvement de conversions qui tient du prodige. Les populations riveraines sont pourvues de chrétientés florissantes. Les régions de l'intérieur réclament avec insistance des prêtres résidents. Seuls, la Nigéria, au Nord, et le Cavalli, sur la Côte-d'Ivoire, recèlent encore des anthropophages.

La Société a son séminaire de philosophie à Chanly, en Belgique, et son séminaire de théologie à Lyon. En France elle possède en outre six petits séminaires et trois noviciats de frères laïques.

3° *Organisation et régime de vie.* — La Société des Missions Africaines de Lyon n'est pas un institut religieux au sens juridique du mot. On n'y fait point de vœux de religion. Au moment de leur admission, ses membres se lient à la famille par un serment solennel approuvé par la Sacrée Congrégation de la Propagande. Ils s'engagent d'abord à concourir à la réalisation de la fin commune : l'évangélisation de l'Afrique. Ils promettent en outre de persévérer dans ce labeur jusqu'à la mort, de se rendre en mission sur l'ordre de l'autorité légitime, d'y demeurer le temps fixé par le supérieur général ou par la Propagande, d'y occuper enfin le poste qu'on leur désignera.

La dispense de ce serment est réservée au Saint-Siège. Après une épreuve préalable, l'aspirant missionnaire est agrégé d'office. Il jouit dès lors des droits inaliénables que lui confère son adoption. Cette espèce de noviciat s'étend pour l'ordinaire aux trois premières années de séminaire. Il n'y en a pas d'autre.

Tout sociétaire dispose à son gré des revenus ou des ressources qu'il tient de sa famille. Il lui est loisible d'assumer l'administration de son patrimoine. Quant aux honoraires perçus à l'occasion du saint ministère, ils doivent être versés à la masse commune. Il en est de même des offrandes reçues « directement ou indirectement des missions, pour les missions, à l'occasion des missions ».

Pour le reste, des règlements assez détaillés assurent la sanctification du missionnaire, gage infaillible du succès apostolique. Ils prohibent l'isolement. Ils insistent sur la nécessité de la retraite annuelle, sur la déférence due aux supérieurs, sur l'étude des dialectes des tribus africaines.

Ils soulignent l'obligation capitale de vaquer aux exercices de piété, en dépit des difficultés suscitées par le climat, la fièvre, le surmenage, le besoin d'activité. Ils mettent en garde contre la tentation du découragement qui amènerait la ruine du zèle apostolique. Ils exhortent à l'amour surnaturel, à la compassion intelligente de l'indigène. Ils précisent les qualités désirables de l'esprit de prosélytisme : le désintéressement qui tend à la gloire divine et au salut des âmes sans retour d'amour-propre, ni de vanité, ni d'ambition; la prudence qui table sur les secours de l'ordre surnaturel, mais sans préjudice du compte à tenir des mœurs, des inclinations, de la tournure d'esprit des populations noires; la fermeté qui n'admet jamais, sur certaines apparences trompeuses, qu'il n'y a rien à faire, et se remet à la prière et au travail à la suite d'un échec avec autant d'ardeur qu'après le succès; la générosité qui ne calcule ni avec le repos, ni avec la santé, ni avec la vie; l'affabilité qui captive et réduit la défiance de l'indigène là où les arguments de la logique n'auraient nulle prise.

La vertu d'humilité est l'objet d'une mention spéciale. N'est-ce pas à elle que le Sauveur a promis les faveurs divines? Enfin, les missionnaires s'appliqueront plus particulièrement à l'estime de la pauvreté dans l'habitation, la table, le vêtement. Ils se rappelleront le devoir strict qui incombe aux établissements d'Europe dotés ou avantagés d'envoyer aux missions tout leur superflu.

Approuvées à titre provisoire dès l'année 1890, les constitutions l'ont été définitivement dix ans plus tard.

4° *Les auxiliaires.* — La Société admet dans son sein des frères missionnaires, après six mois de postulat et deux ans de noviciat.

Avec beaucoup d'à-propos, elle fait remarquer que l'apostolat africain offre, à l'heure présente, de quoi donner satisfaction aux aptitudes et aux aspirations les plus variées. Là-bas tout est à créer. Les frères fournissent aux prêtres un concours fort précieux, qu'il s'agisse de bâtir l'église, la résidence, les écoles, le dispensaire, ou de défricher puis de cultiver le champ nourricier, de soigner les malades ou d'instruire les enfants ou d'installer une ferme modèle.

Deux instituts de religieuses apparentés de très près aux Missions africaines de Lyon, assurent à la Société l'apport de leurs suffrages, de leurs mérites et de leur apostolat auprès de la femme indigène : la *Congrégation des Sœurs de Notre-Dame des Apôtres* dont la maison mère et le noviciat sont à Vénissieux, Rhône, et les *Petites Servantes du Sacré-Cœur*, missionnaires catéchistes des noirs, dont la maison mère est à Menton. Cette dernière fondation sort à peine du berceau.

Les recensements signalent, au compte des missionnaires de Lyon, le chiffre de 624 membres, dont 256 travaillent parmi les noirs; et, pour l'institut des sœurs de Notre-Dame des Apôtres, le nombre de 353 dont 230 sont en mission.

La Société des Missions Africaines de Lyon, Lyon, 1926; P. Gallen, *Vie de Mgr de Marion-Brézillac, fondateur de la Société*, Lyon, 1910; P. Bouche, *La Côte des Esclaves et le Dahomey*, Paris, 1885; P. Gorju, *La Côte d'Ivoire chrétienne*, Lyon, 1912; A. Étienne, *Le R. P. Dorgère, ancien missionnaire au Dahomey*, récits et souvenirs, Toulon, 1909.

Bulletin mensuel : *Écho des Missions Africaines de Lyon*, Lyon, 150, rue Gambetta.

III. La société des Missionnaires d'Afrique. — On les désigne communément sous le nom de Pères Blancs. Le siège est à Maison-Carrée près d'Alger.

1° *Origine.* — En abordant le continent noir en 1867, Mgr Lavigerie, récemment promu archevêque d'Alger, était résolu à ne pas limiter son ministère aux coloniaux. En dépit des prohibitions édictées par les pouvoirs publics, il se promit de travailler à l'évangélisation des indigènes. Les circonstances servirent ses desseins.

Peu après son arrivée, les populations arabes furent décimées par la famine et par la peste. Les prêtres recueillirent les orphelins. Du dévouement dont ils bénéficiaient, les enfants concluaient d'instinct à la beauté de la religion catholique. Par malheur, le clergé de la colonie ignorait leur langue. Il lui était d'ailleurs interdit par les règlements administratifs de faire du prosélytisme auprès d'eux. L'archevêque souffrait en secret de ce mécompte. Il se mit à la recherche de l'homme ou mieux de l'institut religieux capable de dénouer la difficulté contre vent et marée.

Or il y avait au séminaire de Kouba un prêtre de la Mission que le problème préoccupait depuis longtemps déjà. En janvier 1868, M. Girard présentait au prélat trois de ses clercs s'offrant spontanément à la tâche nouvelle. Lavigerie accueillit leurs services, bénit leur générosité et, muni de l'approbation et des encouragements du pape Pie IX, il organisa l'entreprise.

Il convenait d'abord de soumettre les aspirants à une formation autre que celle du séminaire diocésain. Ils furent confiés à la sollicitude d'un jésuite et d'un sulpicien valétudinaires. D'autres postulants se présentaient. On installa le noviciat en une masure juchée sur les hauteurs d'El-Biar, aux portes d'Alger, puis à Saint-Eugène dans la résidence de l'archevêque.

Après la guerre de 1870, la communauté dispersée se reconstitua d'elle-même, sous la direction d'un autre religieux de la Compagnie de Jésus, le P. Terrasse. Dès la fin de l'année 1872, douze sujets, dont sept prêtres, juraient de se vouer à l'œuvre commençante des Missions d'Afrique. Trois ans plus tard

la Société se voyait pourvue de supérieurs choisis parmi ses membres, sous la dépendance de son fondateur. Elle était désormais capable de se gouverner elle-même.

2° *Œuvres.* — Dabord simples desservants dans les paroisses organisées du Chélif, les nouveaux missionnaires pénétrèrent peu à peu de là parmi les infidèles, en vue de secourir les malades et les enfants à l'abandon. C'est par les œuvres de miséricorde qu'ils prépareraient les populations musulmanes à la prédication de l'Évangile.

Puis le vaste continent s'offrit à leur zèle. Chargée, dès l'origine, du Soudan Occidental, la Société avait, en Afrique Équatoriale, pris possession de la région des Grands-Lacs avant la fin de l'année 1878. Il est vrai : une première exploration à travers le Sahara avait, trois ans plus tôt, abouti au massacre de trois missionnaires. Mais l'échec sanglant des devanciers n'avait point attiédi l'ardeur des survivants. Ils partirent cette fois au nombre de dix. Depuis, de nouvelles caravanes s'en vont, chaque année, rejoindre ou remplacer les premières recrues.

A l'heure présente, les Père Blancs exercent leur apostolat à travers un immense territoire distribué en onze vicariats et trois préfectures apostoliques. Ce sont les vicariats de l'Ouganda, du Nyanza, du Ruanda, de l'Ouroundi, de Tabora, du Tanganika, du Haut-Congo, du Bangouéolo et du Nyassa, dans l'Afrique équatoriale, et, dans le Soudan français, ceux de Bamako et de Ouagadougou. Les préfectures apostoliques sont celles de Ghardaia, Sahara, de Navrongo, Côte-d'Or, du Lac Albert, Afrique équatoriale. En outre, par une exception à la règle qui restreint leur ministère à l'Afrique, les fils de Lavigerie desservent, à Jérusalem, l'antique basilique de Sainte-Anne, tout en dirigeant, à côté de ce sanctuaire, un séminaire de rite grec-melkite.

3° *Organisation et régime de vie.* — La Société est gouvernée par un supérieur général, aidé de quatre assistants. Ceux-ci sont désignés, par le chapitre, pour une durée de six ans. C'est le conseil qui élit les principaux dignitaires : procureur, économe, secrétaire, trésorier, ainsi que les supérieurs de circonscriptions ou de provinces. Quant aux supérieurs locaux, ils sont nommés par le provincial, d'entente avec le vicaire apostolique.

Avant de se livrer aux études ecclésiastiques, au séminaire de philosophie de Kerlois, Bretagne, puis au séminaire de théologie de Carthage, Tunisie, le postulant passe un an au noviciat de Maison-Carrée près d'Alger. Ces douze mois sont consacrés à l'étude de la lettre et de l'esprit des constitutions. On y aborde les rudiments de l'Écriture sainte ainsi que les éléments de la spiritualité. On se familiarise avec les premières difficultés des dialectes africains. On s'initie à quelques principes de médecine et d'hygiène. On se délasse à certains travaux manuels. On fait connaissance et l'on se fait connaître.

Si l'épreuve conclut à l'admission du sujet, deux ou trois ans après sa présentation, l'espirant missionnaire rédige l'engagement suivant : « En présence de mes frères assemblés, je fais serment, sur les saints Évangiles, de me consacrer jusqu'à la mort à l'œuvre des missions d'Afrique, selon les constitutions de la Société des Missionnaires placée sous la protection de Marie-Immaculée, Reine de l'Afrique. En conséquence, je promets et jure au Supérieur de ladite Société soumission et obéissance pour tout ce qui concerne la pratique du zèle apostolique et de la vie commune, selon les mêmes Constitutions. »

Ce serment solennel, le supérieur général a le pouvoir d'en relever pour les motifs estimés légitimes et par lui et par le Conseil. Il oblige la Société à pourvoir aux besoins du contractant, dans les limites inspirées par l'esprit évangélique de pauvreté. Aux missionnaires rien n'appartient en propre de la table, du logement, de l'ameublement.

Les trois particularités les plus frappantes du régime spécial aux disciples de Lavigerie ont été formulées par la plume du fondateur : « On n'y fait pas de vœux de religion mais seulement un serment de stabilité et d'obéissance; on n'y est jamais isolé, mais au moins trois ensemble, et les règles précisent à ce sujet qu'il vaudrait mieux renoncer à l'existence de la Société qu'à ce point capital de discipline; on y conserve enfin la libre disposition de son patrimoine et des honoraires de messes, sur lesquels chacun prélève pour son compte les frais d'entretien du vêtement, d'achat des livres, de l'aide aux familles nécessiteuses. »

Ajoutons que « la vie commune est, aux termes des constitutions, une loi fondamentale de la Société. Les missionnaires font donc ensemble, sous la présidence du supérieur ou de son remplaçant, les exercices spirituels de la journée », y compris la lecture de piété et la visite au Saint-Sacrement.

Le costume se compose d'une *gandoura* ou robe et d'un *burnous* ou manteau, de couleur blanche. Il rappelle l'habit des Kabyles. C'est de sa teinte que vient le nom populaire de Pères Blancs. Les Pères Blancs se coiffent pour l'ordinaire d'une *chechia* de laine rouge et portent au cou un rosaire fait de grains noirs et blancs.

4° *Les auxiliaires.* — Les missionnaires d'Afrique sont aidés dans leur ministère par des frères coadjuteurs et par les *Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique.*

Les frères coadjuteurs peuvent être admis dans la Société après un postulat de six mois suivi de deux ans de noviciat. En même temps qu'à la stabilité et à l'obéissance le serment s'étend pour eux à la chasteté. Il n'est que temporaire « pendant une période totale de six ans». Ils portent, à la chapelle, le même costume que les Pères, hormis le rosaire. A l'extérieur, ils sont vêtus d'une courte tunique à capuchon, ornée par devant d'une croix d'étoffe rouge.

Quant aux *Sœurs Blanches*, instituées elles aussi par le cardinal Lavigerie, elles datent de 1869. Leurs constitutions les vouent aux œuvres qui incombent à toutes les religieuses missionnaires. Ces règlements ont reçu l'approbation canonique en 1909. En 1923, une revision les a rendus conformes au nouveau code de droit canonique.

On est admis après 16 ans d'âge mais non au delà de 35 ans. La probation dure deux années. La novice prononce alors des vœux annuels qui pourront, dans la suite, devenir perpétuels. La vie des sœurs est, aussi strictement que celle des pères, une vie de communauté, avec la même ordonnance pour les exercices de piété soit dans les résidences, soit à la maison mère. En mission, les sœurs ne sont jamais moins de quatre. Au surplus l'assurance formelle leur est donnée de ne jamais manquer des secours spirituels. Aucun établissement africain n'est consenti que lorsque la sécurité se trouve garantie par l'occupation européenne.

D'après les statistiques de 1925, la Société compte 975 membres, prêtres et coadjuteurs compris. Sur ce nombre, 595 se dépensent actuellement dans les missions. Quant aux Sœurs Blanches, leur chiffre atteint 535, et 432 travaillent, à l'heure présente, parmi les infidèles.

Outre les *Vies* du cardinal Lavigerie citées ailleurs, *La Société des Missionnaires d'Afrique*, Pères Blancs, dans coll. *Les ordres religieux*, Paris, 1924; *Société des Missionnaires d'Afrique*, Alger, 1914; *Notice historique sur la congrégation des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*,

Alger, 1920; *Vie du P. Achte*, par un Père Blanc, Paris, 1914; Brébion, *Alexis Pouplard*, Alger, 1925; Nicq, *Le P. Siméon Lourdel et les premières années de la mission de l'Ouganda*, Maison-Carrée, 1922; *Sœur Marie Saint-Anselme*, des Sœurs Blanches de N.-D. d'Afrique, *Journal et Méditations*, Paris, 1921.

Bulletin mensuel : *Missions d'Afrique des Pères Blancs*, Paris, 31, rue Friant, XIVe.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE CONCERNANT LES TROIS SOCIÉTÉS. — P. Louvet, *Histoire des Missions Catholiques au XIXe siècle*, dans la revue *Les Missions Catholiques*, Lyon et Paris, année 1890 sq.; P. Piollet, *Les Missions catholiques françaises au XIXe siècle*, 6 vol. Paris, 1906; *Revue illustrée de l'exposition missionnaire vaticane*, publication officielle, Rome, 1924-1925; J. Hugon, *Une carrière : le missionnaire*, Paris, 1925; B. Arens, *Manuel des missions catholiques*, Louvain, 1925; sous la direction de G. Goyau et P. Piolet et en cours de publication, *Bibliothèque des Missions* comprenant une *Revue d'histoire des missions* (trimestrielle), des *Documents et Mémoires*, une *Histoire des missions*, des *Monographies*, Paris.

Élie MAIRE.

II. MISSIONS PROTESTANTES. — I. RENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX. — Le prosélytisme pour les missions étrangères ne s'est éveillé que tardivement chez les protestants. Le devoir d'aller convertir les infidèles n'est proclamé ni chez Luther, ni chez Mélanchthon, ni chez Calvin; Théodore de Bèze s'y déclare opposé. Ce ne sera qu'au XIXe siècle que les protestants formeront un grand nombre de sociétés pour l'évangélisation des païens. S'ils n'obtiennent pas un succès comparable à celui des catholiques, ce n'est pas faute d'envoyer des hommes et de l'argent.

Ce furent les piétistes, les hernhutters, les méthodistes, les baptistes qui reconnurent, les premiers, le devoir de propager l'Évangile parmi les peuples qui l'ignorent encore.

On peut mentionner dès 1649 la fondation par les puritains anglais d'une société ayant pour but la propagation de l'Évangile; en 1701 une autre fut établie à Londres par les anglicans dans le même but; en 1792, une société fut créée par les baptistes anglais ; en 1795, se fonda à Londres la grande « Société des Missions » réunissant des protestants de différentes confessions, spécialement des Indépendants. En 1799, commença celle qui devait être la plus importante de toutes, la *Church mission Society*. Elle devait être aidée, à partir de 1804, par la Société biblique érigée à Londres et qui s'est répandue dans tous les pays.

Puis, vinrent : en 1810, la grande Société des Missions de Boston (*American Board of foreign Missions*); en 1815, la Société de Missions de Bâle; en 1823, la Société de Missions de Berlin. Depuis 1797 existait la Société des Pays-Bas, qui bientôt se consacra exclusivement à l'évangélisation des Indes néerlandaises.

En 1885, à la suite des mouvements de colonisation, s'est fondée la Société évangélique de Mission pour l'Afrique orientale allemande. En 1889, la *Deutsche China Allianz Mission* et, en 1899, la *China Inland Mission* ont permis l'évangélisation de la Chine. La Société générale évangélique protestante de Missions (*Allgemeine evangelische protestantische Mission's Verein*) est une création indépendante des cercles ecclésiastiques à tendance plus libérale, et dont la règle fondamentale est de n'envoyer en mission que des théologiens scientifiquement instruits. En 1919, fut créé à Tubingue l'Institut allemand de Mission médicale, pour adjoindre aux missionnaires des médecins; à l'Institut se rattache une clinique pour maladies des tropiques et une fondation pour femmes étudiantes en médecine se destinant aux missions. Dans plusieurs facultés de théologie protestante, on a inséré au programme un cours de science des Missions.

Pour exciter et soutenir l'intérêt en faveur des Missions, on a créé des journaux et revues qui en parlent (plusieurs centaines); on organise des réunions, des fêtes, des conférences. Et, par tous ces moyens, on réunit des ressources considérables qui sont envoyées aux missionnaires.

Au début de 1925, le personnel des missions protestantes comprenait :

Personnel étranger : 7 625 missionnaires ordonnés, 3 189 missionnaires non ordonnés, 17 744 femmes.

Personnel indigène : 10 493 missionnaires ordonnés, 108 906 missionnaires non ordonnés, 30 191 femmes. On remarquera ces chiffres très élevés.

Les missions protestantes comptaient alors : 46 580 écoles élémentaires avec 2 165 842 élèves; 101 collèges avec 22 827 élèves.

II. PRINCIPAUX CHAMPS D'ACTIVITÉ DES MISSIONNAIRES PROTESTANTS. — 1° *Asie*. — En Palestine, la Société biblique a commencé ses travaux en 1821. En 1841, par suite d'un accord entre l'Angleterre et la Prusse, un évêché protestant fut institué à Jérusalem; il devait être doté par les deux couronnes et l'évêque, pris alternativement parmi les anglicans et parmi les luthériens, devait exercer son autorité sur tous les réformés de Palestine. Cette alliance ne pouvait pas durer. L'évêché anglican est purement anglais. Les Allemands forment une communauté distincte, dont l'empereur Guillaume II inaugura le temple près du Saint-Sépulcre. Les Américains desservent l'Église de Saint-Paul, spécialement affectée aux prosélytes de langue arabe. Il y aurait en tout 2 000 adhérents.

Le même nombre peut se trouver en Syrie, où domine la mission presbytérienne américaine.

En Arménie, l'*American Board of Missions* a établi des collèges, des écoles et des missions ; 400 écoles donnent l'enseignement à 23 000 élèves.

En Perse, la *Church missionary Society* a fondé des missions pour attirer les chrétiens schismatiques, car elles n'ont point de succès auprès des musulmans.

Le protestantisme s'est développé d'abord très lentement dans l'Inde : il ne comptait que 128 000 adeptes en 1852; mais depuis il a fait des progrès très rapides. Le nombre des protestants dépasse 4 millions. Ils appartiennent à toutes les dénominations : anglicans, baptistes, presbytériens, méthodistes, calvinistes. 70 sociétés se consacrent à la prédication, plus de la moitié sont anglaises, une vingtaine américaines, dix sont allemandes, scandinaves ou néerlandaises.

Les missions protestantes ont été tardivement introduites en Chine et ont eu un succès médiocre. Elles progressaient toutefois au moment où les événements de 1900 ont complètement paralysé leur action dans une moitié de l'empire chinois. Le nombre des protestants est évalué à 200 000. Ces missions sont administrées par 53 sociétés, dont la moitié sont américaines. Les méthodistes tiennent le premier rang avec 20 000 adhérents.

Les méthodistes et les baptistes sont installés en Corée depuis 1882.

Une trentaine de missions protestantes, dont 25 américaines, ont créé au Japon de nombreux établissements et obtenu de réels succès. Le tempérament japonais, raisonneur et un peu superficiel, s'est très bien accommodé d'une religion où l'individualisme garde une grande importance. Les conversions se sont faites notamment dans les classes supérieures. Parmi les protestants japonais la moitié dépendent des églises congrégationaliste et épiscopalienne.

2° *Amérique*. — La première société destinée à favoriser les missions fut fondée au séminaire congrégationaliste d'Andover, c'est l'*American Board of commissioners for foreign missions*. Depuis sa fondation, cette société a envoyé à l'étranger plus de 2 000 missionnaires, dont 539 sont actuellement en activité,

et dépensé 135 millions de francs; elle entretient 2 977 pasteurs ou catéchistes indigènes, soutient 465 églises, et 1 284 écoles fréquentées par 56 625 élèves. Il y a environ 25 autres sociétés du même genre, établies par les principales communions, surtout les méthodistes, les baptistes, les congrégationalistes et les presbytériens. On ne peut qu'être surpris en comparant les sommes énormes dépensées dans un but d'apospostolat, et les résultats relativement médiocres obtenus par tant d'efforts, surtout si on les compare aux succès des missionnaires catholiques qui cependant sont loin d'avoir les mêmes ressources à leur disposition.

3° *Afrique.* — Les efforts de la propagande protestante sont considérables. Dès l'année 1736, les frères Moraves avaient commencé un établissement sur la Côte-d'Or. En 1765, une mission anglaise fut fondée en Guinée. Plus tard, une autre s'établit à Sierra-Leone. Les principales missions sont celles de la *Church missionary Society* de Londres à Sierra-Leone et à Bathurst ; des sociétés américaines à Libéria; des méthodistes dans le Yorouba et le Niger; de la société de Bâle à la Côte-d'Or et au pays des Achantis; des presbytériens dans la rivière de Kalabar; des luthériens allemands au Cameroun.

Au Congo français, les presbytériens d'Amérique sont établis depuis 1841; ils ont cédé leurs deux missions de l'Ogowé aux Missions évangéliques de Paris.

Dans la région du Congo, quatre missionnaires baptistes fondèrent un poste à San Salvador; depuis, les missionnaires anglais, américains et suédois y ont fondé de nombreux établissements.

Dans l'Afrique du Sud, le protestantisme est plus solidement établi. Une colonie de Hollandais s'y rendit dès 1652; quand les Anglais vinrent les rejoindre, ils émigrèrent vers l'intérieur et fondèrent les républiques de l'Orange et du Transvaal. Ce sont des calvinistes intransigeants qui ne s'occupent guère des noirs. Les frères moraves s'établirent au Cap en 1736. En 1799 parut la Société missionnaire de Londres, à laquelle appartenaient Moffat et Livingstone. La mission écossaise arriva à son tour, suivie d'autres sociétés de France, d'Allemagne, de Hollande, de Norvège, de Finlande. Toute la côte orientale est occupée par des missions protestantes.

La *Church missionary Society* est en Égypte dès 1826, en Abyssinie dès 1829. Signalons des missions anglaises au Maroc, en Algérie, en Tunisie, en Tripolitaine. La Mission des Universités, fondée à Oxford sous l'inspiration de Livingstone, envoya ses missionnaires au Zambèze en 1859.

Dès que l'Afrique eut été ouverte par les explorations du milieu du XIXe siècle, les protestants furent les premiers à en profiter. La *London missionary Society* s'établit au Tanganyika; la *Church missionary Society* arriva en 1877 dans la capitale de l'Ouganda. Elle a subi la persécution de 1885-1886.

Madagascar, et surtout le pays hova, a été au XIXe siècle un des principaux champs d'action du protestantisme. Quatre grandes sociétés y ont pris successivement position, dont trois anglaises : les méthodistes (1820) qui étaient parvenus, avant la conquête française, à se faire reconnaître comme Église d'État, les anglicans, les quakers, puis les luthériens de Norvège et d'Amérique. Les Missions évangéliques de Paris sont venues après la conquête française. Les missions anglaises comptaient 68 missionnaires, 6 000 auxiliaires, 300 000 adhérents, avec un budget de près d'un million.

D'après le *World Missionary Atlas*, l'état des missions protestantes au début de 1925 était le suivant :

En Asie : 2 919 373 baptisés (Japon et Formose : 173 173; Corée : 182 289; Chine : 536 597; Indochine française : 432; Indes anglaises : 1 931 765; Ceylan : 50 208). — 675 977 catéchumènes (Japon et Formose : 12 608; Corée : 88 088; Chine : 252 704; Indochine française : O; Indes Anglaises : 307 392; Ceylan: 13 986);

En Afrique : 1 830 582 baptisés, 721 421 catéchumènes;

En Australie, Océanie et Indes néerlandaises : 1 016 311 baptisés, 196 106 catéchumènes;

En Amérique latine et Indes occidentales : 712 444 baptisés, 76 189 catéchumènes;

En Amérique du Nord : 61 373 baptisés, 10 423 catéchumènes :

Total : 6 540 830 baptisés; 1 680 116 catéchumènes. Le nombre des catéchumènes est à peu près le même que celui fourni par les missions catholiques; le nombre des baptisés est moitié moins grand.

René HEDDE.

2. MISSIONS PAROISSIALES. — Le *Codex juris canonici*, can. 1349, § 1, demande que chaque paroisse ait sa mission « au moins tous les dix ans » : *Saltem decimo quoque anno.* Il devrait donc, puisque la France compte 45 000 paroisses environ, se donner 4 500 missions par an. Or le chiffre annuel en est approximativement de 2 400.

C'est que les missions coûtent assez cher : affiches, programmes, illuminations, souvenirs, etc. Mais, d'abord, certaines dépenses pourraient être supportées par les fidèles : ils peuvent, par exemple, acheter leurs souvenirs de missions et les présenter ensuite à la bénédiction générale du prêtre, dans les derniers jours de la mission; on peut faire aussi une quête ou deux (pas plus) à l'effet de couvrir les plus gros frais; un tronc « pour la mission » peut être disposé dans l'église. Le mieux, cependant, serait d'imiter le plus possible certains diocèses, Besançon, Saint-Claude, Rennes, Nantes, etc., où un plus ou moins grand nombre de missions sont « fondées » : des ressources sont ainsi assurées pour subvenir aux dépenses des missions. En attendant, qu'on s'adresse, en même temps qu'aux fidèles, aux œuvres charitables instituées pour venir, en pareil cas, au secours des paroisses pauvres : l'Œuvre de Saint-François de Sales et l'Œuvre des Campagnes notamment.

Les missionnaires sont — avec les religieux qui, en dépit des difficultés créées par la persécution, continuent de se dévouer à cette œuvre de salut — les « missionnaires diocésains ». En 1909, ceux-ci étaient au nombre de 413, vivant pour la plupart en communauté et, parfois, desservant un pèlerinage (Paray-le-Monial, Notre-Dame de la Salette, etc.). Dans quelques diocèses, on applique à l'œuvre des missions le clergé des paroisses.

Pour faciliter le succès d'une mission, il y a toute une « technique » à suivre : on la trouve exposée dans les comptes rendus des deux Congrès nationaux des œuvres de missions diocésaines de 1909 et 1911, et dans les *Dossiers de l'Action populaire*, édition A, 10 avril 1925. Il faut l'étudier soigneusement pour y apprendre comment on surmonte les obstacles à la mission, comment on prépare la mission, comment le travail de la mission (sermons, gloses, conférences dialoguées, prières et chants, fêtes, etc.) doit être effectué, quels sont les auxiliaires de la mission auxquels on peut avoir recours, comment, enfin, il faut chercher à assurer la persévérance après la mission.

Pour faire de bonne et durable besogne, le mieux, semble-t-il, est d'organiser fortement et sagement quelques œuvres qui soient bien adaptées à la paroisse, aux diverses catégories de sa population : enfants, jeunes gens et jeunes filles, femmes et hommes. A ces œuvres on donnera une base paroissiale, et l'on en simplifiera le travail d'organisation le plus possible.

Une mission, c'est Notre-Seigneur qui passe dans une paroisse pour ressusciter les morts, guérir les malades, affermir les bons. On ne saurait trop faire pour l'accueillir avec empressement et profiter de sa grâce.

J. Bricout.

MISTRAL Frédéric naquit au mas du Juge près de Maillane, le 8 septembre 1830. Après avoir fait ses études classiques au collège d'Avignon où il rencontra Roumanille, il commença son droit à Aix. Bientôt il dit adieu aux *Pandectes* et revint à Maillane pour toujours. C'est là qu'il mourut le 25 mars 1914. Sur son tombeau il a fait graver : *Non nobis, Domine, non nobis, sed Provinciæ nostræ da gloriam.* « Pas à nous, Seigneur, pas à nous, mais à notre Provence donne la gloire. » Cette inscription résume admirablement et l'idéal que poursuivit Mistral et l'œuvre qu'il réalisa. Il fut un catholique qui se dévoua corps et âme à la résurrection de sa chère Provence, un poète de génie qui la dota de chefs-d'œuvre, un grand réaliste qui commença de la bonne manière l'œuvre urgente de la décentralisation. Il avait à peine vingt ans quand il ébauchait les premiers chants de *Mireille*. Tôt après, il assistait aux congrès d'Arles (1852) et d'Aix (1853), et dans le bel an 1854, au château de Fontségugne près d'Avignon, avec six autres poètes, il fondait le *Félibrige*, L'*Armana Prouvençau* (l'*Almanach provençal*) était créé pour recueillir chaque année les œuvres des *félibres*. Mistral fut un collaborateur assidu. En 1859, il publia *Mireio* (*Mireille*). « Un grand poète épique est né! » s'écria Lamartine, « un vrai poète homérique ». C'était vrai. *Mireille* et plus encore *Calendal*, qui parut en 1866, supportent sans dommage la comparaison avec l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Ils rendirent célèbre l'aède maillanais. L'Académie française couronna, en 1861, le poème de *Mireille*, qui fut bientôt traduit dans toutes les langues et d'où Gounod tira, en 1864, un de ses plus beaux opéras. Cependant Mistral continuait son apostolat en faveur de la renaissance provençale. Il conviait à l'œuvre commune non seulement tous les poètes de la Provence, mais aussi tous les poètes du Languedoc et même ceux de la Catalogne, où l'on parle un dialecte apparenté au provençal. Les fêtes de Saint-Rémy (1868) scellèrent l'union fraternelle des catalans et des félibres. A cette occasion Mistral composa la fameuse *Chanson de la Coupe*, *La Coupo Santo*, qui est devenue le chant sacré des félibres. Puis ce furent les *Iles d'or*, recueil lyrique (1875); le *Trésor du félibrige*, dictionnaire provençal-français qui témoigne de profondes connaissances philologiques (1878-1886) et mérita à l'auteur un nouveau prix de l'Académie française (1890); le journal l'*Aïoli* (1890-1900); *Nerto* (1884), nouvelle en vers; le *Poème du Rhône* (1897) en vers non rimés; *Mes origines : mémoires et récits* (1906), autobiographie pleine de charme, de naïveté, de poésie; une traduction provençale de la *Genèse* (1910); enfin, les *Olivades*, recueil lyrique (1913). En 1904, il avait reçu la moitié du prix Nobel, ce qui lui avait permis de fonder le *Museon Arlaten*. Jusqu'au bout, il était demeuré fidèle à sa chère Provence, qui en retour s'était donnée à lui comme à son « Roi », car il fut vraiment le « Roi de la Provence », un roi patriarcal, mais écouté et obéi. Il le méritait certes tant par le rayonnement de son clair génie que par son dévouement et les services imposants rendus à la cause commune. De tous les poètes du XIXe siècle, peut-être dira-t-on quelque jour qu'aucun ne fut plus grand que lui; en tout cas, nul ne sut comme lui résister au mal romantique, s'inspirer de l'idéalisme chrétien et, dans l'union de cet idéalisme chrétien avec le lyrisme grec, retrouver la formule oubliée de la pure beauté classique.

Léon Jules.

MODERNISME. — Ce n'est pas seulement chez les catholiques que s'est fait jour le désir de mettre la religion d'accord avec les idées modernes : les protestants et les israélites (voir Libéralisme religieux), même les musulmans et les bouddhistes sont travaillés d'aspirations analogues.

Mais nous ne parlons ici que du modernisme prétendu catholique. Pour savoir ce qu'il fut, le plus sûr est d'analyser les actes du Saint-Siège qui l'ont condamné et combattu. Nous dirons ensuite très brièvement l'histoire de cette hérésie fameuse. Donc, I. Encyclique *Pascendi* et actes du Saint-Siège qui s'y rapportent. II. Passé et avenir de modernisme.

I. Encyclique « Pascendi » et actes du Saint-Siège qui s'y rapportent. — Comme le titre l'indique, cette première partie comprendra deux sections. Notons tout de suite que le livre de M. Alfred Loisy : *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili » et sur l'encyclique « Pascendi »*, Ceffonds, 1908, ne peut être utile qu'à quelques lecteurs autorisés.

I. Encyclique *Pascendi dominici gregis.* — Cette encyclique de Pie X, datée du 8 septembre 1907, restera parmi les plus remarquables que les papes aient jamais publiées : on en admirera toujours et l'exposé doctrinal, et les décisions pratiques, et aussi le ton grave et vif tout ensemble. Je cite la traduction officielle, *Actes de S. S. Pie X*, Paris, Bonne Presse, t. III, p. 84-177.

Pie X commence par dire pour quelles raisons il ne peut pas se taire plus longtemps : la bonté dont il a usé jusque-là, « dans un espoir d'amendement », serait taxée d'oubli de sa charge. « Ce qui exige surtout que nous parlions sans délai, dit-il, c'est que, les artisans d'erreurs, il n'y a pas à les chercher parmi les ennemis déclarés. Ils se cachent, et c'est un sujet d'appréhension et d'angoisse très vives, dans le sein même et au cœur de l'Église, ennemis d'autant plus redoutables qu'ils le sont moins ouvertement. Nous parlons d'un grand nombre de catholiques laïques, et, ce qui est encore plus à déplorer, de prêtres... Ces hommes-là peuvent s'étonner que nous les rangions parmi les ennemis de l'Église. Nul ne s'en étonnera avec quelque fondement qui, mettant leurs intentions à part, dont le jugement est réservé à Dieu, voudra bien examiner leurs doctrines, et, conséquemment à celles-ci, leur manière de parler et d'agir. Ennemis de l'Église, certes ils le sont, et, à dire qu'elle n'en a pas de pires, on ne s'écarte pas du vrai. » C'est que « leurs coups sont d'autant plus sûrs qu'ils savent mieux où les frapper » : ils s'en prennent à la racine et à tout l'arbre. C'est que, ensuite, ils procèdent avec autant d'habileté que de témérité. C'est que, enfin, ils ont, « avec cela, et chose très propre à donner le change, une vie toute d'activité, une assiduité et une ardeur singulières à tous les genres d'études, des mœurs recommandables d'ordinaire par leur sévérité. » De leur opiniâtreté et de leur orgueil, on ne peut attendre aucun changement. « Trêve donc au silence, qui désormais serait un crime! Il est temps de lever le masque à ces hommes-là, et de les montrer à l'Église universelle tels qu'ils sont. »

Le pape précise alors ce qu'il veut faire dans son encyclique et en marque la division : « Et comme une tactique des modernistes (ainsi les appelle-t-on communément et avec beaucoup de raison), tactique en vérité fort insidieuse, est de ne jamais exposer leurs doctrines méthodiquement et dans leur ensemble, mais de les fragmenter en quelque sorte et de les éparpiller çà et là, ce qui prête à les faire juger ondoyants et indécis, quand leurs idées, au contraire, sont parfaitement arrêtées et consistantes; il importe ici et avant tout de présenter ces mêmes *doctrines* sous

une seule vue et de montrer le lien logique qui les rattache entre elles. Nous nous réservons d'indiquer ensuite les *causes* des erreurs et de prescrire les *remèdes* propres à retrancher le mal. »

1° *Doctrines*. — « Pour procéder avec clarté dans une matière en vérité fort complexe, il faut noter tout d'abord que les modernistes assemblent et mélangent pour ainsi dire en eux plusieurs personnages : c'est à savoir le philosophe, le croyant, le théologien, l'historien, le critique, l'apologiste, le réformateur : personnages qu'il importe de bien démêler, si l'on veut connaître à fond leur système et se rendre compte des principes comme des conséquences de leurs doctrines. »

1. *Le moderniste philosophe*, d'abord. — *a*) *L'agnosticisme* est la base de la philosophie religieuse des modernistes. « La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent, et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites; elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non, pas même pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence : telle est cette doctrine. D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science; que Dieu n'est point un personnage historique. Qu'advient-il, après cela, de la théologie naturelle, des motifs de crédibilité, de la révélation extérieure? Il est aisé de le comprendre. Ils les suppriment purement et simplement et les renvoient à l'intellectualisme, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé. » Ces erreurs monstrueuses ont été frappées par le concile du Vatican, et il est illogique de passer « de l'agnosticisme, qui n'est après tout qu'ignorance,.. à l'athéisme scientifique et historique, dont la négation fait au contraire tout le caractère. » N'importe. Pour les modernistes, « une chose parfaitement entendue et arrêtée, c'est que la science doit être athée, pareillement l'histoire; nulle place dans le champ de l'une, comme de l'autre, sinon pour les phénomènes : Dieu et le divin en sont bannis. »

b) « L'agnosticisme n'est que le côté négatif dans la doctrine des modernistes; le côté positif est constitué par ce qu'on appelle l'*immanence vitale*. Ils passent de l'un à l'autre en la manière que voici. Naturelle ou surnaturelle, la religion, comme tout autre fait, demande une explication. Or, la théologie naturelle une fois répudiée, tout accès à la révélation fermé par le rejet des motifs de crédibilité, qui plus est, toute révélation extérieure entièrement abolie, il est clair que, cette explication, on ne doit pas la chercher hors de l'homme. C'est donc dans l'homme même qu'elle se trouve, et, comme la religion est une forme de vie, dans la vie même de l'homme. Voilà l'*immanence religieuse*... La science et l'histoire sont enfermées entre deux bornes : l'une extérieure, du monde visible; l'autre intérieure, de la conscience. Parvenues là, impossible à elles de passer outre : au delà, c'est l'inconnaissable. Justement, en face de cet inconnaissable, de celui, disons-nous, qui est hors de l'homme, par delà la nature visible, comme de celui qui est en l'homme même, dans les profondeurs de la subconscience, sans nul jugement préalable (ce qui est dit pur fidéisme), le *besoin* du divin suscite dans l'âme portée à la religion un *sentiment* particulier. Ce sentiment a ceci de propre qu'il enveloppe Dieu et comme objet et comme cause intime, et qu'il unit en quelque façon l'homme avec Dieu. » C'est la foi, le commencement de toute religion.

Dans ce même sentiment, les modernistes trouvent « aussi, avec la foi et dans la foi, la révélation... Du moment que Dieu est tout ensemble cause et objet de la foi, dans la foi, on trouve donc la révélation, et comme venant de Dieu et comme portant sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu y est dans le même temps révélateur et révélé. De là, cette doctrine absurde des modernistes, que toute religion est à la fois naturelle et surnaturelle, selon le point de vue. De là, l'équivalent entre la conscience et la révélation. De là, enfin, la loi qui érige la conscience religieuse en règle universelle, entièrement de pair avec la révélation, et à laquelle tout doit s'assujettir, jusqu'à l'autorité suprême dans sa triple manifestation, doctrinale, cultuelle, disciplinaire. »

En vertu de l'agnosticisme, l'historien s'en tiendra au phénomène; mais, ce phénomène ayant été transfiguré et défiguré par la foi, l'historien ne se bornera pas à « effacer tout ce qui a caractère de divin », il retranchera encore, par exemple, de la vie du Christ « tout ce qui l'élève au-dessus des conditions historiques », et écartera en outre « les paroles, les actes, en un mot, tout ce qui ne répond point à son caractère, à sa condition, à son éducation, au lieu et au temps où il vécut. » Le pape reviendra plus loin sur ces « conséquences historico-critiques » de l'idée que les modernistes se font de l'origine de la foi et de la révélation : il y attache avec raison une grande importance.

Il poursuit son exposé de la philosophie moderniste de la religion. « Obscur, presque informe, à l'origine », le sentiment religieux, qui jaillit, comme on sait, par immanence vitale, des profondeurs de la subconscience, « est allé progressant sous l'influence secrète du principe qui lui donna l'être, et de niveau avec la vie humaine, dont on se rappelle qu'il est une forme. Ainsi naquirent toutes les religions, y comprises les religions surnaturelles... Et que l'on n'attende pas une exception en faveur de la religion catholique : elle est mise entièrement sur le pied des autres. Son berceau fut la conscience de Jésus-Christ, homme de nature exquise, comme il n'en fut ni n'en sera jamais; elle est née là, non d'un autre principe que de l'immanence vitale. » Quelle « audace dans l'assertion », quelle « aisance dans le blasphème »! Et « ce sont des catholiques, ce sont des prêtres même, et nombreux, » qui publient avec ostentation ces insanités impies!

L'*intelligence*, selon les modernistes, a pourtant sa part dans l'acte de foi. « Le sentiment dont il a été question, précisément parce qu'il est sentiment et non connaissance, fait bien surgir Dieu en l'homme, mais si confusément encore que Dieu, à vrai dire, ne s'y distingue pas, ou à peine, de l'homme lui-même. Ce sentiment, il faut donc qu'une lumière le vienne irradier, y mettre Dieu en relief dans une certaine opposition avec le sujet. C'est l'office de l'intelligence, faculté de pensée et d'analyse, dont l'homme se sert pour traduire, d'abord en représentations intellectuelles, puis en expressions verbales, les phénomènes de vie dont il est le théâtre. » L'homme pense sa foi. « D'abord, par un acte naturel et spontané, l'intelligence traduit la chose en une assertion simple et vulgaire; puis, faisant appel à la réflexion et à l'étude, travaillant sur sa pensée, comme disent les modernistes, elle interprète la formule primitive au moyen de formules dérivées, plus approfondies et plus distinctes. Celles-ci, venant à être sanctionnées par le magistère de l'Église, constitueront le dogme. » Ces formules dogmatiques sont donc « entre le croyant et sa foi une sorte d'entre-deux : par rapport à la foi, elles ne sont que des signes inadéquats de son objet, vulgairement des *symboles*; par rapport au croyant, elles ne sont que de purs *instruments*... Et comme l'absolu, qui est l'objet du sentiment religieux, a des aspects infinis, sous lesquels il peut successivement apparaître; comme le croyant, d'autre part, peut passer successivement sous des conditions fort dissemblables, il s'ensuit que les formules dogmatiques sont soumises à ces mêmes vicissitudes, partant sujettes

à mutation. Ainsi est ouverte la voie à la variation substantielle des dogmes. » Le sentiment religieux, la vie religieuse, voilà l'essentiel; les formules n'ont d'important que leur sens religieux et moral, et il est nécessaire qu'elles soient et qu'elles restent vivantes, « qu'elles soient et qu'elles restent assorties au croyant et à sa foi. Le jour où cette adaptation viendrait à cesser, ce jour-là, elles se videraient du même coup de leur contenu primitif : il n'y aurait d'autre parti à prendre que de les changer. » Comme le pape a raison de voir là une perversion de l'éternelle notion de la vérité en même temps que de la véritable nature du sentiment religieux!

2. *Le moderniste croyant.* — « Si Dieu existe en soi, hors du sentiment et hors des affirmations du croyant, « c'est de quoi il [le philosophe moderniste] n'a cure : il en fait totalement abstraction. Pour le croyant [moderniste], au contraire, Dieu existe en soi, indépendamment de lui, croyant, il en a la certitude. » Sur quoi cette certitude repose-t-elle? « Sur l'*expérience* individuelle », répondent les modernistes. « Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques. » A les entendre, « si l'on pénètre le sentiment religieux, on y découvrira facilement une certaine intuition du cœur, grâce à laquelle, et sans nul intermédiaire, l'homme atteint la réalité même de Dieu : d'où une certitude de son existence, qui passe très fort toute certitude scientifique. Et cela est une véritable expérience et supérieure à toutes les expériences rationnelles. Beaucoup, sans doute, la méconnaissent et la nient, tels les rationalistes : mais c'est tout simplement qu'ils refusent de se placer dans les conditions morales qu'elle requiert. » Le souverain pontife observe ici « que la doctrine de l'expérience, jointe à celle du symbolisme, consacre comme vraie toute religion, sans excepter la religion païenne. » Les modernistes, du reste, en conviennent aisément. « Tout au plus, dans cette mêlée des religions, ce qu'ils pourraient revendiquer en faveur de la religion catholique, c'est qu'elle est plus vraie, parce qu'elle est plus vivante; c'est encore qu'elle est plus digne du nom de chrétienne, parce qu'elle répond mieux que toute autre aux origines du christianisme. »

« Le principe de l'expérience religieuse, les modernistes le transfèrent à la tradition; et la tradition, telle que l'entend l'Église, s'en trouve ruinée totalement. » Elle n'est plus, en effet, que « la communication faite à d'autres de quelque expérience originale.., moyennant la formule intellectuelle. »

De tout ce qui vient d'être dit, on peut se faire « une idée exacte des rapports que les modernistes établissent entre la foi et la science, entendant aussi sous ce dernier mot l'histoire ». 1° « Leurs objets sont totalement étrangers entre eux, l'un en dehors de l'autre. Celui de la foi est justement ce que la science déclare lui être à elle-même inconnaissable... D'où l'on conclut qu'entre la science et la foi il n'y a point de conflit possible. » Elles ne se contredisent pas, même quand, par exemple, sur la résurrection de Jésus-Christ, l'une affirme et l'autre nie. Car « la négation est du philosophe parlant à des philosophes et qui n'envisage Jésus-Christ que selon la réalité historique; l'affirmation est du croyant s'adressant à des croyants et qui considère la vie de Jésus-Christ comme vécue à nouveau par la foi et dans la foi. » 2° La foi n'en reste pas moins assujettie à la science : soit pour les formules religieuses, qui, elles, ne dépassent point la sphère des phénomènes; soit pour l'idée de Dieu, qu'il appartient à la science, donc à la philosophie, de connaître, de guider dans son évolution et, s'il venait à s'y mêler quelque élément étranger, de corriger; soit pour l'harmonie à réaliser continuellement entre la foi et la conception générale que la science se fait de l'univers. « Ainsi donc, vis-à-vis de la foi, liberté totale de la science; au contraire, et nonobstant qu'on les ait données pour étrangères l'une à l'autre, à la science asservissement de la foi. » Toutes choses formellement opposées aux enseignements de l'Église. C'est bien, pourtant, la doctrine des modernistes, et leur conduite y est « pleinement conséquente. A les entendre, à les lire, on serait tenté de croire qu'ils tombent en contradiction avec eux-mêmes, qu'ils sont oscillants et incertains. Loin de là : tout est pesé, tout est voulu chez eux, mais à la lumière de ce principe que la foi et la science sont l'une à l'autre étrangères. »

3. *Le moderniste théologien.* — La section à laquelle nous arrivons, est particulièrement développée dans l'encyclique. C'est que « la matière est vaste et compliquée. »

a) « La méthode du moderniste théologien est tout entière à prendre les principes du philosophe et à les adapter au croyant : et c'est à savoir, les principes de l'immanence et du symbolisme. » On obtiendra ainsi l'immanence théologique et le symbolisme théologique, avec toutes leurs désastreuses conséquences : le peu de cas que l'on fait, réellement, des formules dogmatiques, la ruine de l'ordre surnaturel et même le danger de panthéisme. — « A ce principe d'immanence il s'en rattache un autre que l'on appelle de *permanence divine.* » Tous les chrétiens, dit-on, vivent de la vie de Jésus-Christ, laquelle, selon la foi, fut divine : donc, « s'il arrive que la vie chrétienne, dans la suite des temps, donne naissance aux sacrements et à l'Église, on pourra affirmer en toute vérité que l'origine en vient de Jésus-Christ et qu'elle est divine. C'est par le même procédé que la divinité sera octroyée aux saintes Écritures, qu'elle le sera aux dogmes. »

b) Dogme, culte, Livres saints, Église, ce sont là les principaux rejetons de la foi. Qu'en disent les théologiens modernistes?

Le *dogme* « est si connexe avec la foi que nous avons déjà dû en retracer plus haut l'origine et la nature. » Ajoutons seulement que le « respect social » est dû à ses formules « pour autant que le magistère public les aura jugées aptes à traduire la conscience commune, et jusqu'à ce qu'il ait réformé ce jugement. » Notons aussi que « du dogme il faut distinguer avec soin les pures spéculations théologiques », lesquelles, d'ailleurs, « pour n'être point vivantes, à proprement parler, de la vie de la foi, ne laissent pas d'avoir leur utilité. »

Le *culte* naît du double besoin de donner à la religion un corps sensible et de la propager. « Les sacrements, pour les modernistes, sont », au demeurant, « de purs signes ou symboles, bien que doués d'efficacité. » Leur efficacité tient uniquement à ce qu'ils nourrissent la foi : proposition condamnée par le concile de Trente.

Les *Livres saints* sont le recueil des expériences, extraordinaires et insignes, faites dans une religion donnée. « C'est Dieu qui parle dans ces Livres, par l'organe des croyants; mais, selon la théologie moderniste, par voie d'immanence et de permanence vitale. « L'inspiration ne diffère pas, si ce n'est par l'intensité, de ce besoin qu'éprouve tout croyant de communiquer sa foi, par l'écrit ou par la parole. » Aussi, les modernistes ajoutent-ils que rien, dans les Livres saints, ne lui échappe. Ce qui amène la réflexion suivante de Pie X : « Universelle, l'inspiration, oui, au sens moderniste; nulle, au sens catholique. »

L'*Église*, enfin. Elle est « le fruit de la conscience collective, autrement dit de la collection des consciences individuelles : consciences qui, en vertu de la permanence vitale, dérivent d'un premier croyant — pour les catholiques, de Jésus-Christ. »

« L'Église est née d'un double besoin : du besoin qu'éprouve tout fidèle, surtout s'il a eu quelque expérience originale, de communiquer sa foi; ensuite, quand la foi est devenue commune, ou, comme on dit, collective, du besoin de s'organiser en société, pour conserver, accroître, propager le trésor commun... Or toute société a besoin d'une autorité dirigeante, qui guide ses membres à la fin commune, qui, en même temps, par une action prudemment conservatrice, sauvegarde ses éléments essentiels, c'est-à-dire, dans la société religieuse, le dogme et le culte. De là, dans l'Église catholique, le triple pouvoir disciplinaire, doctrinal, liturgique... Aux temps passés, c'était une erreur commune que l'autorité fût venue à l'Église du dehors, savoir de Dieu immédiatement; en ce temps-là, on pouvait à bon droit la regarder comme autocratique. Mais on en est bien revenu aujourd'hui. De même que l'Église est une émanation vitale de la conscience collective, du même, à son tour, l'autorité est un produit vital de l'Église. »

L'autorité dépend donc de la conscience collective. Qu'elle ne l'oublie pas, car « il n'y a pas deux consciences dans l'homme, non plus que deux vies », et « nous sommes à une époque où le sentiment de la liberté est en plein épanouissement... Si l'autorité ecclésiastique ne veut pas, au plus intime des consciences, provoquer et fomenter un conflit, à elle de se plier aux formes démocratiques. Au surplus, à ne le point faire, c'est la ruine. Il y aurait folie à s'imaginer que le sentiment de la liberté, au point où il en est, puisse reculer. Enchaîné de force et contraint, terrible serait son explosion; elle emporterait tout, Église et religion. » De là vient que « le grand souci des modernistes est de chercher une voie de conciliation entre l'autorité de l'Église et la liberté des croyants. » Et, maintenant, quels doivent être les rapports de l'Église avec le dehors, avec les autres sociétés? Les mêmes qu'entre la science et la foi : « séparation, puisque les fins sont différentes », mais aussi subordination de l'Église à certains égards. Séparation de l'Église et de l'État, du catholique et du citoyen. « Tout catholique, car il est en même temps citoyen, a le droit et le devoir, sans se préoccuper de l'autorité de l'Église, sans tenir compte de ses désirs, de ses conseils, de ses commandements, au mépris même de ses réprimandes, de poursuivre le bien public en la manière qu'il estime la meilleure. » Subordination de l'Église : « De même que la foi doit se subordonner à la science quant aux éléments phénoménaux, ainsi faut-il que dans les affaires temporelles l'Église s'assujettisse à l'État. Cela, les modernistes ne le disent peut-être pas encore ouvertement; ils le diront quand sur ce point ils seront logiques. Posé, en effet, que dans les choses temporelles, l'État est maître, s'il arrive que le croyant, aux actes intérieurs de religion, dont il ne se contente pas d'aventure, en veuille ajouter d'extérieurs, comme serait l'administration des sacrements, la conséquence nécessaire, c'est qu'ils tombent sous la domination de l'État. Et que dire alors de l'autorité ecclésiastique, dont justement il n'est pas un seul acte qui ne se traduise à l'extérieur? Il faudra donc qu'elle lui soit totalement assujettie. » — Voilà pour l'autorité disciplinaire, et voici pour l'autorité doctrinale ou dogmatique. « Comme le magistère ecclésiastique a sa première origine dans les consciences individuelles, et qu'il remplit un service public pour leur plus grande utilité, il est de toute évidence qu'il s'y doit subordonner, par là même se plier aux formes populaires. » Il y aurait abus et tyrannie à « bâillonner la critique », à « condamner et proscrire un ouvrage à l'insu de l'auteur, sans explication de sa part, sans discussion. » « En somme, ici encore, il faut trouver une voie moyenne où soient assurés tout ensemble les droits de l'autorité et ceux de la liberté. En attendant, que fera le catholique? Il se proclamera hautement très respectueux de l'autorité, mais sans se démentir le moins du monde, sans rien abdiquer de son caractère ni de ses idées. » — Généralement, l'autorité religieuse, dont la fin est toute spirituelle, « doit se dépouiller de tout cet appareil extérieur, de tous ces ornements pompeux par lesquels elle se donne comme en spectacle. »

c) La foi et ses rejetons, dogme, culte, Livres saints, Église, tout est tributaire des lois de l'*évolution*, « sous peine de mort », car cette évolution est commandée par des besoins ou nécessités inéluctables. Cette force des besoins, qui pousse au progrès, est en conflit avec la tradition, représentée par l'autorité religieuse, qui est la force conservatrice dans l'Église. L'une et l'autre forces ont leur raison d'être : c'est en vertu d'une sorte de compromis et de transaction entre elles que les changements et les projets se réalisent. Les modernistes, étant en contact intime avec les consciences, « mieux que personne, sûrement mieux que l'autorité ecclésiastique, en connaissent les besoins. » Que l'autorité leur permette de remplir leur mission. Aussi bien persévéreront-ils en dépit des mauvais traitements, et « l'heure viendra, elle viendra sûrement, où il faudra ne plus tergiverser, parce qu'on peut bien contrarier l'évolution, on ne la force pas. » « Et ils vont leur route, continue Pie X; réprimandés et condamnés, ils vont toujours, dissimulant sous des dehors menteurs de soumission une audace sans bornes. Ils courbent hypocritement la tête, pendant que de toutes leurs pensées, de toutes leurs énergies, ils poursuivent plus audacieusement que jamais le plan tracé. Ceci est chez eux une volonté et une tactique : et parce qu'ils tiennent qu'il faut stimuler l'autorité, non la détruire; et parce qu'il leur importe de rester au sein de l'Église pour y travailler et y modifier peu à peu la conscience commune. » Rien d'après eux ne serait immuable dans l'Église : et c'est là une affreuse erreur, depuis longtemps condamnée.

4 et 5. *Le moderniste historien et critique.* — « Certains d'entre les modernistes, adonnés aux études historiques, paraissent redouter très fort qu'on les prenne pour des philosophes : de philosophie ils n'en savent pas le premier mot. Astuce profonde. Ce qu'ils craignent, c'est qu'on ne les soupçonne d'apporter en histoire des idées toutes faites, de provenance philosophique; qu'on ne les tienne pas pour assez objectifs, comme on dit aujourd'hui. Et pourtant, que leur histoire, que leur critique soient pure œuvre de philosophie, que leurs conclusions historico-critiques viennent en droiture de leurs principes philosophiques, rien de plus facile à démontrer. » Rappelons-nous trois de ces principes : celui de l'agnosticisme, celui de la transfiguration des choses par la foi, celui de défiguration. Ils les appliquent à Jésus-Christ, par exemple, et « ainsi, absolument *a priori*, et au nom de certains principes philosophiques qu'ils affectent d'ignorer, mais qui sont les bases de leur système, ils dénient au Christ de l'histoire réelle la divinité, comme à ses actes tout caractère divin; quant à l'homme, il n'a fait ni dit que ce qu'ils lui permettent, eux, en se reportant aux temps où il a vécu, de faire ou de dire. » Peut-on user d'un critérium plus purement subjectif?

« Or, de même que l'histoire reçoit de la philosophie ses conclusions toutes faites, ainsi de l'histoire la critique. » C'est d'après la double histoire, l'histoire de la foi et l'histoire réelle, qu'ils dintinguent soigneusement, et encore d'après leur conception des besoins successifs par où est passée la foi ou l'Église (principe de l'immanence vitale et loi de l'évolution), que les modernistes déterminent la nature, la composition et

la date des documents, puis écrivent l'histoire. Et ces hommes-là « accusent l'Église de torturer les textes, de les arranger et de les amalgamer à sa guise et pour les besoins de sa cause! Simplement, ils attribuent à l'Église ce qu'ils doivent sentir que leur reproche très nettement leur conscience. » La critique textuelle vient à la rescousse : tel fait, telle parole, déclarent-ils, n'est point à sa place, et ils reconstituent le texte à leur fantaisie.

« Il nous semble, conclut le souverain pontife, avoir exposé assez clairement la méthode historique des modernistes. Le philosophe ouvre la marche; suit l'historien; puis, par ordre, la critique interne et la critique textuelle. Et comme le propre de la cause première est de laisser sa vertu dans tout ce qui suit, il est de toute évidence que nous ne sommes pas ici en face d'une critique quelconque, mais bien agnostique, immanentiste, évolutionniste. C'est pourquoi, quiconque l'embrasse et l'emploie fait profession par là même d'accepter les erreurs qui y sont impliquées et se met en opposition avec la foi catholique. » Comment donc ce genre de critique est-il tant apprécié aujourd'hui parmi les catholiques? C'est que les critiques de cette école sont étroitement unis entre eux et qu'ils crient bien fort; « abusés par là, beaucoup vont à eux qui, s'ils se rendaient compte des choses, reculeraient d'horreur. »

6. *Le moderniste apologiste.* — « L'apologiste, chez les modernistes, relève encore du philosophe, et à double titre. D'abord, indirectement, en ce que, pour thème, il prend l'histoire, dictée, comme nous l'avons vu, par le philosophe. Puis, directement, en ce qu'il emprunte de lui ses lois. » Voyez, en effet, leurs procédés apologétiques. Leur but est « d'amener le non-croyant à faire l'expérience de la religion catholique, expérience qui est, d'après leurs principes, le seul vrai fondement de la foi. Deux voies, prétendent-ils, y aboutissent : l'une objective, l'autre subjective. La première... tend à faire la preuve que la religion catholique, celle-là surtout, est douée d'une telle vitalité, que son histoire, pour tout psychologue et pour tout historien de bonne foi, cache une inconnue. » Par la seconde, les modernistes s'efforcent de persuader au non-croyant que, «en lui, dans les profondeurs mêmes de sa nature et de sa vie, se cachent l'exigence et le désir d'une religion, non point d'une religion quelconque, mais de cette religion spécifique qui est le catholicisme, absolument postulée, disent-ils, par le plein épanouissement de la vie ». Or, dans l'une et l'autre voies, l'*a priori* des principes de la philosophie moderniste (agnosticisme, immanentisme, évolutionnisme) domine tout. Ajoutez que les nouveaux apologistes, chemin faisant, concèdent fort volontiers que dans la religion catholique, ses Livres saints, Jésus-Christ, ses dogmes, il se rencontre nombre de choses dont on pourrait s'offenser. Bref, l'apologétique moderniste, méthode et doctrines en parfaite concordance, est faite « non pour édifier, mais pour détruire; non pour susciter des catholiques, mais pour précipiter les catholiques à l'hérésie; mortelle même à toute religion. »

7. *Le moderniste réformateur.* — Par tout ce qui a été exposé jusqu'ici « on a pu se faire une idée de la manie réformatrice qui possède les modernistes; rien, absolument rien, dans le catholicisme, à quoi elle ne s'attaque. — Réforme de la philoophie, surtout dans les séminaires : que l'on relègue la philosopbie scolastique dans l'histoire de la philosophie, parmi les systèmes périmés, et que l'on enseigne aux jeunes gens la philosophie moderne, la seule vraie, la seule qui convienne a nos temps. — Réforme de la théologie : que la théologie dite rationnelle ait pour base la philosophie moderne; la théologie positive, pour fondement l'histoire des dogmes. — Quant à l'histoire, qu'elle ne soit plus écrite ni enseignée que selon leurs méthodes et leurs principes modernes. — Que les dogmes et la notion de leur évolution soient harmonisés avec la science et l'histoire. — Que dans les catéchismes on n'insère plus, en fait de dogmes, que ceux qui auront été réformés et qui seront à la portée du vulgaire. — En ce qui regarde le culte, que l'on diminue le nombre des dévotions extérieures, ou tout au moins qu'on en arrête l'accroissement. Il est vrai de dire que certains, par un bel amour du symbolisme, se montrent assez coulants sur cette matière. — Que le gouvernement ecclésiastique soit réformé dans toutes ses branches, surtout la disciplinaire et la dogmatique. Que son esprit, que ses procédés extérieurs soient mis en harmonie avec la conscience, qui tourne à la démocratie; qu'une part soit donc faite dans le gouvernement au clergé inférieur et même aux laïques; que l'autorité soit décentralisée. — Réforme des Congrégations romaines, surtout de celles du Saint-Office et de l'Index. — Que le pouvoir ecclésiastique change de ligne de conduite sur le terrain social et politique; se tenant en dehors des organisations politiques et sociales, qu'il s'y adapte néanmoins, pour les pénétrer de son esprit. — En morale, ils font leur le principe des américanistes, que les vertus actives doivent aller avant les passives, dans l'estimation que l'on en fait comme dans la pratique. — Au clergé ils demandent de revenir à l'humilité et à la pauvreté antiques, et, quant à ses idées et son action, de les régler sur leurs principes. — Il en est enfin qui, faisant écho à leurs maîtres protestants, désirent la suppression du célibat ecclésiastique. — Que reste-t-il donc sur quoi, et par application de leurs principes, ils ne demandent réforme? »

Et Pie X conclut cette exposition des doctrines modernistes en répétant qu'elles forment un « système », « un corps parfaitement organisé, dont les parties sont si bien solidaires entre elles qu'on n'en peut admettre une sans les admettre toutes. » Il continue : « Maintenant, embrassant d'un seul regard tout le système, qui pourra s'étonner que nous le définissions le rendez-vous de toutes les hérésies?... Ce n'est pas encore assez dire : ils ne ruinent pas seulement la religion catholique, mais, comme déjà nous l'avons insinué, toute religion. » C'est bien là, en effet, qu'aboutissent leurs doctrines de l'agnosticisme, du sentiment religieux et de l'expérience religieuse, du symbolisme, de l'immanence divine, de leur distinction radicale entre la science et la foi, de l'évolutionnisme. « Le premier pas, dit énergiquement le pape, fut fait par le protestantisme; le second est fait par le modernisme; le prochain précipitera dans l'athéisme. »

2° *Causes.* — Quelles causes ont engendré et alimentent une plaie si profonde?

1. D'où vient, d'abord, une telle erreur de l'esprit? D'une curiosité déréglée et de l'orgueil d'une part, et, d'autre part, de l'ignorance. « Oui, s'écrie le pape, ces modernistes, qui posent en docteurs de l'Église, qui portent aux nues la philosophie moderne et regardent de si haut la scolastique, n'ont embrassé celle-là, pris à ses apparences fallacieuses, que parce que, ignorants de celle-ci, il leur a manqué l'instrument nécessaire pour percer les confusions et dissiper les sophismes. Or c'est d'une alliance de la fausse philosophie avec la foi qu'est né, pétri d'erreurs, leur système. »

2. « Si encore ils apportaient moins de zèle et d'activité à le propager! Mais telle est en cela leur ardeur, telle leur opiniâtreté de travail qu'on ne peut sans tristesse les voir dépenser à ruiner l'Église de si belles énergies, quand, bien employées, elles lui eussent été si profitables. Leurs artifices pour abuser les esprits

sont de deux sortes : s'efforcer d'écarter les obstacles qui les traversent [la philosophie scolastique, l'autorité des Pères et la tradition, le magistère de l'Église], puis rechercher avec soin, mettre activement et patiemment en œuvre tout ce qui les peut servir [chaires dans les séminaires et les universités, etc.]. »

Et voilà comment tant de jeunes gens sont absolument dévoyés, et aussi pourquoi « tant d'autres catholiques, n'allant certes pas aussi loin, ont pris néanmoins l'habitude, comme s'ils eussent respiré un air contaminé, de penser, parler, écrire avec plus de liberté qu'il ne convient à des catholiques. De ceux-ci il en est parmi les laïques, il en est dans les rangs du clergé, et ils ne font pas défaut là où on devait moins les attendre, dans les instituts religieux. »

3° *Remèdes.* — « A tant et de si graves erreurs, à leurs envahissements publics et occultes, notre prédécesseur Léon XIII, d'heureuse mémoire, chercha fortement à s'opposer, surtout en matière biblique, et par des paroles et par des actes. Mais ce ne sont pas armes, nous l'avons dit, dont les modernistes s'effrayent facilement. Avec des airs affectés de soumission et de respect, les paroles, il les plièrent à leur sentiment, les actes, ils les rapportèrent à tout autre qu'à eux-mêmes. Et le mal est allé s'aggravant de jour en jour. C'est pourquoi, nous sommes venu à la détermination de prendre sans autre retard des mesures plus efficaces. Nous vous prions et vous conjurons [le pape s'adresse aux évêques] de ne pas souffrir que l'on puisse trouver le moins du monde à redire, en une matière si grave, à votre vigilance, à votre zèle, à votre fermeté. Et ce que nous vous demandons et que nous attendons de vous, nous le demandons aussi et l'attendons de tous les autres pasteurs d'âmes, de tous les éducateurs et professeurs de la jeunesse clérical, et tout spécialement des supérieurs majeurs des instituts religieux. »

Pie X groupe sous sept chefs distincts les mesures prises ou à prendre contre les modernistes.

1. *Études.* — Que la philosophie scolastique, la philosophie de saint Thomas, soit mise à la base des sciences sacrées. Que sur cette base philosophique l'on élève solidement l'édifice théologique; que, tout en donnant plus d'importance que par le passé à la théologie positive, on s'applique principalement à la théologie scolastique. Qu'on s'adonne aux études profanes, à l'étude des sciences naturelles, mais que ce ne soit pas au détriment des études sacrées.

2. *Maîtres et élèves des séminaires et universités catholiques.* — « Qui d'une manière ou d'une autre se montre imbu de modernisme sera exclu, sans merci, de la charge de directeur ou de professeur. » « Il faut procéder avec même vigilance et sévérité à l'examen et au choix des candidats aux saints ordres. Loin, bien loin du sacerdoce l'esprit de nouveauté!... Que le doctorat en théologie et en droit canonique ne soit plus conféré désormais à quiconque n'aura pas suivi le cours régulier de philosophie scolastique. » La fréquentation des universités civiles est soumise à des prescriptions spéciales.

3 et 4. *Écrits.* — « Il est encore du devoir des évêques, en ce qui regarde les écrits entachés de modernisme et propagateurs de modernisme, d'en empêcher la publication, et, publiés, d'en entraver la lecture. » Je n'insiste pas sur ce qu'on lit ici dans l'encyclique : d'autres articles, principalement INDEX et LIVRES ET PÉRIODIQUES, le font suffisamment.

5. *Congrès et assemblées publiques.* — « Que désormais les évêques ne permettent plus, ou que très rarement, de congrès sacerdotaux. Que s'il leur arrive d'en permettre, que ce soit toujours sous cette loi qu'on n'y traitera point de question relevant du Saint-Siège ou des évêques, que l'on n'y émettra aucune proposition ni aucun vœu usurpant sur l'autorité ecclésiastique, que l'on n'y proférera aucune parole qui sente le modernisme, ou le presbytérianisme, ou le laïcisme. » L'autorisation des Ordinaires sera requise.

6. *Conseils de vigilance.* — Un Conseil de vigilance sera, sans retard, institué dans chaque diocèse, et se réunira tous les deux mois, à jour fixe, sous la présidence de l'évêque. On y surveillera toutes les traces de modernisme dans les publications aussi bien que dans l'enseignement; les ouvrages où l'on traite de pieuses traditions locales et de reliques; les institutions sociales et tous les écrits qui traitent de questions sociales, pour voir s'il ne s'y glisse point du modernisme et si tout y répond bien aux vœux des souverains pontifes.

7. Tous les trois ans, les Ordinaires enverront au Saint-Siège une *relation* fidèle sur l'exécution de toutes les ordonnances contenues dans la présente encyclique... Même injonction est faite aux supérieurs généraux des ordres religieux.

Pie X prévoit que les adversaires de l'Église vont abuser de ce qu'il vient de dire, « pour reprendre la vieille calomnie qui la représente comme l'ennemie de la science et du progrès de l'humanité. » « Afin d'opposer une réponse encore inédite à cette accusation, que d'ailleurs l'histoire de la religion chrétienne avec ses éternels témoignages réduit à néant, » il se déclare résolu à seconder de tout son pouvoir « la fondation d'une institution particulière qui groupera les plus illustres représentants de la science parmi les catholiques et qui aura pour but de favoriser, avec la vérité catholique pour lumière et pour guide, le progrès de tout ce que l'on peut désigner sous le nom de science et d'érudition. » En attendant que ce dessein se réalise, il appelle sur les évêques « l'abondance des lumières célestes, afin que, en face du danger qui menace les âmes, au milieu de cet universel débordement d'erreurs, ils voient où est le devoir et l'accomplissent avec toute force et tout courage. »

II. ACTES DU SAINT-SIÈGE QUI SE RAPPORTENT A L'ENCYCLIQUE *PASCENDI.* — 1° Avant l'encyclique. 2° Après l'encyclique.

1° *Avant l'encyclique ; Décret « Lamentabili ».* — Ne faisons que rappeler la condamnation de l'américanisme par Léon XIII en 1899 (voir AMÉRICANISME), et mentionnons simplement la mise à l'Index, cette même année, de quatre livres de l'abbé Hermann Schell; la condamnation par le Saint-Office, le 16 décembre 1903, de cinq ouvrages de l'abbé Loisy; la publication, deux jours après, du *motu proprio* de Pie X sur l'Action populaire chrétienne; la sécularisation du P. Tyrrell, en 1906, après la publication partielle, en italien, de *A much abused letter;* la mise à l'Index, le 5 avril de la même année, du roman *Il Santo* de Fogazzaro; la suspense *a divinis*, le 15 avril 1907, de l'abbé Murri. Arrivons sans tarder au décret *Lamentabili sane exitu*, du 3-4 juillet 1907, qui précéda de deux mois l'encyclique *Pascendi* et en fut comme la préface et l'annonce.

Dans ce décret, la S. Congrégation du Saint-Office sans nommer personne, sans prononcer le mot de « moderniste », condamnait 65 propositions, dont la plupart sont extraites, plus ou moins littéralement, des ouvrages de M. Loisy, surtout de ses deux « petits livres ». Les propositions I-VIII se rapportent à la liberté de l'exégète ou du savant catholique et au magistère de l'Église; les propositions IX-XII, à l'inspiration de la sainte Écriture; les propositions XIII-XIX, à l'autorité historique des évangiles et au sens vrai des Écritures; les propositions XX-XXVI, aux notions de révélation et de dogme, à l'assentiment de foi; les propositions XXVII-XXXVIII, à la christologie; les propositions XXXIX-LI, à l'origine des divers sacrements; les propositions LII-LVII,

à l'origine, à l'histoire de l'Église, à son attitude vis-à-vis des sciences profanes et théologiques; les propositions LVIII-LXV, à la notion de vérité, à l'évolution de la doctrine chrétienne et aux transformations que doit subir le catholicisme d'aujourd'hui. Les deux dernières propositions sont particulièrement significatives :

« LXIV. — Le progrès des sciences exige que l'on réforme les concepts de la doctrine chrétienne sur Dieu, sur la Création, sur la Révélation, sur la Personne du Verbe Incarné, sur la Rédemption.

« LXV. — Le catholicisme d'aujourd'hui ne peut se concilier avec la vraie science à moins de se transformer en un certain christianisme non dogmatique, c'est-à-dire en un protestantisme large et libéral. »

On partait de la liberté de l'exégète pour aboutir, qu'on l'ait voulu ou non, au protestantisme libéral, à un protestantisme libéral à peine revêtu d'apparences catholiques. Comme disait le Saint-Office, « sous prétexte d'interprétation plus approfondie et en se réclamant du point de vue historique », on poursuivait « un prétendu progrès des dogmes qui, en réalité, en est la déformation » et la ruine. — Notons que la philosophie ne tenait pas, dans le décret *Lamentabili*, la place fondamentale qu'elle occupera bientôt et à juste titre, dans l'encyclique *Pascendi*.

2° *Après l'encyclique : Motu proprio « Præstantia » et motu proprio « Sacrorum antistitum »*. — Ici encore je ne fais que signaler l'exclusion des sacrements infligée à Tyrrell (octobre 1907), et à l'abbé Schnitzer (février 1908) par leurs Ordinaires, l'évêque de Southwark et l'archevêque de Munich, agissant au nom du Saint-Siège; la suspense *a divinis* de l'abbé Minocchi (1908) et l'excommunication de M. Loisy par décret du Saint-Office (7 mars 1908), etc. Je ne m'arrête qu'à deux *motu proprio* de Pie X, au second surtout qui a une importance spéciale.

1. *Motu proprio « Præstantia »*. — Dans cet acte, publié le 18 novembre 1907, deux mois après l'encyclique *Pascendi*, Pie X accordait à la Commission biblique pontificale, dont les modernistes ne tenaient pas compte, la même autorité qu'aux Congrégations romaines; puis, après avoir réitéré et confirmé, de son autorité apostolique, tant le décret *Lamentabili* que l'encyclique *Pascendi*, il ajoutait la peine d'excommunication contre les contradicteurs. Il recommandait de nouveau aux Ordinaires des diocèses et aux supérieurs des congrégations religieuses d'exercer la plus grande vigilance à l'égard des professeurs et des étudiants ecclésiastiques, comme aussi des librairies catholiques.

2. *Motu proprio « Sacrorum antistitum »*. — Ce *motu proprio*, daté du 1er septembre 1910, établissait certaines lois « pour repousser le péril du modernisme ». Les modernistes étaient en pleine déroute. Mais « ils recherchaient et groupaient en une association secrète de nouveaux adeptes », s'efforçant, dit encore le pape, « d'inoculer avec eux, dans les veines et la société chrétienne, le poison de leurs opinions. » Et c'est pourquoi Pie X rappelle *in extenso* les sept prescriptions énoncées dans la troisième partie de l'encyclique *Pascendi*. Puis, après avoir ajouté quelques mesures spéciales pour les séminaristes, les novices et pour leurs professeurs, il en vient au serment d'antimodernisme que devront prêter, à certains temps, diverses catégories de clercs et de prêtres. Comme la formule de ce serment fait bien connaître en abrégé la doctrine des modernistes, il paraît bon d'en reproduire ici intégralement la traduction française. *Actes de S.S. Pie X*, Paris, Bonne Presse, t. v, p. 164-168.

Je... embrasse et reçois fermement toutes et chacune des vérités, que l'Église, par son magistère inerrant, a définies, affirmées et déclarées, principalement ces chefs de doctrine qui sont directement dirigés contre les erreurs de ce temps.

Et d'abord, je professe que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu d'une manière certaine, et aussi démontré, par la lumière naturelle de la raison, par le moyen des choses qui ont été faites, c'est-à-dire par les œuvres *visibles* de la création, comme la cause par son effet.

En second lieu, j'admets et je reconnais les arguments externes de la révélation, c'est-à-dire les faits divins, parmi lesquels en première ligne les miracles et les prophéties, comme des signes très certains de l'origine divine de la religion chrétienne. Et ces mêmes enseignements je les tiens pour parfaitement proportionnés à l'intelligence de tous les temps et de tous les hommes, et même du temps présent.

Troisièmement, je crois aussi d'une foi ferme que l'Église, gardienne et maîtresse de la parole révélée, a été instituée d'une manière prochaine et directe par le Christ en personne, vrai et historique, durant sa vie parmi nous, et je crois cette Église bâtie sur Pierre, chef de la hiérarchie apostolique, et sur ses successeurs jusqu'à la fin des temps.

Quatrièmement, je reçois sincèrement la doctrine de la foi que les Pères orthodoxes nous ont transmise des apôtres, toujours dans le même sens et la même interprétation. C'est pourquoi je rejette absolument la supposition hérétique de l'évolution des dogmes, d'après laquelle ces dogmes changeraient de sens pour en recevoir un différent de celui que leur a donné tout d'abord l'Église. Et pareillement, je réprouve toute erreur qui consiste à substituer au dépôt divin confié à l'Épouse du Christ et à sa garde vigilante une fiction philosophique, ou une création de la conscience humaine, laquelle, formée peu à peu par l'effort des hommes, serait susceptible, dans l'avenir, d'un progrès indéfini.

Cinquièmement, je tiens en toute certitude et je professe sincèrement que la foi n'est pas un sens religieux aveugle, surgissant des profondeurs ténébreuses de la subconscience, sous la pression du cœur et d'une impulsion de la volonté moralement informée; mais qu'elle est un véritable assentiment de l'intelligence à la vérité acquise extrinsèquement par l'enseignement reçu *ex auditu;* assentiment par lequel nous croyons vrai, à cause de l'autorité de Dieu dont la véracité est absolue, tout ce qui a été dit, attesté et révélé par le Dieu personnel, notre créateur et notre maître.

Je me soumets également avec toute la révérence voulue et j'adhère de toute mon âme à toutes les condamnations, déclarations et prescriptions contenues dans l'encyclique *Pascendi* et dans le décret *Lamentabili*, notamment en ce qui concerne l'histoire des dogmes.

De même, je réprouve l'erreur de ceux qui prétendent que la foi proposée par l'Église peut être en contradiction avec l'histoire et que les dogmes catholiques, dans le sens où ils sont entendus aujourd'hui, sont incompatibles avec les origines plus vraies de la religion chrétienne.

Je condamne aussi et rejette l'opinion de ceux qui prétendent dédoubler la personnalité du critique chrétien, celle du croyant, celle de l'historien; comme si l'historien avait le droit de maintenir ce qui contredit la foi, ou comme s'il lui était loisible, à la seule condition de ne nier directement aucun dogme, d'établir des prémisses d'où découlerait cette conclusion que les dogmes sont ou faux ou douteux.

Je réprouve pareillement cette méthode d'étude et d'interprétation de l'Écriture sainte qui, faisant litière de la tradition de l'Église, de l'analogie de la foi et des règles du Siège apostolique, s'inspire des méthodes de travail des rationalistes et, avec autant d'audace que de témérité, n'accepte comme suprême et unique règle que la critique du texte.

En outre, je rejette l'opinion de ceux qui prétendent que, dans l'exposition des questions historiques et théologiques, le savant ou quiconque s'occupe de ces matières doit d'abord se débarrasser de toute idée préconçue, soit au sujet de l'origine surnaturelle de la tradition catholique, soit au sujet de l'assistance divinement promise pour la conservation perpétuelle de chaque point de vérité révélée; pour interpréter ensuite les écrits de chaque Père en dehors de toute autorité sacrée, d'après les seuls principes de la science et avec cette indépendance de jugement que l'on a coutume d'apporter dans l'étude d'un document profane quelconque.

Enfin, d'une manière générale, je professe être complètement indemne de cette erreur des modernistes, prétendant qu'il n'y a dans la tradition sacrée rien de divin, ou, ce qui est bien pire, admettant ce qu'il y a de

divin dans un sens panthéiste; de telle sorte qu'il ne reste rien de plus que le fait pur et simple, assimilable aux faits ordinaires de l'histoire : à savoir, le fait que des hommes, par leur travail, leur habileté, leur talent, continuent, à travers les âges postérieurs, l'école inaugurée par le Christ et ses apôtres. Par suite, je soutiens avec la plus grande fermeté, et soutiendrai jusqu'à mon dernier soupir, la foi des Pères sur le critère certain de la vérité, qui est a été et sera toujours dans la succession apostolique de l'épiscopat (Iren., IV, c. XXVI); non pas de telle sorte que cela seul soit soutenu qui peut sembler mieux adapté au degré de culture que comporte l'âge d'un chacun, mais de telle sorte que la vérité absolue et immuable, prêchée dès l'origine par les apôtres, ne soit jamais ni crue ni entendue dans un autre sens (Tert., *De præscr.*, c. XXVIII).

Toutes ces choses, je m'engage à les observer fidèlement, intégralement et sincèrement, à les garder inviolablement et à ne jamais m'en écarter, soit en enseignant, soit d'une façon quelconque, par mes paroles et mes écrits.

J'en fais le serment, je le jure; que Dieu, etc.

Le *motu proprio* « *Sacrorum antistitum* » se termine par la reproduction du document de la S. Congrégation des Évêques et Réguliers sur la Prédication sacrée (31 juillet 1894). Et le pape, une fois de plus, recommande d'être vigilant et sévère à l'égard de ceux qui attentent à la doctrine de l'Évangile et à la tradition.

D'autres actes du Saint-Siège pourraient être cités : lettre sur *Le Sillon*, lettre à M. Gaspard Decurtins sur le modernisme littéraire (*Actes de S.S. Pie X*, t. V, p. 183-186), etc. Le modernisme se présente et a été condamné sous tant de formes : philosophique, dogmatique, moral, ascétique et mystique, historico-critique, politique, social, juridique, littéraire, artistique... Mais il faut se borner, et l'on en a dit assez pour en révéler le fond et l'esprit.

Tout en prétendant rester dans l'Église, le moderniste, sous les formules et les formes anciennes, mettait des idées nouvelles, voulant ainsi tout à la fois continuer le catholicisme et l'adapter aux besoins modernes. (Ce qu'il faisait présentement, s'était, à l'entendre, déjà fait autrefois, et ne manquerait pas de se refaire dans l'avenir.) Tous ceux qui paraissaient combattre sous le drapeau du modernisme, ne voulaient pas retoucher au même degré le fonds traditionnel de la relígion; mais Pie X nous a montré que le modernisme est un système et qu'en admettre un élément, c'est, fût-ce inconsciemment, admettre le tout. Nous savons pareillement —et la chose est d'une absolue évidence — que le modernisme est de tout point opposé à la vérité catholique, et que jamais l'Église ne pourra admettre un tel compromis. Je ne sais plus qui a dit : « L'Église, un jour, fera *son* protestantisme, et celui-là sera la fin de l'autre. » Ce rêve impie, qui fut celui des modernistes, ne se réalisera jamais.

II. Passé et avenir du modernisme. — 1° *Le passé.* — Il ne s'agit que du modernisme strictement entendu, du modernisme prétendu catholique, tel que le décrivent les actes du Saint-Siège dont on vient de donner l'analyse; et dès lors on peut en limiter l'histoire de 1896 à 1910. Sans doute, certaines doctrines modernistes se trouvaient depuis longtemps dans maintes publications protestantes, d'Allemagne notamment, et il y avait surtout, avant 1895, des savants catholiques, philosophes, historiens, critiques, etc., qui réclamaient la pleine liberté de la science, quel que fût son objet. Plusieurs de ces derniers, nous ne l'ignorons plus maintenant, étaient même déjà, en secret, tout pénétrés des conceptions de l'agnosticisme, de l'immanentisme, du symbolisme et de l'évolutionnisme religieux. Mais c'est bien, comme le dit le P. de Grandmaison, *Études*, 20 septembre 1923, t. CLXXVI, p. 642-644, vers 1896 que le modernisme prit une nette conscience de lui-même, de tous ses principes, de toutes ses conséquences, de tout son contenu; et c'est bien, d'autre part, en 1910, que le *motu proprio* « *Sacrorum antistitum* » lui porta le dernier coup qui acheva de le tuer.

En 1896, l'abbé Loisy, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, fondait, sans se faire connaître, la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*; en 1897, paraissait l'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* du protestant Auguste Sabatier, qui avec l'*Essence du christianisme* du protestant Harnack, allait lui fournir l'occasion d'exposer (1902, 1903), dans de « petits livres » retentissants, la synthèse presque complète du modernisme.

Hors de France, des revues et des ligues modernistes étaient fondées en même temps, des ouvrages animés, quoique à des degrés divers, du même esprit étaient publiés : en Allemagne, par les admirateurs et disciples de Kraus, professeur d'histoire à l'université de Fribourg, ou de Schell, professeur d'apologétique à l'université de Würzbourg; — en Italie, par Minocchi, par le romancier Fogazzaro, et surtout par Murri; — en Angleterre, par le jésuite Tyrrell, qui fut tout ensemble le grand ouvrier et le philosophe-théologien du modernisme, comme Loisy en fut l'exégète. Le protestant Paul Sabatier, que les uns ont nommé le « pape » et d'autres la « mouche du coche » des modernistes, s'efforçait d'être comme le trait d'union de ses partisans.

Il nous est impossible d'entrer ici dans les détails. Ceux de nos lecteurs qui ont besoin de se renseigner plus abondamment, trouveront les documents et les indications nécessaires dans F. Mourret, *La crise moderniste*, *Revue apologétique*, 1er octobre 1922-1er mars 1923, t. XXXV, ou encore (avec les précautions nécessaires) dans Albert Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, Paris, 1913. Voir aussi FOGAZZARO, KRAUS, LOISY, MURRI, SCHELL, TYRRELL.

Quand le pape Pie X eut succédé à Léon XIII, en 1903, il engagea aussitôt, avec la décision, la vigueur et le sens pratique qu'on lui connaît, la grande offensive contre le modernisme, alors plus redoutable que jamais. Les chefs furent frappés sans pitié. Surtout, la « cure de soleil » (de Grandmaison), qu'ont été le décret *Lamentabili* et, plus encore, l'encyclique *Pascendi*, produisit les plus heureux résultats. Des revues qui étaient ou qu'on croyait modernistes, les unes avaient dû cesser leur publication, et d'autres, la *Revue du Clergé français*, par exemple, qui n'avaient réellement voulu que servir l'Église et la science catholique, menaient désormais le bon combat contre l'erreur enfin démasquée. Il pouvait se trouver, en France ou au dehors, plusieurs milliers de prêtres, de séminaristes, de fidèles amoureux d'action populaire et de vraie science; à peine s'en rencontra-t-il une centaine qui s'obstinèrent dans un mouvement qu'on savait maintenant en opposition radicale avec le catholicisme authentique et traditionnel. A la défaite, si prompte et si complète, du modernisme, on a cherché et donné maintes raisons : que d'autres causes aient pu agir çà et là, nous ne le nierons pas; mais la cause principale et décisive fut bien celle que nous venons de dire.

Dès 1908, il était visible que Pie X avait gagné la bataille. Aucun des chefs avérés du mouvement moderniste n'avait consenti à se rétracter. Ils essayèrent même d'organiser la résistance au décret, à l'encyclique, et quelques publications hétérodoxes se fondèrent à cet effet. Le pape frappa sans merci les obstinés. Si bien que quand Tyrrell mourut, impénitent, le 15 juillet 1909, et que Paul Sabatier, la même année, publia ses conférences sur les modernistes, l'un et l'autre ne pouvaient plus, déjà, se faire illusion sur leur piteux échec. Dans la *Revue historique* de janvier 1910, p. 186, huit mois avant le *motu proprio* qui imposa le serment

d'antimodernisme, M. Loisy écrivait : « N'étant ni prophète, ni fils de prophète, je me garderai bien de préjuger ce que deviendra le modernisme; mais ce que je crois voir pour le moment, c'est qu'il est en pleine déroute et ne me semble même pas difficile à anéantir. »

2° *L'avenir.* — Sans être, lui non plus, « ni prophète, ni fils de prophète, » le P. de Grandmaison s'est pourtant demandé, *art. cit.*, p. 641-657, « si une nouvelle crise de modernisme est présentement à redouter, en France du moins. » Et il répond que « l'attitude moderniste a moins de chances qu'autrefois de séduire les âmes. » Pour deux raisons.

1. « D'abord, écrit-il, la nature des erreurs condamnées en 1907 est incomparablement mieux connue... Ce que l'encyclique dit, de façon si claire que « qui l'entendra, les oreilles lui en tinteront », c'est que, sur les points abordés par elle, qui sont essentiels, il y a incompatibilité manifeste entre la vérité chrétienne et les thèses modernistes. » Le mirage moderniste sera plus facile à dissiper. « Les solutions — et dissolutions — du protestantisme libéral, fils de Schleiermacher et de Hegel, » avaient apparu à bien des pionniers du modernisme, « dans les livres d'Auguste Sabatier par exemple, comme la seule façon de concilier, d'une manière telle quelle, une profession de foi chrétienne avec des faits dont la vérité, pour eux, ne faisait plus de doute. Cette marche à l'abîme est dorénavant moins aisée. L'illusion, déjà impardonnable, est devenue plus difficile. Les notions fondamentales de vérité, de révélation, de dogme, de développement doctrinal ont été discutées et approfondies. Ce serait un défi à l'esprit humain que d'estimer vain un effort aussi considérable. D'autant plus que le magistère de l'Église a pris soin, non seulement de rappeler, mais de préciser les limites du donné révélé et de la théologie. Au moyen de propositions condamnées, de description synthétique, d'affirmations à souscrire ou à professer, l'erreur moderniste a été réprouvée sous toutes ses faces, découverte et dénoncée sous ses masques les mieux attachés. Embrasser cette erreur demeure possible, en 1923 comme en 1903. Ce qui ne l'est plus, c'est de soutenir, avec quelque apparence et quelque bonne foi, que, ce faisant, on reste chrétien et catholique. »

2. « Il faut ajouter, continue le P. de Grandmaison, que des progrès ont été accomplis chez nous, au cours de ces trente dernières années, qui diminuent les chances des crises d'âmes, recruteuses de modernistes.» Les jeunes chrétiens, les jeunes clercs peuvent connaître plus facilement et mieux la philosophie traditionnelle de l'Église. Or « qui s'est initié sérieusement et vraiment affectionné à la doctrine scolastique, est immunisé contre ce goût excessif et global du moderne qui constitue l'atmosphère la plus favorable à l'envahissement de l'erreur naguère condamnée. Cette assurance ne suffit pas sans doute, note avec raison le savant jésuite : Hermann Schell et George Tyrrell ont, pour ne citer que ceux-là, connu et apprécié hautement la scolastique. » Mais « ces rares exceptions n'infirment pas la règle » et on doit estimer qu'une crise moderniste est moins à craindre là où saint Thomas est mieux compris et plus cordialement étudié. En outre, les jeunes chrétiens « chercheurs, travailleurs, désireux de plus de lumière... trouvent à leur disposition des instruments de travail et des maîtres, à la fois orthodoxes et compétents. » Ils ne sont plus que rarement obligés de s'adresser aux protestants, souvent des protestants libéraux; ils trouvent, généralement, chez nous les répertoires, les éditions de textes et de commentaires, les ouvrages de fond et les monographies, dont ils ont besoin. Leur foi est, par suite, moins en danger.

« Pour toutes ces raisons, conclut notre auteur, la perspective d'une nouvelle crise moderniste, généralisée, comparable à celle des années 1895-1910, nous paraît, grâce à Dieu, fort improbable. » Ce jugement me semble fondé. Je me borne donc à souhaiter, moi aussi, que les jeunes chrétiens, les jeunes clercs reçoivent une initiation, tant historique et critique que philosophique, des plus saines et des mieux au point. Si cette condition n'était pas remplie, on pourrait toujours craindre de les voir glisser et s'abîmer, non plus sans doute dans le modernisme, mais, ce qui ne vaut pas mieux, dans le rationalisme pur et simple.

J. Bricout.

MODES ET TOILETTES. — On sait ce qu'est la mode, et il n'est pas besoin de la définir. En principe, elle n'intéresserait pas le moraliste, car que lui importe que les femmes s'habillent de telle ou telle façon, pourvu... qu'elles soient habillées! La mode est l'affaire des couturiers et des modistes, qui la changent et la transforment sans cesse pour faire plaisir aux femmes qui aiment le changement, et pour faire marcher le commerce. Il est reçu que la femme cultive la toilette pour augmenter ses attraits et par besoin de nature. Il n'y a rien en cela d'immoral. C'est un divertissement ou un passe-temps honnête. On peut donc donner aux chapeaux, aux robes et aux corsages toutes les formes que peut suggérer l'imagination inventive, à condition qu'elles respectent les convenances ou la pudeur. Elles peuvent être laides ou bizarres : le moraliste n'a rien à dire. Mais si elles choquent le sens moral et scandalisent, il doit les condamner. C'est le cas depuis un certain nombre d'années, où les lanceurs de modes ne paraissent pas se soucier des exigences de la morale, mais uniquement d'un gain sordide, au prix de la corruption des mœurs. On exploite le vice et la sensualité humaine comme une mine aurifère. C'est pourquoi l'on recherche les toilettes provocantes, les déshabillés lascifs, parce qu'on sait que cela plaît. Au lieu de réagir, on favorise la dégradation sociale, comme si l'on avait intérêt à avilir l'homme et la femme : l'homme en éveillant ses mauvais désirs, la femme en en faisant une poupée ou un être sans honneur ni dignité. Les toilettes de nos jours sont, en général, un défi au bon sens, ce qui serait encore tolérable, et aux bonnes mœurs, ce qui ne l'est plus. On ne saurait trop stigmatiser tous les responsables de cet état de choses, qui sont, à certains égards, les pires malfaiteurs que la terre connaisse, et plus coupables que les voleurs ou les assassins, car, comme dit Notre-Seigneur, il vaut mieux perdre la vie du corps que celle de l'âme, Matth., x, 28 : or, ce sont les âmes qui se perdent à cause des toilettes immodestes.

Aussi tous les pasteurs de l'Église, jusqu'au pasteur suprême, ont-ils élevé la voix contre ce débordement de luxure, avec des mesures répressives pour les délinquantes. Le résultat, jusqu'à présent, n'a répondu ni aux désirs, ni aux efforts, et l'on voit les toilettes inconvenantes s'exhiber dans le lieu saint et jusqu'à la sainte Table. Perversité chez ces femmes? Non sans doute, d'ordinaire, mais inconscience. Le mal n'en est pas moins le même. Là-dessus, tous les moralistes chrétiens sont d'accord. Où ils peuvent différer, c'est quand il y a immodestie, sur ses degrés et la culpabilité correspondante.

I. Ce qu'il faut entendre par toilettes immodestes. — Il n'est pas facile de le dire pour chaque cas. L'immodestie n'est pas une chose qu'on peut déterminer *ne varietur*, et pour tous les pays. Elle change avec les temps et les lieux. Celle des pays civilisés n'est pas celle des pays sauvages. Ici le vêtement de la nature suffit souvent pour les enfants des deux sexes. Aux adultes, femmes et hommes, les mœurs

n'imposent qu'un costume plus que rudimentaire, qui serait une horreur parmi nous. L'on n'y est pas tenu de couvrir à peu près tout le corps, mais une légère partie. Là, personne n'est choqué, ni ne se scandalise. Il est vrai que la nature pourvoit un peu à ce qui manque, par le pigment noir du corps, qui dissimule beaucoup la nudité.

Dans nos contrées, depuis du moins qu'on n'est plus barbare, on se couvre tout le corps. C'est une nécessité de la civilisation et des bonnes mœurs. Déjà elles ne sont guère bonnes en se vêtant complètement : en se dévêtant, elles deviennent évidemment pires. C'est aussi presque une nécessité d'hygiène, en raison de l'inclémence de nos climats. Mais c'est le point de vue moral qui nous intéresse ici. Le vêtement est nécessaire à la dignité de l'homme, à son perfectionnement progressif, à sa spiritualisation. Tant qu'il reste semblable à l'animal par sa tenue extérieure, et dans la mesure où il s'en rapproche, l'homme demeure brute ou voisin de la brute par la pensée et les sentiments. L'exhibition de la chair fait qu'on la cultive outre mesure, aux dépens de l'esprit. La concupiscence, toujours prête à s'allumer, trouve dans cette vue un aliment de tous les instants.

Comment allons-nous fixer la limite de l'immodestie? Non pas d'après un patron qui serve *urbi et orbi*, mais suivant un principe que la conscience applique dans chaque cas. Puisqu'il n'y a pas de règle absolue, il faut s'en rapporter au jugement sérieux et éclairé des personnes compétentes, dans chaque pays et même dans chaque lieu. Car la modestie du nord n'est pas celle du midi, celle des campagnes n'est pas celle des villes. La toilette de la maison n'est pas celle de la rue, et surtout celle de l'église. Il y a aussi les toilettes de soirées, de théâtres, où l'on accorde plus de liberté. L'âge joue aussi son rôle : l'on tolérera chez une fillette, par exemple, bras et jambes nus, ce qui choquerait chez une jeune fille ou une grande personne. En d'autres termes, la moralité de la mode est relative. On ne doit pas se fier aux seules lumières de la conscience, car l'on se fait tant d'illusions quand il s'agit de plaire, et la conscience devient si accommodante, mais l'on doit croire ceux qui ont l'autorité pour parler convenances ou immodestie : d'abord le pape, les évêques et les prêtres quand ils condamnent telle mode ou telle toilette; puis, les personnes chrétiennes, judicieuses et de bonne conduite. Le déshabillage ou le décolleté ne se juge donc pas en soi, mais par rapport aux mœurs du temps et du lieu, aux dangers qu'il occasionne, au mal qu'il fait.

La gravité et la légèreté de l'immodestie n'est pas non plus une chose qu'on peut déterminer pour tous les cas. C'est affaire d'appréciation morale, suivant les milieux, puisque cela dépend de tant de circonstances. On ne peut donc dire, d'une manière absolue, la limite qui sépare l'une de l'autre, que la gravité, par exemple, existe toujours quand les robes ne descendent pas jusqu'aux genoux et les corsages descendent jusqu'aux seins chez les grandes personnes. Cela sera vrai pour certains endroits et certains pays, mais pas pour d'autres. En somme, c'est la grandeur ou la légèreté du scandale chez ceux qui sont honnêtes, qui indique la gravité ou la légèreté de l'immodestie.

II. Devoirs des femmes et des jeunes filles quant a la toilette. — Personne ne leur interdit de suivre la mode, tant qu'elle est morale ou raisonnable. Il y a des modes qui sont seulement excentriques, et ne sont pas immodestes : libre aux femmes de se rendre ridicules et laides : c'est leur affaire, puisque c'est elles seules qui en souffrent et qu'elles ne blessent pas la pudeur. Mais, sous prétexte que c'est la mode, elles ne peuvent se croire autorisées à corrompre les mœurs. La mode n'est pas un dieu auquel il faut obéir *per fas et nefas*. Quand on sait comment elle naît et d'où elle vient, l'on ne croit rien moins qu'à sa divinité. Une femme sérieuse garde à son endroit une juste indépendance, comme il convient à une femme libre. Pour ne pas avoir l'air de retarder ou d'être vieux jeu, il n'est pas nécessaire de se faire esclave et d'imiter les peuples sauvages, car ceux-là retardent plus tôt qui, par leurs toilettes, nous reportent aux temps de la barbarie. Ce sont les femmes, dit-on, qui font les mœurs. Incontestablement elles les influencent beaucoup par leurs toilettes : de là leur devoir grave, en soi, de les maintenir dans les limites de la modestie. Elles ont beau dire que cela ne leur fait point de mal et qu'elles n'agissent pas ainsi pour en faire aux autres : les funestes effets ne sont pas moindres et elles en sont responsables.

Il y en a qui se retiennent pour elles-mêmes, mais se permettent tout pour leurs petites filles, sous prétexte qu'il n'y a pas de dangers pour elles, ni pour les autres. Le danger n'est pas immédiat, sans doute, mais l'on habitue les enfants aux toilettes immodestes et on leur en donne le goût, de manière qu'elles voudront les porter encore, quand leur âge les aura rendues inconvenantes. Au lieu de les former à la pudeur, on les déforme, et on leur apprend le vice dès leur bas âge. La jeune fille continue de faire ce que les parents lui ont fait faire toute petite, et dans l'inconscience. Les mères et les éducatrices ont une terrible responsabilité à cet égard.

Qu'on ne prétexte pas que c'est une nécessité sociale, surtout pour se marier. Une toilette immodeste et provocatrice des désirs de la chair ne peut conquérir que des prétendants corrompus ou volages, qui ne sont pas souhaitables, car ils font, d'ordinaire, le malheur des filles. Une tenue modeste peut être fort belle et attrayante, comme l'est celle de tant de vierges, dont la modestie est une magnifique parure.

Une noble indépendance vis-à-vis de la mode révèle du caractère, lequel est un bien considérable, qui rend riche celle qui le possède. Les hommes honnêtes et sérieux savent estimer cette dot morale, supérieure à une bourse bien garnie, qui ne résiste guère à la folie des toilettes.

Aux femmes instruites ou haut placées de donner le ton et de réagir contre les mauvaises mœurs actuelles, que les païens eux-mêmes ont à peine connues. Si elles voulaient, les vilaines modes ne prévaudraient pas. N'est-il pas honteux pour elles de s'en laisser imposer par des gens sans mandat et sans conscience, et d'obéir à tous leurs caprices? Ils ne cherchent pas à relever leur beauté, mais à exploiter leur vanité et la sensualité de l'homme, au profit de leurs finances et au dam d'une infinité qui s'y ruinent. Quand donc le bon sens reprendra-t-il le dessus, pour le grand bien spirituel et temporel de tous? Hélas! c'est l'inconscience qui est en grande partie la cause du mal. L'on ne comprend pas, ou l'on ne veut pas comprendre le désordre qu'il y a dans les toilettes immodestes, et l'on croit tout légitimer par la prétendue souveraineté de la mode. Ce qui fait que bien des femmes ne sont pas coupables, ou si peu, parce que la bonne foi les sauve. Les confesseurs ne doivent pas oublier cela au confessionnal, mais ils doivent aussi avertir, et les prédicateurs en chaire réprimander énergiquement ces manquements à la pudeur chrétienne. Il faut que tous ceux qui ont une autorité morale s'en servent pour faire rentrer dans son lit ce flot de boue qui menace de tout envahir.

François Girerd.

MODESTE de Jérusalem. — Modeste était abbé du monastère de Saint-Théodose en Palestine, quand, en 614, Chosroès II, roi des Perses, ravagea la contrée: il fit preuve d'un grand héroïsme et d'un

saint zèle, lorsqu'après la ruine du couvent de Saint-Sabas, il fit donner la sépulture aux moines massacrés et encouragea les survivants dans la détermination de reprendre leur vie régulière. Le patriarche de Jérusalem, Zacharie, fut emmené prisonnier, et Modeste dut le suppléer dans le gouvernement du diocèse. Quand Zacharie délivré rentra de captivité, rapportant avec lui le bois de la vraie Croix, Modeste demeura son simple coadjuteur. A la mort de Zacharie, en 633, Modeste fut choisi pour lui succéder, mais mourut l'année suivante.

J. Baudot.

MODESTIE. — Il me souvient d'une méditation de M. Hamon, *Méditations*, nouvelle édition, Paris, 1913, t. IV, p. 372 sq., où le pieux curé de Saint-Sulpice montre que la modestie nous est imposée par le respect de la présence de Dieu, par l'édification du prochain, par l'intérêt de notre propre salut, et où il nous invite à prendre la double résolution : 1° de faire grande estime de la modestie, comme d'une vertu de haute importance; 2° d'observer cette vertu non seulement en public et sous les yeux des hommes, mais encore en particulier et quand nous n'avons d'autres témoins que Dieu. Hélas! la modestie chrétienne est bien mal observée de nos jours. Nous en sommes descendus à un tel degré qu'il est nécessaire d'organiser la « Croisade pour la modestie ». Il y va, a-t-on écrit à ce propos, des plus graves intérêts. « Si les femmes continuent à minimiser la pudeur, elles auront tôt fait de mépriser la pureté. Le salut des âmes est en jeu, et la famille, donc la société même, ne seront préservées que par le retour à la modestie chrétienne. » *Revue des lectures*, 15 mars 1926, p. 249.

Dans une brochure approuvée par Mgr Quilliet, évêque de Lille, *Directives pratiques de la Croisade pour la modestie*, Paris, 1926, des règles de conduite sont indiquées aux femmes chrétiennes du monde, et celles-ci sont priées de les suivre elles-mêmes, de les imposer à leurs enfants, de chercher à les faire admettre dans leur entourage et prévaloir dans leur milieu. De fait, comme on le dit fort justement, « ces directives n'ont rien d'exagéré, mais, de l'avis de femmes du monde, de couturières très sérieuses, de personnes compétentes et qualifiées, elles ne constituent que le *minimum* de ce qu'exigent le bon sens, le bon goût et la modestie chrétienne. »

La reproduction intégrale que nous allons en donner, décidera, nous l'espérons, bon nombre de lecteurs et de lectrices à répandre la brochure (Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris, 6e) qui les contient.

I. La toilette a l'église. — Dans la maison de Dieu, non seulement pour la réception des sacrements : communion, confession, mariage, mais aussi pour l'assistance à la messe ou à un sermon, la seule tenue convenable et qu'impose la plus élémentaire décence est : une robe montante et fermée avec les manches jusqu'aux poignets et ayant comme longueur au minimum deux mains au-dessous des genoux.

Pour les cérémonies de mariage, le seul décolletage qui pourrait à la rigueur être toléré, et encore seulement dans certains pays et dans certaines circonstances, c'est celui qu'on appelle ordinairement le petit décolletage « à la vierge »; en aucun cas, les bras nus ou seulement recouverts par une écharpe ne peuvent être admis. Et cela pour toutes celles qui assistent au cortège comme pour la mariée elle-même.

II. Toilette de ville. — Les robes ne doivent jamais être collées à même le corps; elles doivent toujours avoir des manches jusqu'au pli du coude ou tout au moins couvrant les deux tiers du bras; elles doivent descendre largement au-dessous des genoux, au moins au tiers de la jambe. Le seul décolletage qui à la rigueur pourrait être toléré — et encore là où c'est la coutume, car il ne faut jamais l'introduire où elle n'existe pas, sous peine d'encourir une très grave responsabilité — c'est le décolletage en rond, non flottant, adhérent et fermé, ne descendant jamais au-dessous des clavicules. Les bas ne doivent pas être à jour.

III. Toilettes de soirée. — Dans les soirées comme ailleurs et peut-être plus qu'ailleurs, les robes ne doivent être collées à même la peau. Elles doivent descendre au-dessous des genoux, au moins de deux mains tenues horizontalement. Le décolletage, en carré ou en rond, est convenable lorsqu'il ne descend que légèrement au-dessous des clavicules; il ne doit jamais être flottant. Les épaules doivent être couvertes, c'est-à-dire avoir toujours au moins de petites manches. La plus élémentaire décence exige une ou deux épaisseurs de vêtements de dessous.

Dans les soirées dansantes : danseurs et danseuses doivent toujours être gantés. De plus les chrétiennes ou même simplement des femmes honnêtes doivent dans les soirées refuser énergiquement de prendre part à certaines danses si elles ne sont qu'invitées, ou de les laisser exécuter si elles sont maîtresses de maison.

Certaines danses nouvelles ou anciennes ne sont pas interdites parce qu'elles portent tel ou tel nom, mais parce qu'elles exigent ou amènent presque inévitablement des mouvements et des attitudes que la plus élémentaire morale repousse. Sont réprouvées par la morale les attitudes suivantes : figure contre figure, poitrine contre poitrine, jambes entre jambes. Ainsi donc les danses qui comportent ces attitudes, qui exigent ce corps à corps, quel que soit le nom qu'elles portent ou qu'elles porteront, sont et seront toujours interdites, et cela partout, aussi bien dans les bals de famille que dans les bals de société.

IV. Toilette de villégiature. — Dans ce temps de repos et de délassement, il faut éviter tout ce qui pourrait être, dans les attitudes trop nonchalantes et dans les toilettes trop légères, un manquement quelconque à la modestie. La femme chrétienne doit être modeste, en tout temps en tous lieux.

Aux bains de mer, le simple maillot doit être proscrit : il faut revenir à l'ancien et ample vêtement de bain d'autrefois, même s'il devait être moins pratique. Pour se rendre au bain et pour en revenir, il faut s'envelopper d'un peignoir. Les bains de soleil sur le sable, les courses ou jeux sur la plage, en costume de bain, doivent être absolument prohibés.

Les sports féminins, la gymnastique doivent être pratiqués en tenue convenable, et d'une manière correcte.

V. Toilette des enfants. — Les petites filles au-dessous de dix ans doivent porter des robes allant jusqu'aux genoux; après dix ans, des robes couvrant les genoux et des bas longs. Veiller à ce que dans leurs gestes, leurs attitudes, il n'y ait rien de débraillé, ni de garçonnier.

Et la brochure ajoute : « Dans leurs conversations, les femmes chrétiennes ne diront jamais rien qui tende à désapprouver les avertissements du pape et des évêques au sujet de la mode. Elles s'efforceront au contraire de justifier les mesures qu'ils prennent, en en démontrant l'urgente et absolue nécessité. »

Nos ennemis, pour affaiblir l'Église, s'efforçent de démoraliser et de déchristianiser la femme : que celle-ci ne soit pas leur dupe. Et qu'elle se rappelle le mot de saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, III, XXV, sur les « muguetteries » : « On dit qu'on n'y pense pas mal, mais je réplique, comme j'ai fait ailleurs, que le diable y pense toujours. »

Il sera bon de lire et de répandre les ouvrages suivants du P. Vuillermet, O. P. : *Les divertissements et la conscience chrétienne; Les divertissements permis et les divertissements défendus. Les catholiques et les danses nouvelles; Les modes actuelles; La croisade pour la modestie*. Voir aussi, dans ce dictionnaire, Danse, Modes et toilettes.

J. Bricout.

MOEHLER Jean-Adam. — Né en 1796, à Igersheim (Würtemberg), prêtre en 1819, il fut, après une année de ministère paroissial, appelé à l'enseignement de l'histoire ecclésiastique à l'Université de Tübingue. Pour s'y préparer, il fréquenta les cours des grandes facultés protestantes, qui détenaient alors le monopole de la science, et subit notamment l'influence de Néander, qui lui donna le goût de l'antiquité patristique. D'abord *privat-docent* de 1823 à 1828, il devint professeur titulaire jusqu'en 1835, où il fut trans-

féré au même titre à l'Université de Munich. Mais sa mauvaise santé le mit dans l'obligation de suspendre ses leçons. Nommé doyen du chapitre de Wurzbourg, il mourut prématurément le 12 avril 1838.

Au début du XIXe siècle, l'Église d'Allemagne n'était pas encore relevée de l'affaiblissement provoqué par l'action combinée du joséphisme ecclésiastique et du rationalisme issu de l'*Aufklärung*. La vie intellectuelle notamment y était fort réduite : ce qui la mettait dans une position diminuée vis-à-vis du protestantisme. C'est alors que surgit dans l'âme de quelques prêtres mieux doués l'inspiration de travailler à une renaissance catholique en réveillant le souvenir des anciennes gloires de l'Église et ranimant sa vitalité présente dans le domaine de la pensée aussi bien que de l'apostolat. Dans ce renouveau, la Faculté de théologie catholique de l'Université de Tübingue devait jouer le principal rôle. Autour de J.-B. Drey, un groupe s'était formé, presque une école, qu'on pourrait comparer, avec la note scientifique en plus, au mouvement qui s'était créé en France autour de Lamennais.

De cette « école de Tübingue » Moehler fut l'âme. Son intelligence aux larges aperçus, son éloquence ardente et jusqu'au charme personnel de sa nature souffreteuse : tout lui assurait un profond empire sur les étudiants. Ses écrits marqués des mêmes caractères portaient au loin son influence. Elle allait à régénérer, à l'encontre du rationalisme et du protestantisme, le sens de la tradition catholique, l'amour réfléchi de l'Église.

Aussi jouit-il rapidement d'un immense prestige et la publication de ses ouvrages prit-elle les proportions d'un événement. En 1825, ce fut un petit livre sur *L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme dans l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, apologie très personnelle, écrite par un historien doublé d'un mystique, et destinée à établir que l'Église est identique au christianisme, que sa vie n'est autre que la vie même du Christ dans le monde. Par là Moehler visait déjà le préjugé essentiel du protestantisme : il l'attaque de face dans sa célèbre *Symbolique* (1832), œuvre de critique historique et dogmatique qui montrait l'opposition du catholicisme et de la Réforme d'après leurs symboles officiels. L'ouvrage suscita plusieurs ripostes du côté protestant, une en particulier de Chr. Baur. Moehler justifia victorieusement ses positions par une *Défense de la symbolique* (1834). Ces deux œuvres solidaires sont restées le principal monument et l'arsenal toujours utile de la controverse du XIXe siècle. Leur influence a rapidement débordé de l'Allemagne sur l'Église entière et se fait sentir encore aujourd'hui.

Quelques hardiesses juvéniles et quelques imprécisions théologiques ne doivent pas empêcher de regarder Moehler comme l'une des gloires et l'une des forces du catholicisme contemporain. Avec et avant Newman, il a contribué à faire entrer dans l'étude des doctrines et institutions chrétiennes le sens de la vie et du développement.

Traduites presque tout de suite en français, les œuvres principales de Moehler sont résumées, avec une excellente préface et des extraits bien choisis, par G. Goyau, *Moehler*, Paris, 1905. Sur son milieu, on consultera A. Vermeil (protestant), *Jean-Adam Moehler et l'école catholique de Tübingue*, Paris, 1913.

J. Rivière.

MOI (Idée du) — I. Contenu de l'idée du *moi*. II. Forme de l'idée du *moi*. III. Théories sur la nature du *moi*. IV. Pathologie du *moi*.

I. Contenu de l'idée du « moi ». — William James a écrit : « Toute pensée fait partie d'une conscience personnelle... Ma pensée est solidaire de *mes* autres pensées, et votre pensée est solidaire de *vos* autres pensées. S'il existe en quelque coin de cette salle, une *pensée pure* qui ne soit la pensée de personne, nous n'avons aucun moyen de nous en assurer, car nous n'avons aucune expérience de quoi que ce soit de semblable. Les seuls états de conscience auxquels nous ayons naturellement affaire appartiennent tous à des consciences personnelles, à des esprits, à des « moi » et à des « vous » concrets et individualisés. » *Précis de psychol.*, trad. Baudin et Bertier, Paris, 1909, p. 198.

L'idée du *moi* est l'idée de ce *je ne sais quoi* qui marque de son empreinte la masse de mes états et leur communique une ressemblance profonde, quelques différences qu'ils présentent d'autre part. Ils peuvent, en effet, différer beaucoup entre eux, lorsque, par exemple, de longues années les séparent; même s'ils se succèdent à brève échéance ou s'ils sont simultanés, ils ne sont jamais la réplique identique l'un de l'autre; la vie et la pensée créent toujours du nouveau; le courant de la conscience ressemble au fleuve du vieux philosophe : on ne s'y baigne pas deux fois dans les mêmes eaux; mais quoique différents, mes états se ressemblent, *facies non omnibus una, nec diversa tamen;* ils se ressemblent parce qu'ils portent tous le cachet inimitable de ma personnalité, parce qu'ils participent tous à l'idée de mon *moi*, qu'ils en sont les aspects indéfiniment variés. Il serait peut-être plus juste, du reste, de parler du *sentiment du moi* que de *l'idée du moi;* car, c'est par une intuition du sens intime et non par une idée réfléchie que nous prenons tout d'abord et le plus souvent connaissance de notre personnalité. Tous les hommes ont le sentiment de leur *moi;* bien peu en ont l'idée; en dehors des psychologues de profession ou d'occasion, qui donc s'avise de soumettre à l'analyse ce sentiment qu'il a naturellement de sa personnalité et de le réduire en idées claires et scientifiques? Mais il importe peu; continuons, si l'on veut, de parler de l'idée du *moi*, et essayons d'abord d'en déterminer le contenu, c'est-à-dire, de décrire sommairement la masse énorme des états qu'elle informe.

1° Une ligne de démarcation nettement tracée, et que chacun sent pour son compte, existe entre le *moi* et le *non-moi*. Et pourtant il arrive que le premier déborde plus ou moins sur le second et tende à se l'incorporer. Les biens matériels que nous possédons, champs, maisons, objets de diverse nature, forment comme un prolongement de notre personne. Les lieux qui nous sont familiers, le cadre dans lequel nous vivons nous semblent faire partie de nous-mêmes; nous retrouvons quelque chose de notre être, de nos pensées, de notre cœur dans les endroits où s'est écoulée une période de notre existence; dans les paysages du lac qu'il va revoir, Lamartine croit sentir flotter, éparses et diffuses, les impressions qui l'ont si fortement agité l'année précédente. Comme il le disait, les choses inanimées ont une âme qui s'attache à la nôtre et la force d'aimer; et quand nous aimons les choses, elles s'incorporent un peu à notre *moi*. L'incorporation est beaucoup plus complète quand nous aimons des personnes. Il est devenu banal de dire que ceux qui s'aiment n'ont qu'une seule et même âme; métaphore sans doute, mais qui exprime admirablement à quel point ceux que nous chérissons entrent dans notre personnalité; ils sont en nous et nous sommes en eux et quand les événements ou la mort nous séparent, il nous semble que notre âme se déchire. Le poète dit d'une mère : « Elle sentait son cœur battre dans son enfant. » Très belle et très juste image, constatant ce fait que la sensibilité de la mère dépasse en quelque sorte les frontières de son corps et se prolonge jusque dans son enfant. Bossuet décrit la même loi

lorsqu'il dit : Aussitôt que les enfants sont agités, les entrailles des mères sont encore émues, et elles sentent tous leurs mouvements d'une manière si vive et si pénétrante qu'à peine leur permet-elle de s'apercevoir que leurs entrailles en soient déchargées. »

2° Beaucoup plus que les objets extérieurs, nos relations sociales influent sur la constitution et la nuance propre de notre personnalité. De ce point de vue pourtant, notre être est encore envisagé du dehors; c'est le paraître plutôt que l'être; mais ces deux aspects de la personne ne peuvent se séparer que par abstraction; généralement l'être transpire dans le paraître, et le paraître réagit fortement sur l'être; le proverbe populaire qui dit que l'habit ne fait pas le moine n'est vrai qu'à moitié. Le rang social que nous tenons, la profession que nous exerçons, les traditions familiales ou corporatives que nous représentons, la considération dont nous sommes entourés sont la source d'une foule de pensées et de sentiments qui s'intègrent à notre conscience. Leur ensemble constitue ce que James appelle notre *moi social*, qui lui-même se présente sous des aspects multiples selon les groupes distincts d'hommes dont l'opinion nous importe. « Rien de plus commun que d'entendre les gens distinguer leurs différents *moi* sociaux : « comme homme, j'ai pitié de vous; comme fonctionnaire, je dois vous refuser toute pitié; » « comme politicien, je ne vois en lui qu'un allié; comme honnête homme, je le méprise, » etc., etc... Le voleur ne doit pas voler les voleurs; le joueur doit payer ses dettes de jeu, lui qui ne paie pas un liard de ses autres dettes... Votre égal vous provoque : il faut accepter le duel; si c'est un inférieur, vous pouvez lui rire au nez. » W. James, *op. cit.*, p. 233.

3° Continuant notre marche de l'extérieur à l'intérieur, nous rencontrons le *moi organique*. Ce qui nous appartient beaucoup plus que nos biens extérieurs, que notre milieu physique, que nos amis, que notre rang et notre profession, c'est notre corps. Il n'est pas seulement à nous, il est une partie de nous-mêmes, il est nous. Nous parlons de lui comme de notre *moi :* je me suis égratigné, je me suis coupé. Les sensations qu'il nous procure et par lesquelles nous le connaissons, surtout les sensations internes ou viscérales, qu'on désigne sous le nom général de *cénesthésie*, jouent un rôle des plus importants dans la constitution de notre personnalité. Ce sentiment que le cours de notre vie organique détermine sourdement dans les profondeurs de notre conscience et qui ne nous quitte jamais pénètre si avant dans la composition du *moi* que les troubles qui l'affectent risquent de désorganiser toute la synthèse personnelle. Les hallucinations de la *lycanthropie* et du *zoomorphisme*, qui ont surtout régné au Moyen Age, avaient probablement pour cause une perversion du sens cénesthésique; des troubles qui se produisaient dans les sensations viscérales amenaient les malades à se croire changés en loups, en chats, en lièvres, en cavales. Cf. Peillaube, *Les images*, Paris, 1910, p. 97.

4° Si intime qu'il nous soit, notre corps peut encore être considéré, en un sens, comme extérieur au *moi*. Il nous apparaît bien tout d'abord comme marquant par sa périphérie la frontière entre le *moi* et le *non-moi*; tout ce qui est situé au delà des limites du corps est le *non-moi*, tout ce qui se passe en deçà est le *moi*. Mais ensuite nous apprenons à nous « intérioriser » davantage; dans cette masse d'événements qui se déroulent en deçà de la périphérie du corps, nous opérons un tri; les uns intéressent l'organisme et appartiennent à l'ordre physiologique; nous les excluons du *moi*, du vrai *moi*, du *moi* par excellence, lequel se compose des faits proprement psychologiques; perceptions, souvenirs, idées, sentiments, désirs, volitions; c'est le *moi spirituel* qui habite, pour ainsi dire, dans le sanctuaire le plus intime de notre personnalité. L'ensemble des éléments qui le constituent porte plus visiblement notre empreinte que les autres éléments du *moi*. « Il a sur ces éléments le privilège de nous être plus intérieur qu'eux, dit W. James : il est « nous », tandis qu'ils sont plutôt « nôtres ». James remarque ensuite avec raison qu'il y a lieu d'établir encore des distinctions entre ces états psychiques et qu'ils sont inégalement distants du centre vivant de la personnalité. « Jusqu'au dedans de ce *moi spirituel*, il y a des degrés divers d'intériorité; nos émotions et nos désirs sont pour ainsi dire à des couches plus profondes que nos perceptions du monde extérieur; de même nos décisions et volitions par rapport à nos processus intellectuels. *La conscience de notre activité* est ainsi ce qu'il y a de plus central dans notre *moi spirituel*, tel que nous le connaissons : c'est le cœur et le noyau de toute notre personnalit éempirique, le sanctuaire le plus intime de notre vie.» *Op. cit.*, p. 234. Nous sommes donc constitués dans notre être personnel par nos perceptions et nos idées, plus encore par les caractères généraux de notre sensibilité, enfin et surtout par les tendances profondes de notre activité volontaire.

II. Forme de l'idée du «moi». L'unité et l'identité de la personne. — 1° Si les états dont nous venons de décrire les principaux groupes ne flottent pas comme des poussières dans l'air, isolés les uns des autres, c'est qu'un principe les pénètre tous, les agrège et, comme nous l'avons dit, les marque tellement de son empreinte qu'ils sont tous *ses* états. C'est cette action informatrice que nous étudions maintenant. En tant que le *moi* l'exerce, il peut être appelé le *moi formel*, et les états dont il s'empare par cette action constituent le *moi réel*. Celui-ci est un *moi-objet*, un *moi* possédé, et celui-là un *moi-sujet*, un *moi* possédant. Les psychologues d'aujourd'hui aiment à exprimer la même idée en distinguant le *moi* et le *je*. Le *moi* est la personne en tant qu'objet de conscience, et le *je* est la conscience même qu'elle prend de cet objet; ou, si l'on veut, le *je* est la prise de possession du *moi* par lui-même. Ce sont deux aspects distincts de la personnalité, mais non deux aspects séparés; « l'identité du *je* et du *moi*, identité qui se continue jusque dans l'acte même par lequel on les distingue, est sans doute la donnée la plus indéracinable du sens commun; il ne faut pas que notre terminologie détruise sournoisement cette donnée au début de nos analyses. » (W. James.)

2° Le *je*, en s'appropriant le *moi*, lui communique deux qualités qui apparaissent comme les caractères essentiels de toute vie personnelle : l'*unité* et l'*identité*.

La conscience ramène d'abord à l'unité la diversité des états qui entrent dans la composition du *moi;* mais cette unité est d'une nature absolument singulière, qu'il faut constater par l'intuition directe sans lui chercher à l'extérieur des équivalents introuvables. Puisqu'elle résulte d'une unification, elle ne ressemble pas à l'unité d'un point mathématique qui exclut toute composition, toute répétition de parties. Qu'il y ait dans le *moi* de la multiplicité, et même une multiplicité extrême, c'est ce que nous atteste le plus simple regard que nous portons sur nous-mêmes; notre vie spirituelle s'épanouit à tout instant en une foule de facultés, de fonctions et d'événements aussi variés et aussi mouvants que les flots de la mer. Si divers qu'ils soient, la conscience personnelle, nous l'avons dit, les agglomère les uns aux autres et en forme un groupement dont l'unité, on le voit, est une synthèse d'éléments multiples et hétérogènes. D'autre part, cette unité ne doit pas être assimilée à celle qui existe dans une collection d'objets ou d'êtres matériels juxtaposés dans l'espace, par exemple à l'unité d'un tas de cailloux, ou d'un collier de perles, ou des soldats d'une

compagnie: car, ces êtres ou ces objets ne tiennent les uns aux autres que par un lien artificiel ou un rapport purement extrinsèque qui n'a rien de commun avec le lien intérieur et vivant qui rattache entre eux nos états d'âme. L'image d'un organisme serait moins imparfaite, mais elle trahirait encore la réalité; car, les différents organes du corps, s'étalant eux aussi dans l'espace, sont encore extérieurs les uns aux autres; au lieu que les états du *moi* vivent les uns dans les autres; comme Bergson l'a si justement noté, leur multiplicité n'est à aucun titre une multiplicité de juxtaposition, mais une multiplicité de fusion, de sorte que dans un état que nous nous sommes vraiment assimilé vit notre personnalité tout entière.

3° Le *moi* est donc un d'une unité qui n'exclut pas la multiplicité, et multiple d'une multiplicité qui n'exclut pas l'unité. Que nous ayons peine à concevoir qu'il réunisse en lui ces deux attributs opposés, peu importe; la richesse de l'être dépasse les cadres de nos classifications; la logique de la vie, plus souple que notre logique abstraite, concilie des oppositions que notre entendement a d'abord jugées irréductibles. Le *moi* est à la fois un et multiple; c'est un fait aussi clair à constater que difficile à expliquer.

Il est de même à la fois identique et différent, durable et passager; encore des attributs qui paraissent se repousser et qui pourtant coexistent dans la conscience. Le *moi* est identique; non seulement il sent qu'il est le même que l'instant d'avant, que quand, par exemple, il tire la conclusion d'un syllogisme, il est le même *moi* qui vient de poser les prémisses; mais encore il a conscience d'être resté identique à lui-même à travers les années; le cours du temps ne l'a pas métamorphosé en un autre *moi;* de l'enfance à la jeunesse, de la jeunesse à la maturité et à la vieillesse, il a conservé sa personnalité. Et pourtant de quels changements n'a-t-il pas été le théâtre! Ce n'est pas d'un âge à l'autre qu'il se modifie, mais d'un moment à l'autre; ses événements se succèdent sans interruption, tous différents, présentant une bigarrure invraisemblable; mais ils ne se succèdent pas comme une série d'étincelles électriques qui n'ont entre elles qu'une relation de temps; une force vivante court de l'un à l'autre, réalisant l'unité des phénomènes successifs, comme celle des phénomènes simultanés. De la sorte, nous nous écoulons, mais aussi nous durons; nos états sont éphémères, mais notre *moi* est permanent; il subsiste à travers la série infiniment mouvante des faits qu'il subit ou qu'il produit.

Étant donné que le *moi* se présente avec des attributs qui paraissent contradictoires, on pressent que quand les philosophes essaieront d'élucider le problème de sa nature intime, ils proposeront des théories opposées, selon que leur attention se concentrera sur l'unité et l'identité, ou sur la multiplicité et le changement; et l'esprit de système enlèvera aux uns et aux autres la claire vue de la réalité qu'ils appauvriront chacun à sa façon. Ceux-ci, partant du *moi* dont ils veulent sauver avant tout la réalité une et identique, ne pourront plus y raccorder les phénomènes changeants et multiples; ceux-là, absorbés dans le spectacle des faits qui déroulent leur infinie variété, seront incapables, en partant de cette donnée, de reconstituer l'unité et l'identité qui sont pourtant, elles aussi, des données de la conscience.

III. Les théories sur la nature du « moi ». — 1° Théorie substantialiste des éclectiques; 2° Théorie phénoméniste; 3° Conclusion.

1° *Théorie substantialiste des éclectiques.* — 1. Dans la première moitié du XIX^e^ siècle, les philosophes de l'école éclectique se représentèrent à juste titre le *moi* comme une substance douée d'unité et toujours identique à elle-même. Mais aux expressions dont ils usent souvent, il semble qu'ils aient séparé si radicalement cette substance de ses propres états que la personne humaine se trouve scindée en deux tronçons incapables de se rejoindre. Nous ne percevons pas le *moi*, disent-ils, nous le concevons seulement. Notre perception n'atteint que ces faits multiples et divers qui s'agitent et s'écoulent sans cesse à la surface de notre être. Au spectacle qu'ils nous offrent, notre raison entre en jeu pour les expliquer; elle les interprète à la lumière des premiers principes qui sont innés en elle; cette multiplicité n'est intelligible que si on la rapporte à une unité; ces changements incessants ne se comprennent que s'ils sont soutenus par quelque chose d'immuable. Nous sommes donc amenés à conclure que sous les phénomènes qui forment le contenu de notre conscience empirique, réside le *moi*, réalité séparée en quelque sorte de ses événements, dont l'unité n'est pas altérée par leur variété, dont la permanence n'a rien à souffrir de leur mobilité perpétuelle.

2. Ainsi présentée, la théorie substantialiste prête le flanc à de graves critiques. On prétend que nous concevons le *moi* à l'aide d'un raisonnement fondé sur les notions innées de la raison. Mais ne seraient-ce pas plutôt ces notions mêmes de substance et de cause qui sont extraites de l'expérience du *moi* ? Maine de Biran a vu plus juste sur ce point que les éclectiques; mais il eut tort de soutenir que nous avons l'intuition du *moi* dans son absolue pureté; car comment comprendre que nous appréhendions l'être séparément de toute manière d'être ? En outre, isolé de ses états, étranger à leur évolution, figé dans son unité et son immobilité absolues, le *moi* ne cesse-t-il pas d'être une réalité pour devenir une entité abstraite et morte ? En tout cas, il échappe entièrement à nos prises, puisque tout ce qui est saisi par la conscience devient par cela même phénomène; en quoi dès lors est-il encore notre *moi ?* On l'a dépouillé de tout caractère individuel par lequel il puisse se distinguer du *non-moi* ou du *moi* des autres hommes, et si, « par quelque opération surnaturelle, le *moi* d'un autre homme venait à être mis à la place du *nôtre*, il nous serait absolument impossible de nous en apercevoir. » (Lachelier.) Bref, cette théorie, soucieuse de soustraire le *moi* à l'éparpillement et au devenir des phénomènes, ne peut plus le relier à ses états ni faire jaillir de ce point métaphysique le fleuve de la conscience.

2° *Théorie phénoméniste.* — 1. Elle prend le contrepied de la théorie précédente. Seuls, les phénomènes sont réels. La substance n'est qu'une conception de l'esprit à laquelle ne correspond aucun objet. Des événements de conscience reliés les uns aux autres non par un lien substantiel, mais par des rapports purement empiriques, des groupes de faits qui se font, se défont, se recomposent, se consolident par l'habitude : voilà toute notre personnalité. Quand nous nous attribuons l'unité et l'identité, nous sommes victimes d'une illusion; parce qu'aucun des phénomènes qui entrent dans la série n'égale la série elle-même, nous en venons à croire que la série est quelque chose de distinct de tous ses termes pris ensemble; ce qui est un sophisme manifeste. « Le *moi*, dit Taine, est une métaphore littéraire. L'esprit agissant est un polypier d'images mutuellement dépendantes... Nos événements constituent notre être; nous ne sommes que leur trame continue. Dire : je goûte, je souffre, je me souviens, c'est affirmer que la sensation de saveur, la souffrance, le souvenir, sont des éléments, des fragments, des extraits du sujet, inclus en lui comme une portion dans un tout. » Le *moi* n'est rien en dehors de la série de ses états. S'il nous paraît quelque chose, c'est que nous avons extrait de ces états un caractère qu'ils présentent tous, celui de nous apparaître comme intérieurs, et que nous l'avons

transformé illusoirement en un dedans stable, extérieur et supérieur à la série.

2. Il est vraiment étrange que les représentants de ce phénoménisme associationiste, qui ont tant reproché aux substantialistes de fermer les yeux à l'expérience et de réaliser des abstractions, soient tombés eux-mêmes si gravement dans le même défaut.

Le moi, disent-ils, n'a d'autre réalité que celle de ses états, il est une pure collection ou série de phénomènes.

a) Mais, en premier lieu, rien de plus obscur, rien même de moins intelligible que cette notion de phénomène. Ces faits élémentaires, sortes d'atomes psychologiques avec lesquels on se fait fort de composer toute la vie de l'esprit, quelle observation nous les fournit ? Aucune. Ils ne sont pas une donnée de l'expérience; nous ne saisissons rien de semblable dans notre conscience. Ce que celle-ci nous montre, quand nous l'interrogeons sans parti pris, c'est un tout synthétique, c'est un courant qui coule indivis, continu, d'un seul tenant, et non une masse d'états distincts et simplement contigus. Les gouttes existent bien dans le fleuve, mais en puissance seulement; elles n'existeront à l'état distinct que quand on les aura extraites du courant où elles sont fondues avec le reste. De même, le courant de la conscience renferme en puissance des phénomènes; mais quand on parle de ceux-ci comme d'autant d'états séparés, il ne faut pas oublier que cette séparation n'est pas primitive, qu'on l'a obtenue par un procédé de discrimination mentale, et que, par conséquent, le phénomène n'est pas une donnée première de l'expérience, mais le produit d'une abstraction.

Taine lui-même paraît avoir été impressionné par ce clair témoignage de la conscience; car il écrit ceci : « Le *moi* n'est pas un simple total; car le verbe *est*, qui joint le sujet à l'attribut, énonce non seulement que l'attribut est inclus dans le sujet comme une portion dans un tout, mais encore que l'*existence du tout précède sa division*... C'est seulement pour la commodité de l'étude que nous séparons nos événements les uns des autres : ils forment effectivement une trame continue où notre regard délimite des tranches arbitraires. Le *moi* demeure un et continu; on ne peut pas dire qu'il soit la série de ses événements ajoutés bout à bout, puisqu'il n'est divisé en événements que pour l'observation; et cependant, il équivaut à la série de ses événements : eux ôtés, il ne serait plus rien; ils le constituent. » *L'intelligence*, t. I, p. 378. Mais si l'on admet ce que dit ici Taine, que « l'existence du tout précède sa division, » comment comprendre ce qu'il dit autre part, que « la notion de fait ou d'événement correspond seule à des choses réelles » ? Dans ce cas, au contraire, les phénomènes sont des conceptions arbitraires de l'esprit, et les seules réalités, ce sont ces unités indivises et continues que les métaphysiciens appellent des êtres ou des substances. Cf. Boirac, *L'idée du phénomène*, Paris, 1894, p. 259.

b) Les phénomènes constituent le *moi*, dit-on, en se rangeant en *série*. — Mais ici les difficultés recommencent, aussi grandes, aussi insolubles; l'expérience est de nouveau gravement méconnue. Comment les phénomènes se rangent-ils en une série, et en une série aussi intimement liée que celle de nos faits de conscience ? C'est ce qu'il est impossible de comprendre dans cette théorie des empiristes associationistes; partis de la multiplicité pure et du pur devenir, ils ne peuvent retrouver la permanence et l'unité. Une collection suppose toujours un principe qui la réalise, qui établit l'un dans le divers, qui relie les uns aux autres les différents moments du devenir; par exemple, les arbres de cette avenue forment une collection parce que je ramène dans ma conscience leur multiplicité à l'unité; les notes d'une mélodie ne s'organisent entre elles que grâce à ma mémoire qui compare les notes passées à la note actuellement émise. Mais, dans l'hypothèse phénoméniste qui supprime radicalement tout principe d'unité et de permanence, où et comment les phénomènes s'organiseront-ils en collection ? La collection devra se collectionner elle-même, ce qui est proprement absurde. Les opérations mentales qui impliquent enroulement de notre passé sur notre présent, contraction ou fusion de nos états les uns dans les autres, comme la mémoire, l'habitude, le jugement, le raisonnement, et, à vrai dire, toutes les opérations de l'esprit, même les plus simples, deviennent incompréhensibles avec une pareille théorie. « Prenez, dit James, tel nombre d'éléments qu'il vous plaira; appelez-les comme vous voudrez, forces, particules de matière ou unités psychiques : jamais ces éléments ne pourront se *réunir* tout seuls ni se « sommer » eux-mêmes. Chacun reste dans la somme ce qu'il a toujours été; et la somme n'existe que sous les espèces d'une addition des unités faite par quelqu'un qui les voit et les synthétise *du dehors*, ou encore sous les espèces d'une combinaison des effets produits par les unités sur une réalité qui leur reste *extérieure*... Prenez une centaine d'états de conscience, mêlez-les, faites-en un paquet bien serré (je suppose que ceci ait un sens) : chacun n'en demeurera pas moins exactement ce qu'il a toujours été, enserré dans sa peau, sans porte ni fenêtre, sans la moindre connaissance de la nature ni du sens des autres états ses voisins. Mais si, en plus de la série, vous posez la *conscience de la série*, du même coup vous ajoutez aux cent états un cent unième qui est un fait absolument nouveau. » *Op. cit.*, p. 256.

Stuart Mill a aperçu nettement la difficulté à laquelle il venait se heurter. « Si, dit-il, nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même comme passée et à venir; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'esprit, ou *moi*, est autre chose que les séries de sentiments ou de possibilités de sentiments ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments peut se connaître soi-même en tant que série... Je crois que ce qu'il y a de plus sage, c'est d'accepter le fait inexplicable sans faire une théorie de sa production, et quand on est obligé d'en parler en des termes qui supposent une théorie, de les employer en faisant des réserves sur leur signification. » *La philosophie de Hamilton*, trad. fr., p. 235. Ce qui signifie sans doute que si l'on ne veut voir dans l'esprit que la multiplicité et le devenir, il faut renoncer à expliquer un fait aussi capital dans la vie psychologique que la mémoire : remarquable aveu d'impuissance.

3° *Conclusion.* — Il faut accepter intégralement le témoignage de la conscience, sans l'appauvrir d'une façon ni d'une autre. Le *moi* est à la fois un et multiple, identique et changeant, stable et passager; il passe et il dure; il réalise l'unité dans une pluralité d'opérations et de fonctions qui se compénètrent tellement les unes les autres que, nous l'avons déjà dit, la personne vit tout entière, avec son passé et son présent, dans un seul de ses événements. James, qui a soumis le phénoménisme à une critique pénétrante et décisive, ne veut voir cependant dans l'unité et l'identité du *moi* qu'une identité et une unité *fonctionnelle*. « Le *moi*, dit-il, est un agrégat empirique d'états à connaître objectivement. Le *je* qui les connaît ne saurait, lui, être un agrégat; cependant la psychologie n'a aucun besoin d'en faire une entité métaphysique invariable, telle que l'âme, ni un principe extérieur au temps, tel que le *moi* transcendantal. Le *je* n'est que la *pensée* du moment, toujours différente de la pensée immédiatement antérieure qu'elle *s'approprie* avec

tout ce que celle-ci s'appropriait. » *Op. cit.*, p. 277. Solution qui ne peut être que provisoire; la psychologie ne fournit pas le dernier mot de ce grave problème; il relève en dernier ressort de la métaphysique; cette unité fonctionnelle ne se comprend que si elle est l'unité d'un être; c'est la seule explication satisfaisante de la vie psychologique, c'est aussi le seul moyen de fonder la vie morale.

IV. Pathologie du « moi ». — 1° A peu près entièrement négligée autrefois, elle a exercé beaucoup les psychologues contemporains et donné lieu à des études très nombreuses; on se porte à l'excès opposé, et à voir la méthode et les travaux de certains savants, on dirait que c'est dans les hôpitaux, les cliniques et les asiles d'aliénés qu'il faut aller chercher la vraie science de l'homme. Certes, cette étude des cas pathologiques apporte une contribution intéressante à la connaissance du monde intérieur; mais en premier lieu, ils ne doivent pas rejeter dans l'ombre l'immense quantité des cas normaux; et en second lieu, on doit les interpréter avec prudence, de manière à n'en pas tirer des conclusions beaucoup plus larges que les prémisses, comme il semble bien être arrivé à plusieurs qui généralisent avec une promptitude et une facilité inquiétantes.

2° Il est incontestable que, pour une cause ou une autre, d'ordre mental ou d'ordre physiologique, des troubles peuvent venir affecter d'une manière plus ou moins grave notre vie personnelle. Tantôt notre *moi* s'empare de ses états avec force et sûreté, ne s'attribuant que ceux qui lui appartiennent, et les liant énergiquement dans une synthèse cohérente et unique; tantôt, au contraire, il commet des erreurs; il laisse entrer dans cette synthèse tout un groupe de faits qui n'y devraient point figurer; « l'autre » s'introduit dans le *moi* et le supplante en partie, de sorte que la personne a peine à se reconnaître; ou inversement, une fraction des états du *moi* se dérobe à ses prises, et cette disparition creuse un vide qui trouble aussi le sentiment de l'individualité; ou encore le lien de la synthèse semble se briser tout à fait; les phénomènes se dispersent et s'éparpillent comme les épis d'une gerbe dont les attaches sont rompues; tout équilibre et toute cohérence disparaissent, la personne sombre dans la démence.

La psychologie de notre époque a paru s'intéresser particulièrement aux faits dits de dédoublements, dédoublements successifs et même simultanés de la personnalité, autour desquels on a mené grand bruit, et dont les phénoménistes ont prétendu tirer argument contre l'unité et l'identité du *moi*. Il est si peu vrai, disent-ils, que le *moi* jouisse d'une unité et d'une identité substantielles qu'il peut se scinder en plusieurs personnalités distinctes, occupant simultanément ou alternativement la scène de la conscience, et s'ignorant complètement, ou à peu près, entre elles. Et l'on apporte alors les inévitables exemples, qui ont fait le tour des manuels, de la Félida du Dr Azam, de la Léonie de Pierre Janet, ou de la miss Beauchamp du Dr Morton Prince. Mais une réaction se dessine aujourd'hui, sinon contre l'exactitude de ces observations, au moins contre la portée qu'une interprétation précipitée avait d'abord prétendu leur donner. Citons en particulier l'opinion de M. Ch. Blondel (dans le *Traité de psychologie* de Georges Dumas, t. II, l. II, c. II, *La personnalité*) : « La fameuse Félida d'Azam, écrit-il, qui sentait alternativement deux personnalités dont la première vivait dans la complète ignorance de la seconde, eut de nombreux émules. Pendant les années qui suivirent, les observations d'alternance hystérique de la personnalité se multiplièrent. On croyait avec elles tenir enfin la clef d'un grand problème. Puis, les cas se sont fait de plus en plus rares et, pour notre part, en huit ans de fréquentation quotidienne de la Salpêtrière, nous avons eu l'infortune de ne pas en rencontrer un seul. Enfin Janet, à propos d'une de ses anciennes malades, semble dire que le dédoublement de la personnalité n'est pas aussi net qu'on le croyait, qu'en tout cas, il n'est pas le phénomène essentiel, et se greffe sur des alternatives d'excitation et de dépression, que quelque suggestion intervient... Ainsi, le dédoublement de la personnalité type Félida, réduit à ses justes limites, n'a pas l'importance psychologique qu'on avait espéré... La lecture du livre de Morton Prince laisse la même inquiétude. » On est fondé à se demander, en présence des cas de ce genre, si l'on n'a pas affaire à une énorme mystification. Il en est de même des dédoublements que l'on observe chez les médiums. « Les médiums se recrutent souvent parmi les mythomanes et les menteurs constitutionnels, leurs supercheries sont fréquentes et leurs expériences n'ont pas toujours toute la rigueur désirable. Le bénéfice scientifique de ces recherches reste douteux. »

Eug. Lenoble.

MOIS. — Nous n'entendons parler ici que des mois spécialement consacrés à telle ou telle de nos grandes dévotions catholiques. Après avoir dit quelques mots de l'origine de chacun des cinq mois plus généralement pratiqués, nous indiquerons où et comment on les « fait » d'ordinaire.

I. Mois de Marie. — Le mois de Marie est encore le plus populaire; il est aussi le plus ancien. Ce n'est pas, cependant, qu'il remonte très haut. Deux grands dévots à Marie, qui ont beaucoup écrit sur sa dévotion, le bienheureux Léonard de Port-Maurice, mort en 1751, et saint Alphonse de Liguori, mort en 1787, ne font aucune allusion à la pratique de ce mois. Or, écrit L. Garriguet, *Mois de Marie*, Paris, 1917, p. 6, « il serait inexplicable qu'ils n'en aient pas dit un mot, si elle existait de leur temps. » Comme la plupart des dévotions, elle s'est, de fait, constituée petit à petit pour devenir enfin telle que nous la connaissons. « Il paraît certain, lit-on, *ibid.*, p. 6, 7, qu'elle a vu le jour en Italie, et nombreux sont ceux qui croient qu'elle a pris naissance à Rome, parmi les élèves du Collège romain, sous les auspices des Pères de la Compagnie de Jésus, notamment du P. Mazzorali. Elle se propagea assez rapidement dans la Ville éternelle, dans les États pontificaux et dans toute l'Italie du Sud. Le premier livre écrit sur la dévotion nouvelle est celui du P. Lalomia. Il est intitulé : *Il mese di Maria ossia il mese di maggio*. Il a été traduit en français, un peu avant la révolution de 1789, à la demande et sous le patronage de Mme Louise de France, fille de Louis XV et prieure du carmel de Saint-Denis. Cela indiquerait que, dès cette époque, la dévotion du mois de Marie était connue et pratiquée dans notre pays. » Née à la fin du XVIIIe siècle, elle reçut sa première approbation officielle, du Saint-Siège, le 21 mars 1815. Depuis, les indulgences, accordées dès lors, furent renouvelées par les papes. « Dans la concession de ces faveurs spirituelles, les fidèles virent avec raison un encouragement et une invitation... Ils se laissèrent, de grand cœur, entraîner par le mouvement qui se généralisait et, bientôt, les exercices du mois de Marie furent pratiqués dans le monde catholique entier. Dès 1830, ajoute L. Garriguet, p. 8, ils le furent dans un grand nombre de paroisses de France. Nulle part, ils ne sont suivis avec plus de fidélité et, une fois de plus, on a pu voir combien est vrai toujours le vieux dicton : Pays de France, pays de Marie; *Regnum Galliæ, regnum Mariæ.* »

Entre tous les mois de l'année, celui de mai était bien indiqué pour devenir le mois de Marie. Il ne risque pas d'être partiellement pris par les douloureux anniversaires de la Passion, ni d'être gêné par les

tristes rigueurs de l'hiver; d'autre part, les vacances ne sont pas encore commencées pour les écoliers ou pour les paroissiens qui fréquentent nos églises; enfin et surtout peut-être, comme le dit un cantique connu de tous, « c'est le mois le plus beau, » généralement du moins, et l'on commence à disposer des fleurs nécessaires pour orner l'autel de la Vierge et symboliser ses principales vertus.

II. Mois du Rosaire. — C'est encore Marie que nous honorons durant le mois d'octobre. « Le mois de Marie, écrit un pieux dominicain, *Le mois des fruits*, Paris (sans date), p. 4, c'est le culte de la mère de Dieu sous son aspect le plus riant; c'est la dévotion à la très sainte Vierge dans sa plus fraîche éclosion et dans une sorte de divine floraison. Mais qu'est la fleur sans le fruit ? » On complète donc l'honneur dû à Marie en lui offrant, après le *mois des fleurs*, le *mois des fruits*, le mois d'octobre consacré à son rosaire, « pour tenir dans la vie chrétienne la place que le premier mois de l'automne tient dans la nature, pour être une époque de récolte spirituelle, un temps de sainte provision destiné à recueillir en abondance les fruits de la vie divine. Aucune dévotion ne convient mieux que le rosaire à un pareil but... »

Le mois du Rosaire est né en Espagne vers le milieu du siècle dernier. Bientôt approuvé par plus de trente évêques, la nouvelle dévotion était autorisée et encouragée, le 28 juillet 1868, par un acte public de Pie IX, qui lui donnait ainsi le caractère d'une dévotion publique. Bien que le mois du Rosaire n'ait pas le charme souriant du mois de Marie, il est presque aussi cher à la piété des fidèles, qui aiment venir à l'église réciter le chapelet, méditer sur les quinze mystères, et chanter à la Vierge *Ave, ave, ave, Maria.*

III. Mois du Sacré-Cœur. — La fête annuelle du Sacré-Cœur de Jésus était établie, et aussi la communion de chaque premier vendredi du mois : la dévotion au Sacré-Cœur tenait donc déjà une bonne place dans la piété catholique. « Pourtant, écrit L. Garriguet, *Mois du Sacré-Cœur*, Paris, 1919, p. 6, 7, à cette dévotion il manquait, trouva-t-on, quelque chose... On se demanda pourquoi il n'y aurait pas un mois du Sacré-Cœur comme il y avait un mois de Marie; et ainsi, l'on fut amené à donner au mois de mai le mois de juin comme pieux pendant. On choisit le mois de juin, parce que c'est dans ce mois que tombe le plus souvent la fête du Sacré-Cœur, et peut-être aussi parce que c'est dans le courant de juin qu'eurent lieu la plupart des grandes apparitions de Paray-le-Monial. » Voici en quels termes le même auteur, p. 7-9, raconte les modestes débuts de ce mois du Sacré-Cœur :

> Il est, écrit-il, d'origine française. Il a pris naissance dans un couvent de Paris, le célèbre couvent des Oiseaux, dirigé par les religieuses de la congrégation de Notre Dame. [On se rappelle que le mois de Marie avait commencé, lui aussi, dans une maison d'enseignement.]
>
> Parmi les élèves du couvent, il y avait, en 1833, Angèle de Sainte-Croix. Dans une action de grâces après la communion, cette jeune fille conçut la pensée d'honorer, pendant un mois, le Sacré-Cœur, comme, pendant tout un mois, était honorée la sainte Vierge. Elle communiqua son idée à l'une de ses maîtresses et à plusieurs de ses compagnes, choisies parmi les plus pieuses; il fut décidé qu'on tenterait un essai.
>
> Avant, on se préoccupa d'obtenir les autorisations dont on avait besoin. On s'adressa, d'abord, à la supérieure de la maison; celle que l'on appelait la *Maman Sophie* donna son consentement avec joie, mais ce consentement ne suffisait pas, il fallait celui de l'Ordinaire. Le projet agréa à Mgr de Quélen qui permit de faire, à la chapelle, les exercices pour lesquels on sollicitait son autorisation. Il promit même de s'y associer...
>
> On ne crut pas devoir tenir secrets et le dessein formé et l'approbation reçue. Aussi, lorsque vint le moment de commencer les exercices, huit cents personnes se joignirent aux religieuses et aux élèves pour les faire avec elles. Ils commencèrent le 13 juin et se terminèrent le dimanche 15 juillet, jour où l'on célébrait, cette année, dans le diocèse de Paris, la fête du Sacré-Cœur.
>
> Du couvent des Oiseaux, la pratique du mois du Sacré-Cœur se répandit vite dans le diocèse de Paris, et, de Paris, dans toute la France. Aujourd'hui elle est en honneur dans le monde entier.

Le 8 mai 1873, Pie IX l'approuva et l'enrichit, elle aussi, de précieuses indulgences.

IV. Mois de saint Joseph. — Depuis presque vingt ans, depuis le 12 juin 1855, le même pape avait autorisé et recommandé la dévotion du mois de saint Joseph. C'est peut-être dans l'église Saint-Nicolas de Viterbe, en Vénétie, que les exercices de ce mois ont pris naissance, vers 1840 : le culte de saint Joseph y était particulièrement en honneur, et, en 1859, ce sanctuaire devenait le siège de l'archiconfrérie de son saint Cordon. Mais il est certain que, le 12 juin 1855, le souverain pontife nommait expressément le livre des *Méditations sur les vertus du saint patriarche Joseph pour lui consacrer le mois de mars*, accordant des indulgences à ceux qui feraient les exercices de dévotion qu'on indiquait. Or ce livre avait paru à Rome vers 1850. Peut-être auparavant (saint Nicolas de Viterbe excepté ?) se bornait-on à quelques exercices de piété servant de préparation à la fête du 19 mars; peut-être n'est-ce donc que vers 1850 qu'on eut l'idée de consacrer à saint Joseph le mois entier et de s'y livrer chaque jour à certaines pratiques en son honneur.

Il est également certain que, si Viterbe a inauguré les exercices du mois de saint Joseph, « cette dévotion est en très grande partie redevable de sa rapide diffusion à Notre-Dame des Victoires de Paris. Elle y fut adoptée dès le début, écrit encore L. Garriguet, *Mois de saint Joseph*, Paris, 1917, p. 6, 7, et c'est de là qu'elle a rayonné dans les divers diocèses de France et même qu'elle est passée à l'étranger. Cette église, célèbre dans le monde entier, a été comme le piédestal d'où elle a pris son essor. Elle continue à y être très fidèlement pratiquée... »

V. Mois des Morts. — Le mois de novembre, qui s'ouvre par la fête des saints du ciel et par la commémoration des âmes du purgatoire, devait, tout naturellement, devenir le mois des Morts et, plus particulièrement, des chers défunts dont nous pouvons adoucir les peines et abréger l'exil. Le mois des Morts a donc été établi, et il est en voie de se répandre et de devenir aussi populaire que les mois dont nous avons parlé plus haut. Partout, du moins, il y a, aux premiers jours de novembre, ou un triduum ou une octave, à l'intention des âmes du purgatoire, et cela même peut devenir un acheminement à la dévotion du mois entier. L'Église, on le pense bien, ne saurait qu'encourager une pratique aussi salutaire pour les vivants que compatissante à l'endroit de ses fils décédés. M. L. Garriguet a aussi publié un *Mois des Morts*, Paris, 1915, qu'on consultera également avec profit.

VI. Ou et comment on « fait » ces divers mois. — Sans s'imposer à nous, les dévotions des mois de Marie, du Rosaire, du Sacré-Cœur, de saint Joseph, des Morts, ont droit à notre respect, et l'on devrait blâmer les fidèles qui exprimeraient à leur égard mépris ou dédain. Ce sont d'heureuses trouvailles de la piété catholique, dont il nous est bon à tous de profiter.

Comme ces divers mois ont le caractère de dévotions publiques, encouragées par l'Église, le mieux, quand on le peut, est de les pratiquer comme culte public, à l'église ou à la chapelle où l'on prie en commun. Mais tous n'ont pas la possibilité de le faire, ou n'en ont pas le goût. Qu'on « fasse » alors son mois en famille ou même individuellement. Un bon livre, comme les *Mois* de M. Garriguet ou du religieux dominicain que

j'ai mentionnés, peut, à quelque degré, remplacer les sermons, instructions ou lectures que l'on entendrait à l'église. D'autre part, on peut, *clauso ostio*, en particulier, prier avec ferveur et obtenir ainsi une partie des grâces qui ont été promises à la prière récitée en commun. Si l'on ne peut même pas se livrer à ces lectures et à ces prières privées, imitées de ce qui se fait à l'église, que, tout au moins, on s'unisse d'intention à la communauté des fidèles, ne fût-ce que par quelques courtes invocations jaillies du cœur. Dieu et nos saints tiendront compte de notre bonne volonté, si minime soit-elle.

L'essentiel, peut-on dire, est que, chez nous ou à l'église, nous pratiquions ces formes de dévotion dans l'esprit vraiment catholique qui les a inspirées et que l'Église a bénies. Plus elles nous apprendront à mieux connaître notre religion, à mieux imiter et vénérer Notre-Seigneur et les saints du ciel, à mieux exercer la charité envers les pauvres du purgatoire, et plus aussi elles seront ce que l'Église veut qu'elles soient. Pourvu qu'on se propose nettement ce but et que l'on emploie avec sagesse les moyens qui paraissent y conduire, il importe assez peu que ces moyens varient selon les lieux et les temps : place plus ou moins grande accordée à la prière récitée ou au chant, sermons ou lectures, etc. C'est au pasteur d'étudier les besoins et les goûts de ses ouailles, afin d'y répondre de son mieux, et, pour peu qu'on soit sensé et juste, on ne blâmera pas celui-ci de procéder autrement que celui-là. En pareille matière, une grande liberté doit être laissée aux chefs qui ont la responsabilité des âmes.

J. Bricout.

MOÏSE. — Nous savons déjà, t. I, col. 155, 156, que les chronologistes ne s'accordent pas sur la durée du séjour des Hébreux en Égypte (430 ou 215 ans), et que, par suite, l'exode est à placer aux environs de 1400 ou vers 1230. Moïse serait donc, suivant le système de comput que l'on adopte, à placer au XV^e^-XIV^e^, ou au XIII^e^ siècle avant Jésus-Christ. Mais on s'entend sur la raison qui a déterminé l'oppression des Hébreux. Quand Jacob et ses fils étaient venus s'établir dans la terre de Gessen, à l'est des bouches du Nil, l'Égypte était au pouvoir de pharaons ou rois pasteurs, appelés les Hyksos (XV^e^ et XVI^e^ dynasties), barbares venus d'Asie et disposés à faire bon accueil aux émigrants d'une origine semblable à la leur. Or les anciens chefs égyptiens, remontant peu à peu du Sud, finirent par expulser les princes étrangers. Bientôt ils songèrent à affaiblir ce peuple asiatique des Hébreux; installé sur la frontière et qui, par sa multiplication, leur paraissait constituer un grave péril pour la nation et pour eux-mêmes. « Alors, écrit la Bible, Ex., I, 8, s'éleva sur l'Égypte un roi nouveau qui n'avait pas connu Joseph. » Les Hébreux, réduits en esclavage, doivent quitter les champs qui leur avaient été donnés, et sont occupés, sous la plus dure discipline et pour une misérable nourriture (des oignons cuits dans l'eau du Nil), à construire des villes de briques. Cependant l'Égypte continue de s'affaiblir, et elle ne tarde pas à perdre Canaan, la terre promise par Dieu aux Hébreux. Le moment n'est-il pas venu, pour ceux-ci, d'y retourner et de s'y fixer définitivement ? C'est à ce moment que Dieu suscite Moïse. — I. Sa vie. II. Son œuvre. III. Ses miracles et ses prophéties.

I. Sa vie. — C'est un véritable drame que la vie de Moïse, telle qu'elle nous est racontée dans les quatre derniers livres du Pentateuque, depuis l'exposition sur le Nil jusqu'à la mort sur le mont Nébo. Des multiples épisodes qu'elle contient, on ne peut, ici, que signaler les plus importants pour l'histoire religieuse d'Israël et de l'humanité.

1° *La vocation.* — Moïse appartenait à la tribu de Lévi. « Sauvé des eaux » dans les touchantes circonstances que l'on connaît, il fut élevé à la cour du pharaon et instruit dans toute la science des Égyptiens. Il avait quarante ans quand, ayant tué un Égyptien qui maltraitait un Hébreu, il dut s'enfuir au désert, parmi les Madianites. Là il épousa la fille du prêtre Jéthro et fit paître les troupeaux de son beau-père. Quarante nouvelles années s'étaient ainsi écoulées, quand il reçut sa vocation sur l'Horeb ou Sinaï, Ex., III-IV, 18. Je cite la traduction Crampon, *La sainte Bible*, 1923.

L'ange de Iahveh [c'est-à-dire Iahveh lui-même] lui apparut en flamme de feu, au milieu du buisson. Et Moïse vit, et voici, le buisson était tout en feu, et le buisson ne se consumait pas.

Moïse dit : « Je veux faire un détour pour considérer cette grande vision, et voir pourquoi le buisson ne se consume point. » Iahveh vit qu'il se détournait pour regarder; et Dieu l'appela du milieu du buisson, et dit : « Moïse! Moïse! » Il répondit : « Me voici. » Dieu dit : N'approche pas d'ici, ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte. » Il ajouta : » Je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Moïse se cacha le visage, car il craignait de regarder Dieu.

Iahveh dit : « J'ai vu la souffrance de mon peuple qui est en Égypte... Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et pour le faire monter de ce pays dans une terre fertile et spacieuse, dans une terre où coulent le lait et le miel... Et maintenant, va, je t'envoie auprès de Pharaon, pour faire sortir mon peuple, les enfants d'Israël. »

Moïse dit à Dieu : « Qui suis-je, pour aller vers Pharaon et pour faire sortir d'Égypte les enfants d'Israël? » Dieu dit: « Je serai avec toi; et ceci sera pour toi le signe que c'est moi qui t'ai envoyé : quand tu auras fait sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne. »

Moïse dit à Dieu : « Voici, j'irai vers les enfants d'Israël, et je leur dirai : « Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. S'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je?» Et Dieu dit à Moïse : « Je suis celui qui suis. » Et il ajouta : « C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : Celui qui est (hébr. *Iahveh*) m'envoie vers vous... »

(Le nom de *Iahveh* n'était pas complètement inconnu des fils de Jacob, il était déjà en usage parmi eux, au moins dans la tribu de Lévi.) Moïse reçoit donc de Iahveh la mission d'aller délivrer les Hébreux et de les lui amener au Sinaï. Dieu sera avec lui, et Aaron, son frère, qui « parle facilement », l'aidera. « C'est lui qui parlera pour toi au peuple; il te servira de bouche... Quant à ce bâton, ajoute le Seigneur prends-le dans ta main; c'est avec quoi tu feras les signes [miracles]. »

2° *La sortie d'Égypte.* — Moïse et Aaron vont demander au pharaon l'autorisation de conduire les Hébreux dans le désert. Le roi ne veut pas perdre ses esclaves. Alors des fléaux divers, les « dix plaies d'Égypte », s'abattent sur le pays. La dernière fut la plus terrible. Dieu avait ordonné à son peuple de se réunir par familles. Dans chaque famille, selon que Dieu l'avait prescrit, on tua un agneau le soir d'un même jour, on le fit rôtir sans briser aucun de ses os, on le mangea et marqua de son sang la porte de la maison. La nuit, Dieu *passa*, et, tandis qu'il épargnait les siens, le premier-né de chaque famille égyptienne fut trouvé mort. « Levez-vous, partez, et servez votre Dieu là où il vous appelle, » dit à Moïse le pharaon épouvanté. Et les Hébreux partirent de grand matin. (L'anniversaire de ce « passage » du Seigneur et de la délivrance qu'il provoqua, fut célébré dans la fête juive de la Pâque. Ce mot signifie : passage.)

Le pharaon regretta vite de n'avoir plus à son service ces milliers d'esclaves, hébreux ou non, qui venaient de s'échapper. Il se mit à leur poursuite. C'est alors le merveilleux passage de la mer Rouge, sans doute à la pointe septentrionale du golfe de Suez. Puis, c'est toute une série de miracles dans le désert : on y a besoin de guide, de vivres, d'eau, de protec-

tion contre les pillards. Dieu pourvoit à tout : colonne de nuée, manne tombant du ciel, sources jaillissant du rocher, victoire obtenue par la prière de Moïse. Après trois mois de marche, les enfants d'Israël campaient au pied du Sinaï.

3° *Au Sinaï.* — « Le troisième jour au matin, rapporte l'Exode, XIX, 16 sq., il y eut des tonnerres, des éclairs, une nuée épaisse sur la montagne, et un son de trompe très fort, et tout le peuple qui était dans le camp trembla. Moïse fit sortir le peuple du camp, à la rencontre de Dieu, et ils se tinrent au pied de la montagne. La montagne du Sinaï était toute fumante... Moïse parla, et Dieu lui répondit par une voix. Iahveh descendit sur la montagne du Sinaï... » Et Moïse, que Dieu a appelé au sommet de la montagne, entend de la bouche de Dieu l'énoncé du Décalogue (voir t. II, col. 712, 713) et des prescriptions de l'Alliance (t. I, col. 147, 148). Puis, Ex., XXIV, 3-8.

Moïse vint rapporter au peuple toutes les paroles de Iahveh et toutes les lois; et le peuple entier répondit d'une seule voix : « Toutes les paroles qu'a dites Iahveh, nous les accomplirons. »

Moïse écrivit toutes les paroles de Iahveh.

Ensuite, s'étant levé de bon matin, il bâtit un autel au pied de la montagne, et dressa douze stèles pour les douze tribus d'Israël. Il envoya des jeunes gens, enfants d'Israël, et ils offrirent à Iahveh des holocaustes et immolèrent des taureaux en sacrifices d'actions de grâces. Moïse prit la moitié du sang, qu'il mit dans des bassins, et il répandit l'autre moitié sur l'autel. Ayant pris le livre de l'alliance, il le lut en présence du peuple qui répondit : « Tout ce qu'a dit Iahveh, nous le ferons et nous y obéirons. » Moïse prit le sang et en aspergea le peuple, en disant : « Voici le sang de l'alliance que Iahveh a conclue avec vous sur toutes ces paroles. »

Moïse remonte sur le Sinaï, et pendant quarante jours, Dieu lui fait connaître ses volontés pour le gouvernement de son peuple et la célébration du culte divin. Les Hébreux, pendant ce temps, avaient obligé Aaron à leur donner une représentation sensible de Iahveh, sous la forme d'un veau d'or, analogue au bœuf Apis des Égyptiens. Descendu de la montagne, Moïse fit aussitôt armer les hommes de la tribu de Lévi : des coupables, vingt-trois mille furent mis à mort. Sur son intercession, Dieu fit grâce au reste du peuple. Le prophète écrivit les dix commandements sur deux tables de pierre, et l'alliance avec Iahveh fut rénovée. Les révélations divines se continuèrent, et de son contact avec le Seigneur Moïse garda deux rayons lumineux qui s'échappaient de son visage. Le culte fut organisé, la tribu de Lévi mise à part pour s'occuper seule de ses cérémonies, et Aaron sacré grand prêtre.

4° *Dans le désert et au pays de Moab.* — Après un séjour d'environ une année au Sinaï, on se remit en marche dans le désert. Nous ne redirons pas les révoltes que Moïse eut à réprimer pendant les trente-neuf ans qu'on y erra encore. On s'était approché du pays de Canaan, mais sans pouvoir y entrer. Deux centres de ralliement sont à signaler : « Cadès, où était l'Arche d'alliance et où les interprètes du Seigneur précisaient les lois promulguées au Sinaï, et consignaient, sous la direction de Moïse, les traditions du peuple de Dieu; » puis, « les plaines de Moab, où mourut Moïse après avoir promulgué une seconde législation » (Deutéronome) Maurice Bouvet, *Histoire biblique*, Paris, 1922, p. 49.

Des six cent mille hommes faits qui avaient traversé la mer Rouge, deux seulement, Josué et Caleb, devaient entrer dans la Terre Promise. Parce que, à Cadès, il avait frappé le rocher deux fois, comme s'il se défiait de Iahveh, Moïse lui-même n'y put pénétrer.

Sentant sa fin approcher, l'homme de Dieu désigna Josué pour son successeur. Il rappela aux Israélites tout ce qu'ils devaient à Iahveh, leur fit, une fois de plus, renouveler l'alliance avec lui, les bénit. Il ne lui restait plus qu'à mourir. Sa mort nous est racontée dans le dernier chapitre, si émouvant dans sa simplicité, du Deutéronome et du Pentateuque :

Moïse monta, des plaines de Moab, sur le mont Nébo, au sommet du Phasga, en face de Jéricho. Et Iahveh lui montra tout le pays : Galaad jusqu'à Dan, tout Nephtali et le pays d'Éphraïm et de Manassé, tout le pays de Juda jusqu'à la mer occidentale, le Négeb, le district du Jourdain, la vallée de Jéricho qui est la ville des palmiers, jusqu'à Ségor. Et Iahveh lui dit : « C'est là le pays au sujet duquel j'ai fait serment à Abraham, à Isaac et à Jacob, en disant : Je le donnerai à ta postérité. Je te l'ai fait voir de tes yeux; mais tu n'y entreras point. »

Moïse, le serviteur de Iahveh, mourut là dans le pays de Moab, selon l'ordre de Iahveh. Et il l'enterra dans la vallée, au pays de Moab, vis-vis de Beth-Phogor. Aucun homme n'a connu son sépulcre jusqu'à ce jour. Moïse était âgé de cent vingt ans, lorsqu'il mourut; sa vue n'était point affaiblie et sa vigueur n'était point passée. Les enfants d'Israël pleurèrent Moïse, dans les plaines de Moab, pendant trente jours...

Il ne s'est plus levé en Israël, ajoute l'historien sacré, de prophète semblable à Moïse, que Iahveh connaissait face à face, ni quant à tous les signes et miracles que Dieu l'envoya faire, dans le pays d'Égypte, sur Pharaon, sur tous ses serviteurs et sur tout son pays, ni quant à toute sa main puissante et à toutes les choses terribles que Moïse accomplit sous les yeux de tout Israël.

Cet homme, vraiment inspiré, énergique, terrible et bon tout ensemble, défiant de lui-même et sûr de Dieu, que Michel-Ange a si magnifiquement fait revivre, n'eut au cœur qu'un double amour ou, l'on peut dire, qu'un unique amour : Dieu et son peuple, le peuple de Iahveh. Il fut et il reste digne de l'admiration d'Israël et du genre humain tout entier : « Les juifs, écrit dom Baudot, *Dictionnaire d'hagiographie*, Paris, 1925, p. 477, ont toujours vénéré sa mémoire; les églises d'Orient et d'Occident le commémorent au 4 septembre, et les grecs l'honorent de plus au premier dimanche de carême. »

II. Son œuvre. — C'est une œuvre nationale et c'est aussi une œuvre religieuse qu'accomplit Moïse, ou plutôt c'est une œuvre à la fois *nationale et religieuse*, nationale parce que religieuse. Qu'il agisse en libérateur ou en législateur d'Israël — ces deux mots résument toute sa vie — il a conscience de servir du même coup son peuple et son Dieu. M. l'abbé Bouvet, *op. cit.*, p. 47-49, a heureusement exprimé cette pensée:

Moïse, écrit-il, conduisit les enfants d'Israël au Sinaï selon l'ordre de Dieu. Et ce que le Sinaï avait été pour lui, il le fut pour tout Israël : le lieu de la vocation. C'est là qu'Israël devint *un peuple* et *le peuple de Dieu*.

Avant le Sinaï, il n'était rien de cela. 1° D'abord la multitude que conduisait Moïse comprenait, en plus des Israélites, dont chaque tribu avait appris au cours des siècles à se désintéresser des autres, une foule de gens de toute sorte : asiatiques immigrés, nomades du désert, et peut-être des Égyptiens : c'était une foule, non un peuple. 2° D'autre part, ces étrangers étaient des païens, et les Israélites eux-mêmes avaient laissé se réveiller en Égypte les instincts d'idolâtrie qu'ils tenaient de leurs lointains ancêtres sémitiques : ils avaient dévié de la tradition d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

L'œuvre de Moïse fut de *fondre en un seul peuple* cette foule bigarrée, et il le fit *en la consacrant* tout entière au culte du seul vrai Dieu. — De sa première rencontre avec Dieu sur la montagne, Moïse revient avec mission de proclamer tout un code de lois, et avant tout le Décalogue : c'est *le code de l'alliance*. Dieu promet de traiter comme son peuple particulier qu'il comblera de faveurs la foule venue jusqu'à lui, si elle s'engage à observer fidèlement sa Loi : l'engagement est juré et Moïse le consacre par un sacrifice solennel. Dès lors, le peuple existe; son lien intérieur, c'est l'alliance avec Dieu, son protecteur; s'il le rompt par l'infidélité, le lien se défait et la dispersion du peuple est son châtiment. — De sa seconde rencontre avec Dieu Moïse

rapporte les lois d'un second code : *le code du culte religieux*; car à un peuple ainsi fondé il faut plus qu'à tout autre une vie religieuse intense. Celle-ci s'organise aussitôt autour du tabernacle (tente) qui abrite l'arche d'alliance, centre de toute la vie d'Israël et garantie de son avenir.

Trois caractères, continue M. Bouvet, mettent d'un seul coup à part et au-dessus de toutes les autres la religion d'Israël, telle que Moïse la détermine au nom de Dieu. *a*) Israël ne reconnaît qu'un seul Dieu. *b*) De ce Dieu il ne doit y avoir aucune figure sculptée; sa présence est invisible, l'arche la symbolise. *c*) Le culte proprement dit (sacrifices) n'a aucune valeur sans l'obéissance au Décalogue, loi morale qui régit toute la vie. C'est ce que les prophètes exprimeront par cette formule énergique : « l'obéissance vaut mieux que le sacrifice. » Et c'est ce que symbolise admirablement ce détail : le culte s'organise autour de l'arche d'alliance; mais ce que contient l'arche d'alliance, c'est justement les tables de la Loi.

L'esprit de cette religion est tellement différent de celui des autres, qu'une même coutume, en passant d'une religion quelconque dans la religion de Moïse, se purifie et prend un sens nouveau. C'est pourquoi Moïse et ses successeurs ont pu faire impunément beaucoup d'emprunts : ils renouvelaient ce qu'ils empruntaient.

On comprend que, dans l'accomplissement d'une telle œuvre, l'homme de Dieu se soit heurté aux plus graves *difficultés*.

Cela est vrai de son œuvre nationale aussi bien que de son œuvre religieuse. 1° Œuvre *nationale*. Il fonde un peuple et l'entraîne vers son avenir; mais l'instinct national y est encore faible, et devant les difficultés ce peuple se retourne vers le passé et la servitude, il regrette les oignons d'Égypte, il ne montre d'énergie que pour se rebeller coup sur coup contre Moïse; il faut que celui-ci se fasse craindre; alors ils le subissent sans le comprendre. 2° Œuvre *religieuse*. Il renouvelle dans toute sa pureté la religion des Pères [comme, plus tard, les prophètes maintiendront, tout en la développant, la tradition de Moïse]; mais justement une religion si pure ne satisfait plus tous les vieux goûts d'idolâtrie, de magie et de licence qui survivent dans le cœur de ce peuple si mêlé : l'épisode du veau d'or en montre le premier retour offensif. Là encore il faut que Moïse frappe et terrifie.

Dieu avait bien choisi l'homme dévoué, énergique et ferme qu'exigeait la haute et redoutable mission dont il l'investissait. Et Dieu, aussi, ne devait cesser de le soutenir de ses inspirations et de son bras tout-puissant. — Voir CULTE JUIF et LOI MOSAÏQUE.

III. SES MIRACLES ET SES PROPHÉTIES. — Le surnaturel coule à pleins bords dans toute la vie de Moïse. De sa naissance à sa mort, au pays de Madian, en Égypte, au Sinaï et dans le désert, partout et toujours Dieu est à ses côtés, Dieu est en lui, pour lui dicter ses volontés et lui prêter son secours.

1° *Miracles*. — On a voulu expliquer naturellement les miracles de Moïse. Mais, comme Moïse est l'auteur du Pentateuque (voir ce mot), le recours à la légende n'est pas justifiable ici et, dès lors, l'explication que d'aucuns ont imaginée est dépourvue de toute valeur. Ils ont vu dans l'eau du Nil changée en sang, dans le passage à pied sec de la mer Rouge par les Hébreux et l'engloutissement des Égyptiens, dans la manne, etc., rien que des phénomènes naturels, dont Moïse avait su habilement tirer parti, et que la légende a surnaturalisés. On ne saurait se montrer plus irréfléchi. « Les plaies d'Égypte, écrit justement Crampon, p. 60, sont, pour la plupart, prises en elles-mêmes, des fléaux naturels et bien connus des Égyptiens; mais elles sont en même temps des miracles de la toute-puissance de Dieu, en raison des circonstances qui les accompagnent. » C'est, par exemple, au moment de la crue, en juillet, que les eaux du Nil prennent, chaque année, l'apparence du sang; or on était en février, quand Moïse changea en sang les eaux du fleuve. Pour le passage de la mer Rouge, l'écrivain sacré parle, Ex., XIV, 21, de « Iahveh refoulant la mer par un vent impétueux d'Orient qui souffla toute la nuit, » et il se peut que les Égyptiens n'aient vu, dans le desséchement du sol, qu'un phénomène tout naturel. « L'ensemble de l'événement, remarque H. Lesêtre, *Histoire Sainte*, Paris, 1903, p. 52, n'en constitue pas moins un très grand miracle. C'est sur l'ordre du Seigneur que Moïse annonce tout ce qui va arriver, que la colonne de nuée s'interpose entre les Hébreux et les Égyptiens, que Moïse étend la main sur la mer, et que celle-ci est refoulée de part et d'autre. Le passage est assez large pour que toute la multitude puisse traverser avec ses troupeaux. Au matin, les Égyptiens s'aperçoivent que les Hébreux ont traversé, ils se lancent à leur poursuite, mais leurs chars n'avancent que difficilement, les roues se brisent, et pendant qu'ils sont engagés dans le lit de la mer, celle-ci revient subitement, sur l'ordre de Moïse, et les engloutit. Les Hébreux ont donc eu raison de reconnaître dans cet événement une intervention surnaturelle de Dieu. » Si l'arrivée des cailles a été ou peut avoir été un phénomène purement naturel, la prédiction, tout au moins, en a été surnaturelle. Enfin — car il faut se borner — quoi qu'on ait essayé d'imaginer à propos de la manne que produit un arbuste du désert sinaïtique, « l'apparition quotidienne de la manne pendant quarante ans est un fait d'ordre totalement surnaturel : aucune loi de la nature, dit le même auteur, p. 60, ne peut expliquer la chute matinale d'une nourriture capable de faire pendant si longtemps le fond de l'alimentation de tout un peuple, qui ne tombe pas le jour du sabbat et ne peut se conserver que ce jour-là, et dont chacun n'arrive à ramasser que la mesure dont il a besoin. » Du moment que nous n'avons pas affaire à des broderies légendaires et que les faits se sont réellement passés comme Moïse les rapporte, nous ne pouvons que répéter le mot des magiciens au pharaon, Ex., VIII, 19 (15 dans l'hébreu) : « C'est le doigt d'un dieu. »

2° *Prophéties*. — A maintes reprises, Moïse annonça aux Israélites des événements qui ne devaient pas tarder à se produire. Mais on ne rappellera ici que sa prophétie messianique, Deut., XVIII, 15-18.

Moïse s'adresse à son peuple. Il lui dit, XVIII, 14 : « Ces nations que tu vas chasser écoutent les augures et les devins; mais à toi, Iahveh, ton Dieu, ne le permet pas. » Et il continue : « Iahveh, ton Dieu, te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères, un prophète tel que moi : vous l'écouterez. C'est ce que tu as demandé à Iahveh, ton Dieu, en Horeb, le jour de l'assemblée, en disant : « Que je n'entende plus la voix « de Iahveh, mon Dieu, et que je ne voie plus ce grand « feu, de peur de mourir. » Iahveh me dit : « Ce qu'ils ont « dit est bien. Je leur susciterai du milieu de leurs frères « un prophète tel que toi; je mettrai ma parole dans sa « bouche, et il leur dira tout ce que je lui commande- « rai... » Crampon, p. 195, nous paraît donner de ce passage une interprétation exacte, quand il écrit : « *Un prophète*, non un prophète unique, non immédiatement et exclusivement le Messie, mais une série de prophètes; litt. *un prophète* chaque fois que le peuple aura besoin d'un médiateur *tel que moi* entre Dieu et lui. C'est ce qu'indique le contexte, soit général (Moïse traite dans les chapitres XVII et XVIII des chefs temporels et spirituels d'Israël), soit particulier (Dieu ne permet pas à son peuple la pratique de la divination et de la magie, verset 14, mais il lui donne, en place, des prophètes qui parleront en son nom)... D'autre part, cette promesse, dans son sens complet, comprend éminemment le Messie, médiateur par excellence entre le ciel et la terre, réalisation parfaite du prophétisme, aussi bien que de la royauté et du sacerdoce, et le seul prophète véritablement semblable, quoique supérieur, à Moïse. Les autres n'avaient fait que bâtir sur le fondement posé par celui-ci, tandis que le Christ est l'auteur de la seconde alliance, comme Moïse avait été

le médiateur de la première. C'est donc à bon droit que le Nouveau Testament rapporte cette promesse au Christ et la déclare accomplie en lui. Cf. Joa., I, 45; V, 45-47; Act., III, 22; VII, 37. Les Samaritains eux-mêmes font reposer sur notre passage leur attente du Messie, Joa., IV, 25, et les mots, *écoutez-le*, de la Transfiguration y font une allusion manifeste, Matth., XVII, 5. » Que Moïse ait été la figure du Messie et que même de loin il ait ressemblé au Sauveur qu'il annonça, se peut-il concevoir un plus grand éloge de celui qui fut le libérateur et le législateur d'Israël ? Il serait indiscret et superflu d'y rien ajouter.

A ceux de nos lecteurs qui auraient besoin d'une savante étude sur Moïse, nous indiquerons J. Touzard, *Moïse et Josué*, Paris, 1919, en leur rappelant, toutefois, que la S. Congrégation du Saint-Office a déclaré, le 23 avril 1920, que la doctrine qui y est contenue relativement à l'authenticité mosaïque du Pentateuque, ne peut être enseignée sans péril (*tuto tradi*).

Chacun sait, au surplus, que le *Dict. de la Bible* contient de nombreux articles sur Moïse et tout ce qui se rapporte à Moïse : HOREB, JÉHOVAH, MANNE, MER ROUGE, MOÏSE, PHARAON, PLAIES D'ÉGYPTE, SINAÏ, STATIONS, etc.

J. BRICOUT.

MOLIÈRE, pseudonyme de Jean-Baptiste Poquelin, naquit à Paris le 15 janvier 1622. Son père, tapissier et valet de chambre du roi, lui fit donner une excellente éducation. Mais le jeune Poquelin, quand il eut fait son droit à Orléans, au lieu d'entrer au Palais, se dirigea vers le théâtre. Il prit le nom de Molière et fonda l'Illustre théâtre. Cet « illustre théâtre » demeura fort inconnu et fit faillite. Molière ramassa les débris de sa fortune et de sa troupe et partit pour la province. Il voyagea une douzaine d'années, après quoi il revint à Paris et fonda le théâtre du Petit-Bourbon. Pendant son séjour en province, il avait composé un certain nombre de pièces qui ne comptent guère, et deux comédies : *L'Étourdi* (Lyon, 1653 ou 1654) et *Le Dépit amoureux* (Béziers, 1656). La première pièce de son cru qu'il donna à Paris fut : *Les Précieuses ridicules* (1659). Le succès fut très vif, le mécontentement aussi. Tous les gens du bel air se sentirent atteints; ils étaient nombreux, ils étaient puissants. Molière devait bientôt les trouver contre lui. En 1660, il donna *Sganarelle*; en 1661, sa fâcheuse tragédie *Don Garcie de Navarre*; puis *L'École des Maris* et *Les Fâcheux* qui réussirent à merveille. En 1662, *L'École des Femmes* fournit aux ennemis de Molière l'occasion longtemps attendue d'une revanche. Ils l'accusèrent d'indécence et d'immoralité, ce qui était parfaitement vrai, mais qu'ils ne surent pas montrer comme il convenait. Molière riposta par *La Critique de l'École des femmes* et *L'Impromptu de Versailles* (1663); puis, comme des personnes de haute piété, entre autres la reine mère Anne d'Autriche, le prince de Conti, la duchesse de Longueville, l'abbé Bossuet, Nicole, Arnauld, Pascal, s'étaient joints aux assidus de l'hôtel de Rambouillet pour dénoncer le libertinage de ses pièces, il leur décocha *Tartufe* (1664). La pièce n'avait alors que trois actes. Elle fut jouée à la cour, puis interdite. Entre temps, Molière avait donné *Le mariage forcé* et *La Princesse d'Élide* (1664). En 1665, il lança *Don Juan* qui plus encore que *Tartufe* méritait censure; puis *L'Amour médecin* (1665); *Le Misanthrope* et *Le Médecin malgré lui* (1666); *Le Sicilien ou l'amour peintre*, et les cinq actes du *Tartufe* (1667) (la pièce fut jouée une seule fois, puis de nouveau interdite); *Amphitryon*, *Georges Dandin*, *L'Avare* (1668); *Tartufe* enfin autorisé, et *Monsieur de Pourceaugnac* (1669); *Les Amants magnifiques*, *Le Bourgeois gentilhomme* (1670); *Psyché*, *Les fourberies de Scapin*, *la Comtesse d'Escarbagnas* (1671); *Les Femmes savantes* (1672); *Le Malade imaginaire* (1673). En jouant cette dernière pièce, Molière fut pris de convulsion. Il termina péniblement son rôle, fut ramené chez lui et mourut avant d'avoir pu voir un prêtre (17 février 1673).

Sa vie n'avait été rien moins qu'édifiante. « Il avait, dit Faguet, les mœurs d'un homme de théâtre, très libres, très relâchées. » A quarante ans, il avait épousé Armande Béjart qui avait vingt ans de moins que lui et qui était probablement la fille de sa maîtresse Madeleine Béjart. On a même prétendu — et ce point n'est pas éclairci — qu'Armande aurait été la propre fille de Molière, puisqu'il avait connu Madeleine avant 1642. En tout cas, le mariage ne fut pas heureux, et Molière chercha au dehors des consolations, auprès de la De Brie, auprès de Madeleine Béjart. Tout cela est très triste, très laid, mais utile à noter pour comprendre la philosophie de Molière et la portée morale de son théâtre.

« Quelle est donc la morale de Molière ? » se demande M. Lanson, et il répond : « Elle est humaine : ce qui veut dire d'abord qu'elle n'est pas chrétienne. Molière a profondément ignoré le christianisme : il ne le comprend pas... Héritier de l'esprit de Rabelais et de Montaigne, ami, dit-on, de quelques *libertins* comme Bernier, il estime la nature toute bonne et toute-puissante. Il faut suivre l'instinct, cela est légitime. » Et parce que la religion réfrène l'instinct et prétend imposer à la nature une règle venue d'ailleurs, une loi divine, il la repousse. « Nul n'a été plus libre que Molière, dit Brunetière, plus dégagé de toute croyance, plus indifférent en matière de religion, ni, par cela même, plus agressif, en un temps où la religion ne laissait à personne la liberté de son indifférence. On la lui eût accordée que, comme j'ai tâché de le montrer plus haut, je crois qu'il eût encore attaqué dans la religion tout ce qu'elle prétend imposer d'entraves au développement ou à l'expansion du naturel et de la nature. » Cette page des *Études critiques* (IVe série, p. 240), appuyée sur des documents sérieux et une argumentation serrée, me paraît décisive. Molière fut irréligieux au plein sens du mot. Au nom de la nature, il battit sournoisement en brèche, à peu près dans toutes ses comédies, l'idéal religieux, il le nia brutalement dans *Don Juan*; dans *Tartufe*, il ridiculisa, il vilipenda tous ceux qui s'en réclamaient. Ses contemporains ne s'y trompèrent pas, malgré qu'il ait essayé très habilement de leur donner le change. Qu'on lise, par exemple, le *Sermon* de Bourdaloue *sur l'Hypocrisie* ou les *Réflexions et Maximes* de Bossuet *sur la Comédie*. Je sais bien que les sévérités de ces grands hommes paraissent outrées de nos jours, d'abord parce que nous n'avons plus au même degré qu'eux l'esprit chrétien, ensuite parce que nous avons vu plus indécent que *L'École des femmes* ou *Amphitryon*, plus impie que *Tartufe* et *Don Juan*, enfin parce que le temps a quelque peu décanté ces pièces de leur venin; mais elles n'en demeurent pas moins, en leur fond et replacées dans leur cadre historique, parfaitement justes et opportunes. Il est bon de nous en souvenir quand nous lisons Molière.

Car il faut bien lire Molière, du moins à un certain âge. D'ailleurs plusieurs pièces : *L'Avare*, *Le Bourgeois gentilhomme*, *Les Fourberies de Scapin*, *Les Fâcheux*, *L'Impromptu*, *Psyché*, *Le Sicilien*, *L'Amour médecin*, *Les Femmes savantes* et *Le Misanthrope*, n'offrent guère aujourd'hui de danger pour personne. Par contre, toutes renferment des beautés littéraires de premier ordre, et quelques-unes : *Les Précieuses ridicules*, *L'École des maris*, *L'École des femmes*, *Amphitryon*, *Les Femmes savantes*, *Don Juan*, *Le malade imaginaire*, *L'Avare*, *Tartufe*, *Le Misanthrope*, sont tenues par la critique comme des chefs-d'œuvre immortels; elles le méritent par la qualité exquise et tout à fait exceptionnelle du comique. Avant Molière — et depuis — les auteurs de comédie s'efforçaient d'attirer

l'attention par des intrigues savantes et compliquées, ils provoquaient le rire par des jeux de mots, des traits d'esprit, des situations extravagantes et cocasses, quand ce n'était par des turlupinades et des grivoiseries. Molière a quelquefois usé de ces procédés, mais avec discrétion et uniquement dans ses farces. Ses grandes comédies tirent d'ailleurs et leur intérêt et leur force comique. D'abord, l'intrigue est quelconque, quelquefois même comme dans *Le Misanthrope* elle se réduit à presque rien. Le dénouement qui a tant d'importance dans le théâtre moderne n'en a aucune pour Molière. A vrai dire, il n'est là que pour la forme : dans la réalité, on sent bien que rien n'est terminé, que l'on a simplement atteint une halte provisoire et que bientôt tout recommencera à nouveaux frais. L'action est la simplicité même. Le style n'a rien d'académique, ni même d'élégant. Fénelon lui reprochait de tomber dans le « galimatias »; La Bruyère, d'être encombré de « jargon », et Bayle, de « barbarismes ». De nos jours encore, M. Edmond Scherer a prétendu que Molière « était aussi mauvais écrivain qu'on le puisse être. » Et tous ces critiques avaient raison en ce sens que le style de Molière n'a pas du tout l'allure d'un discours écrit à tête reposée et en vue d'être lu. Il change de ton et d'accent à chaque réplique presque; il violente la syntaxe et bouscule le dictionnaire. D'aucuns ont dit pour excuser Molière qu'il avait été pressé par le temps, qu'il avait été obligé d'écrire trop vite pour écrire correctement. Mais lui-même répond que le temps ne fait rien à l'affaire. Et au surplus, il n'a pas besoin d'excuse. Son style est ce qu'il doit être, le style de la comédie, c'est-à-dire une façon de parler exactement appropriée à la situation et au caractère de chaque individu. C'est le style courant de la conversation, le style naturel; et parce qu'il est naturel et courant, il est d'abord très clair, et ensuite il saisit, il enchante le spectateur. Le mot de Boileau est profondément exact : « Rien n'est beau que le vrai. » Quand on entend parler les personnages de Molière, rien qu'à leur langage, on sent qu'ils sont vrais et l'on s'intéresse à eux. D'autant qu'il n'y a pas que le langage qui soit vrai en eux; leur caractère, leur tempérament sont eux aussi pris à même la réalité. Ce sont bien des gens en chair et en os que l'on voit agir, que l'on entend, et non pas de chimériques héros tout de frais émoulus de la cervelle de l'auteur.

Si maintenant nous cherchons la raison spécifique du plaisir que nous prenons aux comédies de Molière, nous la trouverons, je pense, dans la même veine de réalisme exact, d'observation vraie et de naturel. Molière a constaté qu'un vice, un défaut, un travers quelconque, introduits dans un organisme moral, y produisent d'étranges dérangements, qu'ils troublent aussi, par contre-coup, tout le milieu social. Qu'un vieil avare, par exemple, devienne amoureux d'une jeune personne aimée par son fils, voilà son avarice mal en point et toute la maison à l'envers. De même pour un ambitieux hypocrite qui cède à la sensualité; pour un brave homme de bourgeois qui se toque de faste; pour un garçon sérieux qui s'amourache d'une coquette, etc. Toutes les grandes comédies de Molière sont établies sur un conflit de ce genre. C'est de là qu'elles tirent leur force comique. On est saisi du contraste qui soudain éclate entre ce qu'est ordinairement un Harpagon, par exemple, ou un M. Jourdain et ce qu'une passion nouvelle ou un nouveau travers le force d'être, des déformations imprévues, bizarres, naturelles pourtant que subissent leurs rapports avec le milieu social; et, de soi-même, sans qu'il soit besoin d'artifice littéraire, le rire éclate. Il est vrai que ce pourrait être aussi bien la pitié, car, les conflits passionnels sont, au fond, aussi douloureux et redoutables que ridicules. On a dit que dans *L'Avare*, dans *Le Misanthrope*, dans *Don Juan*, dans *Tartufe*, il y avait une tragédie latente : cela est exact. Et justement le mérite génial de Molière a été de pousser assez loin ses analyses pour atteindre les couches profondes de l'âme où germent les sentiments forts et les passions dominantes sans quitter le ton, la manière et le point de vue particulier de la comédie. Par là, il s'est égalé aux plus grands dramaturges de son temps et de tous les temps.

Léon Jules.

La mort de Molière. — On connaît les paroles éloquentes et terribles de Bossuet, *Maximes et réflexions sur la comédie* : « La postérité saura peut-être la fin de ce poète comédien, qui en jouant son *Malade imaginaire*, ou son *Médecin par force*, reçut la dernière atteinte de la maladie dont il mourut peu d'heures après, et passa des plaisanteries du théâtre, parmi lesquelles il rendit presque le dernier soupir, au tribunal de celui qui dit : « Malheur à vous qui riez, car vous pleurerez. » Ceux qui ont laissé sur la terre de plus riches monuments n'en sont pas plus à couvert de la justice de Dieu; ni les beaux vers, ni les beaux chants ne servent de rien devant lui, et il n'épargnera pas ceux qui, en quelque manière que ce soit, auront entretenu la convoitise. » Bossuet s'exprimait ainsi en 1694, vingt et un ans après la mort de Molière.

Molière, qui avait été baptisé à Saint-Eustache, n'avait pas manqué d'associer la religion catholique, dans cette même église ou à Saint-Germain-l'Auxerrois, aux principaux événements de son existence : mariage, baptême ou décès des enfants, décès des parents. Bien plus — nous le savons par la requête que, au moment de sa mort, sa veuve adressa à Mgr de Harlay — un prêtre de Saint-Germain-l'Auxerrois lui avait administré les sacrements à Pâques de l'année précédente. Molière n'était donc pas un « libertin » impénitent. Et l'on ne s'étonne pas que, se sentant en danger, il ait aussitôt demandé les secours de la religion et envoyé plusieurs fois à Saint-Eustache, sa paroisse, quérir un prêtre. Le Rituel de Paris, édité en 1646, disait : « Il faut se garder de porter le viatique aux indignes, tels que les usuriers, concubinaires, comédiens, s'ils ne se sont d'abord purifiés par la sainte confession et n'ont donné satisfaction pour leur offense publique. » C'est cette recommandation qui, interprétée trop étroitement, empêcha sans doute les deux ecclésiastiques auxquels on eut successivement affaire, de répondre à l'appel du malade. Sans doute aussi ne croyaient-ils pas la mort si imminente. Enfin, sur les instances d'un ami de Molière qu'il connaissait, un troisième prêtre habitué de Saint-Eustache se rendit, malgré l'heure avancée de la nuit, au domicile du poète. Mais ces allées et venues avaient pris presque deux heures : Molière venait d'expirer quand le prêtre arriva. Il était mort, dit encore la veuve, « dans le sentiment d'un bon chrétien, ainsi qu'il l'a témoigné en présence des deux dames religieuses, demeurant en la même maison, ...et de plusieurs autres personnes. » Ces religieuses, deux sœurs Clarisses, étaient de celles qui venaient ordinairement à Paris quêter pendant le Carême et auxquelles Molière donnait l'hospitalité.

Les funérailles de Molière, écrit A. de La Vallette-Monbrun, dans la *Croix* du 22 janvier 1922, n'eurent lieu que quatre jours après son décès, par suite des démarches qui durent être faites pour obtenir à son corps « un peu de terre », comme parle Boileau, entendons, un peu de terre sainte. S'en tenant aux règlements ecclésiastiques, qui étaient très sévères pour les comédiens de profession, le curé de Sainte-Eustache refuse l'inhumation dans le cimetière de la paroisse. Sans se laisser décontenancer par cette opposition, la veuve de Molière adresse deux requêtes, l'une au roi, l'autre à l'archevêque de Paris. Il y a tout lieu de penser que Louis XIV fit savoir à Mgr de Harlay qu'il

verrait avec déplaisir un excès de rigueur en cette affaire. De son côté, l'archevêque déclara qu'il se prononcerait après enquête, mais ladite enquête fut promptement conduite, puisque, dès le lendemain, parvint l'autorisation d'inhumer le corps dans le cimetière de Saint-Eustache. Toutefois, il était spécifié dans l'arrêté épiscopal que la cérémonie funèbre devait avoir lieu « sans aucune pompe, et avec deux prêtres seulement, et hors des heures du jour, » et, en outre, que cette demi-tolérance était accordée, sans qu'il fût porté préjudice aux règlements liturgiques du diocèse, lesquels restaient en vigueur.

C'est sur les 9 heures du soir, le mardi 21 février 1673, que l'on fit le convoi de « Jean-Baptiste Poquelin-Molière, tapissier, valet de chambre, illustre comédien ». Il y avait à l'office religieux « trois ecclésiastiques, six enfants bleus portant six cierges dans six chandeliers d'argent, plusieurs laquais portant des flambeaux de cire blanche allumée. » Ainsi, l'on avait fini par accorder à Molière plus d'honneurs même que ne le prescrivait l'ordonnance épiscopale.

Le prêtre contemporain, qui relate ces détails, ajoute : « Le corps pris rue de Richelieu devant l'hôtel de Crussol a été porté au cimetière de Saint-Joseph, et enterré au pied de la croix. Il y avait grande foule de peuple et l'on a fait distribution de mille à douze cents livres aux pauvres qui s'y sont trouvés, à chacun cinq sols. »

Rappelons, en terminant, que, sur la demande de plusieurs catholiques sociétaires de la Comédie-Française et avec l'autorisation du cardinal Dubois, un service solennel de *Requiem* fut célébré à Saint-Roch (Paris) le 17 février 1922, à l'occasion du troisième centenaire de la naissance de Molière. Mgr Roland-Gosselin, évêque auxiliaire de Paris, y représentait le cardinal Dubois.

A ce propos, quelques exagérations regrettables se sont fait jour. Les uns ont vu dans ces prières pour Molière une insulte à sa mémoire, comme s'il avait été un « athée » et un « anticlérical ». D'autres ont parlé d'une « réparation » que l'Église se devait d'apporter à sa mémoire, comme s'il avait été la « victime » de ceux qu'il aurait justement flétris dans *Tartuffe*. Or Molière paraît bien n'avoir été ni une si innocente « victime », ni un « athée » de si bonne marque. Et ses funérailles, sur lesquelles de vains déclamateurs se sont exercés à l'envi, prouvent seulement que notre vieille Église gallicane entendait défendre de son mieux la vertu et la piété de ses enfants.

— Depuis 1926, la « messe de Molière » est célébrée chaque année le 15 février, et réunit, avec les « Confrères de Saint-Genest », l'élite du monde de la scène et des autres arts.

J. Bricout.

MOLINA. — I. Vie et œuvres. II. Doctrine.

I. Vie et œuvres. — 1° *Vie.* — Né en 1536, à Cuenca, l'espagnol Louis Molina étudia à Alcala et y entra dans la Compagnie de Jésus, le 10 août 1553. Après une première probation, il se rendit de là, à pied et en mendiant, à Lisbonne pour y faire son noviciat. Puis, il apprit la philosophie à Coïmbre où enseignait l'illustre jésuite portugais Pierre Fonseca. C'est à lui qu'il doit la première idée de cette fameuse science moyenne à laquelle son nom est resté attaché. Sa philosophie achevée, le jeune religieux eut lui-même à professer pendant quatre ans, à Coïmbre, cette discipline fraîchement assimilée. Suivirent les études de théologie à Coïmbre et à Evora; elles furent brillantes et couronnées par le doctorat. Demandé par l'infant D. Enrique pour l'université d'Evora, il y enseigna pendant vingt ans toute la théologie avec un éclatant succès. Il put enfin employer les neuf ou dix dernières années de sa vie à la composition de ses ouvrages. Appelé à Madrid pour y ouvrir le nouveau cours de théologie morale, il n'y vécut que six mois et y mourut le 12 octobre 1600.

« Homme, dit son biographe, de petite taille, de chétive apparence, de vêtements très pauvres, mais auteur bien différent de ces copieurs de cahiers, qui vendent sous leur nom le travail des autres, ne tissant, lui, sa toile que de son fil, sachant trouver une issue aux difficultés les plus serrées, et un chemin là où personne n'avait encore passé » (Andrade, *Varones Ilustres*, Luis de Molina). De Scoraille, *F. Suarez*, I, p. 365.

2° *Œuvres.* — C'est une de ces issues qu'il cherche dans sa *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione ad nonnullos Iæ Partis Thomæ articulos (Somme théologique*, q. XIV, a. 13; q. XIX, a. 6; q. XXII et XXIII). Éditions : 1re à Lisbonne en 1588, rare; 2e à Cuenca, 1592, et à Lyon, 1593; 3e à Venise en 1602; enfin l'édition de Paris, 1876, à laquelle nous nous référons dans cet article. Sur l'histoire plutôt tourmentée de cet ouvrage, voir de Scoraille, volume cité, p. 349-478. Les controverses *de Auxiliis* (en Espagne, 1581-1597; à Rome, 1598-1607), longtemps soutenues à son sujet, se terminèrent heureusement par un non-lieu.

Autres ouvrages : *De justitia et de jure*, en six tomes, dont les trois premiers parurent successivement, en 1593, 1597, 1600, et les trois autres après sa mort. Ouvrage considérable et de première valeur. *Commentaria in Iam Partem d. Thomæ*, en deux tomes; Cuenca, 1592; Venise, 1594 et 1602; Lyon, 1622 et 1693.

II. Doctrine. — Nous n'exposerons ici que celle du *Concordia*, connue sous le nom de *molinisme*. Elle comporte d'abord une notion exacte de la liberté humaine, pouvoir actif, *positis omnibus requisitis ad agendum*, de se déterminer soi-même à tel ou tel acte, p. 10. Cette détermination libre ne peut au reste s'effectuer que moyennant un concours divin; concours qui atteint directement toute la réalité de l'acte libre, au titre de Coopération souveraine, mais sans la créer, évidemment, ni la prédéterminer par une motion préalable dans la volonté. De là le nom de motion *simultanée* ou de concours immédiat. Et il n'y a pas, dans l'effet libre, deux éléments physiquement discernables, l'un émanant totalement de la créature et l'autre totalement du Créateur; cet effet est un, tout entier produit par la volonté humaine sous l'influence transcendante de Dieu, *totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causæ, quæ simul exigit concursum et influxum alterius*, p. 158. Requis pour tous les actes, nécessaires ou libres, des causes secondes, le concours naturel de Dieu est, pour ce motif, dit *général*, par opposition au concours surnaturel de la grâce, ou *particulier*. Le concours général, quand il porte sur des actes libres, est dit aussi *indifférent* parce qu'il ne détermine pas la volonté, p. 171-175. Dieu, par lui, n'exerce sur elle aucune influence, nécessitante ou non, antérieure au choix; sa coopération est directe et simultanée. Quant au concours particulier de la grâce, il ne nécessite pas davantage la volonté, mais il la prévient en ce qui concerne son activité surnaturelle, p. 178. En somme, c'est la créature libre qui, en dépendance de son Créateur, se détermine à ses actes libres, naturels ou surnaturels, bons ou mauvais. Et par là même, l'influence divine se trouve tomber sur l'acte librement choisi par la volonté, atteignant tout le positif de cet acte, mais point du tout, s'il est mauvais, son aspect privatif, ou sa malice, p. 178-198. S'il s'agit d'actes surnaturels, l'aide commune, toujours requise, se double de celle de la grâce, p. 209. Celle-ci incline le libre arbitre, sans le déterminer, et c'est du propre choix d'un chacun que dépend toujours son efficacité ou son inefficacité *de fait*, p. 230, 231. On voit, par ce qui précède, comment Molina concilie avec le libre arbitre des créatures

le concours naturel et surnaturel du Créateur, comment il sauvegarde l'autonomie relative de l'homme sans léser en rien le souverain domaine de Dieu.

L'on voit de même pourquoi il s'interdit d'assurer l'infaillibilité de la divine prescience, à l'endroit de l'avenir libre des êtres, par l'efficacité déterminante *ab intrinseco* d'une prémotion physique, naturelle ou surnaturelle. Reste à montrer comment il l'assure en effet, p. 274. Après avoir précisé la notion de contingence libre, l'auteur se demande comment Dieu, soit avant, soit après le décret de création, connaît les objets qu'elle signifie. Avant, ou, pour parler en toute rigueur, indépendamment du décret, c'est en face de futurs conditionnels ou de futuribles libres que se trouve l'intelligence divine; elle les connaît comme tels avec une entière certitude et de science nécessaire. Elle perçoit dans une éternelle et infiniment embrassante simultanéité, toutes les déterminations libres que prendraient tels et tels ensembles de volontés, si Dieu voulait bien les créer; par exemple, que Judas trahirait Jésus et refuserait de se convertir, que Simon-Pierre saurait détester et réparer son triple reniement. Prescience infaillible, déterminée en Dieu par sa propre Essence en tant qu'elle est cause exemplaire infinie, et donc, qu'elle exprime ét s'exprime parfaitement toute vérité futurible, c'est-à-dire tous les choix auxquels se porteraient librement les créatures intelligentes de tels et tels mondes créables. Cette science est absolument requise pour que Dieu puisse, en toute sagesse, porter un décret de création qui comporte des êtres libres, ceux, par exemple, de notre monde. Sans elle, en effet, ou bien il se déciderait à créer sans être *certain* du résultat de sa création, ou bien, en se décidant à créer tel monde possible, il décrèterait d'avance et d'un vouloir absolu, irrésistible, tout l'avenir même des créatures spirituelles, préparant, pour les leur distribuer au fur et à mesure de la durée, des prémotions physiques ou grâces déterminantes par elles-mêmes. Dans le premier cas, il aurait à passer, peu à peu, d'une connaissance simplement probable à une connaissance certaine, ce qui ne peut être admis; dans le second, sa science de l'avenir soi-disant libre des créatures serait conditionnée par l'omnipotence d'un Vouloir et de prédéterminations ou grâces incompatibles avec une effective liberté. A la lumière de sa science des futuribles libres, Dieu peut, en toute sagesse, justice et bonté, décréter la création d'êtres libres, fixer, *ex prævisis meritis vel demeritis*, leur sort éternel, les gouverner selon leur nature. La création décidée, ce qui pour l'Intelligence divine était futurible libre se trouve être futur libre.

Il nous faut donc, d'après l'auteur de la *Concorde*, distinguer en Dieu trois sciences. L'une *essentielle et nécessaire de tout point* qui lui donne de connaître ce qu'il peut réaliser avec ou sans la médiation des causes secondes; l'autre *entièrement libre*, consécutive au décret de création, par laquelle il connaît tous les choix futurs, positifs ou négatifs, des êtres intelligents; une troisième enfin, intermédiaire *(moyenne)*, qui lui permet de voir dans son essence tous les futuribles libres, p. 317, 329, 365. Molina enseigne nettement que la certitude de la science moyenne ne provient pas de l'objet connu, mais de la souveraine perfection du Sujet connaissant qui entend toute vérité à fond et comme elle est : simplement possible, futurible, ou existante.

Blaise Romeyer.

MOMMOLIN, né à la fin du VI^e^ siècle, fut moine à Luxeuil, en même temps que Bertin, son ami. Sur la demande d'Omer, évêque de Thérouanne, tous deux allèrent en mission chez les Morins et fondèrent le monastère de Sithiu, qui prit ensuite le nom de Saint-Bertin, son premier abbé. Quant à Mommolin, il succéda, en 660, à saint Éloi comme évêque de Noyon. Il mourut le 16 octobre 685.

J. Baudot.

1. MONDE. — Le monde dont il s'agit ici, est celui que Notre-Seigneur a maudit à cause de ses scandales : *Væ mundo a scandalis!* Matth., XVIII, 7, et que saint Jean affirme être tout entier plongé dans le mal : *Mundus totus in maligno positus est*, I Joa., V, 19. C'est, ainsi que le disait Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame* de 1894, retraite, p. 256, « la Cité du mal, ou, si vous aimez mieux, l'organisation des forces du péché. » Il est formé de tous ceux qui, doctrinalement et, plus encore, pratiquement, sont opposés à Jésus-Christ : incrédules, indifférents, pécheurs impénitents, mondains. Le monde ainsi compris figure parmi nos ennemis spirituels, parmi les causes de nos tentations, avec la concupiscence (passions ou convoitises) et le démon.

Pour indiquer les dangers du monde et le remède à y apporter, nous citerons ou résumerons Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923, t. I, p. 145-151.

I. Les dangers du monde. — « Le monde qui pénètre jusque dans les familles chrétiennes et même les communautés, par les visites données ou reçues, par les correspondances, par la lecture des livres ou des journaux mondains, est un grand obstacle au salut et à la perfection; il réveille et attise en nous le feu de la concupiscence; il nous séduit et nous terrorise. »

D'abord, il nous *séduit :* par ses maximes, qui sont en opposition directe avec les maximes évangéliques; par l'étalage de ses vanités et de ses plaisirs, la plupart des réunions mondaines n'ayant pour but que de flatter une curiosité malsaine, la sensualité et même la volupté; par ses exemples pervers, si nombreux et si bénignement appréciés. Puis, quand le monde ne réussit pas à nous séduire, il s'efforce de nous *terroriser.*

Parfois, écrit M. Tanquerey, c'est une véritable persécution organisée contre les croyants : on prive d'avancement, dans certaines administrations, ceux qui accomplissent publiquement leurs devoirs religieux, ou ceux qui envoient leurs enfants à des écoles catholiques.

D'autres fois, on détourne de la pratique religieuse les timides en se moquant agréablement des dévots, des tartuffes, des naïfs qui croient encore à des dogmes surannés, en plaisantant les mères de famille qui persistent à habiller modestement leurs jeunes filles, en leur demandant ironiquement si c'est ainsi qu'elles espèrent les marier...

En d'autres ciconstances, on use de menaces : si vous affichez ainsi votre religion, il n'y a pas de place pour vous dans nos bureaux; si vous êtes si prudes, inutile de venir dans nos salons; si vous êtes scrupuleux, je ne puis vous employer à mon service : il faut faire comme tout le monde et tromper le public pour gagner plus d'argent.

II. Le remède. — « Pour résister à ce courant dangereux, il faut se placer courageusement en face de l'éternité et regarder le monde à la lumière de la foi. Alors il nous apparaîtra comme l'ennemi de Jésus-Christ qu'il faut combattre énergiquement pour sauver son âme, et comme le théâtre de notre zèle où nous devons porter les maximes de l'Évangile. »

Premièrement, il faut nous convaincre de plus en plus que le monde est l'*ennemi de Jésus-Christ* et, pour cela, lire et relire l'Évangile; puis, le chrétien et surtout le prêtre ou le religieux ne se mêleront au monde que le moins possible. Deuxièmement, ils n'iront dans le monde, les ecclésiastiques du moins, « que pour y pratiquer directement ou indirectement l'*apostolat*, c'est-à-dire pour y porter les maximes et les exemples de l'Évangile. » Les laïques convaincus pourraient faire, à cet égard, aussi bien que les prêtres, d'autant plus « qu'on est moins en défiance contre l'influence de leur exemple. »

C'est à ces hommes d'élite et aux prêtres, dit encore M. Tanquerey, qu'il appartient d'inspirer aux chrétiens plus timides le courage de lutter contre la tyrannie du respect humain, de la mode ou de la persécution légale. L'un des meilleurs moyens est de former des ligues ou associations, composées de chrétiens influents et courageux qui ne craignent pas de parler et d'agir conformément à leurs convictions. C'est par là que les saints ont réformé les mœurs de leur temps (ainsi au XVII^e siècle, saint Vincent de Paul et M. Olier sont arrivés à des résultats merveilleux en fondant des associations ou des ligues). C'est par là qu'il s'est fondé, dans nos grandes écoles..., des groupes compacts qui savent faire respecter leurs pratiques religieuses et entraîner les hésitants. Le jour où ces groupes se seront multipliés non seulement dans les villes, mais encore dans les campagnes, le respect humain sera bien près d'être tué, et la vraie piété, si elle n'est pas pratiquée par tous, sera du moins respectée.

Avant tout, gardons-nous de toute compromission, de toute concession coupable. « Quoi que nous fassions, disait fort justement saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, IV^e p., ch. I, le monde nous fera toujours la guerre... Laissons cet aveugle, Philothée ; qu'il crie tant qu'il voudra, comme un chat-huant, pour inquiéter les oiseaux du jour. Soyons fermes en nos desseins... Nous sommes crucifiés au monde et le monde doit nous être crucifié; il nous tient pour fols : tenons-le pour insensé. »

J. BRICOUT.

2. MONDES HABITÉS (PLURALITÉ DES). — I. Ce qu'en pensent les philosophes spiritualistes et les théologiens. II. Ce qu'en pensent les savants.

I. — S'il est ou s'il sera un jour, ailleurs que sur la terre, des plantes, des animaux, des êtres raisonnables (nous ne parlons pas des anges), le philosophe spiritualiste en expliquera l'origine comme il le fait pour les créatures similaires ou analogues qui se rencontrent sur notre globe. Leur existence ne soulève pas, pour lui, de difficulté spéciale.

Le théologien n'est guère plus embarrassé. Voici, par exemple, ce que le P. Monsabré, qui n'a jamais passé pour un esprit aventureux et téméraire, disait à ce propos dans sa 102^e conférence, carême de 1889, sur le nombre des élus :

Si, du ciel où la béatitude des anges est consommée, vous descendez dans les espaces, vous y verrez des milliards de globes plus grands et plus beaux que notre misérable terre; vous vous demanderez si ces globes sont des déserts errants, des solitudes silencieuses et dépouillées, faites uniquement pour réjouir de loin nos yeux ou pour donner des surprises à l'astronomie... Pourquoi les astres ne seraient-ils pas peuplés d'êtres moins grands que les anges, mais plus grands que nous? Entre la vie intuitive des purs esprits et notre vie complexe, raisonnable, sensitive et végétative, il y a place pour d'autres vies. Nous avons eu, c'est vrai, l'honneur de l'Incarnation, mais, n'est-ce pas parce que le Verbe, voulant s'anéantir et soulever de ses épaules humiliées l'univers tout entier, afin de le rapprocher de Dieu, a choisi pour terme de son union ce qu'il y avait de plus bas dans la vie intelligente et raisonnable? N'est-ce pas parce que le divin pasteur, voulant conduire tout son troupeau au pâturage de l'éternelle félicité, a laissé dans les espaces les quatre-vingt-dix-neuf brebis qui suivaient le droit chemin pour venir chercher ici-bas la centième qui s'était égarée? Et, si les êtres qui nous sont supérieurs ont besoin de s'unir à l'universelle rédemption, l'Église ne nous dit-elle pas qu'il y a dans les mérites de la croix une force de projection infinie, et que le flot du sang divin qui a inondé le Calvaire a jailli jusque dans la mystérieuse immensité dont nous sommes entourés? Il a purifié la terre, les mers, les astres, l'univers entier :

Terra, pontus, astra, mundus,
Quo lavantur flumine!
(Hymne des laudes du dimanche de la Passion.)

Pourquoi les habitants des sphères répandues dans l'espace, faits pour Dieu comme nous et contenus avec nous dans le Christ, n'auraient-ils pas été instruits, soit par les anges conducteurs de leur monde, soit par le Christ ressuscité lui-même, du fait et de la vertu de la rédemption? Pourquoi cette vertu de la rédemption ne les aurait-elle pas purifiés, s'ils ont péché; pourquoi ne les aiderait-elle pas à atteindre leur suprême perfection, s'ils sont innocents? Pourquoi, enfin, Dieu ne recruterait-il pas, dans les espaces immenses, d'innombrables légions de bienheureux?

Déjà huit ans auparavant, dans son carême de 1881, 49^e conférence, Monsabré avait émis de pareilles idées, concluant en ces termes : Pourquoi ? Pourquoi ?...

Il y a quelque temps, à l'entrée d'une belle nuit d'automne, debout au pied d'une croix monumentale, planté sur le sommet d'une des collines de l'Auxois, je m'adressais ces questions. Tout à coup, abaissant mon regard, du firmament où je m'étais égaré, vers le grand crucifix de bronze que la lune et les étoiles caressaient de leurs doux rayons, je m'écriais [avec Lamartine] :

Voilà le sacrifice immense, universel :
L'univers est le temple et la terre est l'autel.

Ce ne sont là assurément que des opinions, des conjectures. Mais je ne sache pas qu'aucun théologien les ait condamnées. Inutile d'ajouter que la vierge Marie, mère du Verbe incarné, mère de Dieu, serait toujours la plus élevée des créatures, la reine de ces êtres hypothétiques aussi bien que des anges et des hommes.

II. — Mais que pensent les savants de cette pluralité des mondes habités ou habitables ?

En fait, lisions-nous, dans une « Causerie scientifique » de *La Croix* du 26 mai 1920, signée des initiales B. L., parmi les astres que nous connaissons d'une connaissance *directe* et *positive*, l'immense majorité est sûrement inhabitée.

Quels sont ces astres?

D'abord les étoiles, je parle des globes stellaires eux-mêmes, plus ou moins analogues au Soleil; toute leur masse est gazeuse et brûlante, et aucun être vivant, animal, plante ou microbe, n'y peut habiter.

Quels sont les autres astres que nous connaissons *positivement*?

Des comètes, qui sont vaporeuses, irrégulières, plongées tantôt dans le froid le plus rigoureux, tantôt presque brûlées par l'approche du Soleil. Il n'est point question d'y loger des êtres vivants.

Les planètes, du moins, sont-elles habitées?

Des planètes, il en existe peut-être, il en existe vraisemblablement autour de certaines étoiles autres que notre Soleil; mais ces planètes-là, aucun œil ne les a aperçues, personne ne peut rien dire de *positif*, concernant leurs conditions d'habitabilité. Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'elles existent peut-être; et que, si elles existent, il y en a peut-être qui sont, ou qui ont été, ou qui deviendront à un certain moment habitables.

Des planètes de notre système solaire, sœurs de la Terre, de celles dont nous connaissons *positivement* quelque chose, que dirons-nous touchant leur habitabilité?

De quelques-unes, les astronomes peuvent sûrement dire qu'elles ne sont pas habitées par des êtres tant soit peu analogues à ceux de la Terre : exemple, la grosse planète Jupiter, qui est encore formée de matériaux liquides et brûlants, et à la surface de laquelle flottent quelques scories solidifiées nageant sur des matériaux fondus à peine plus denses que l'eau.

Les planètes Vénus et Mars sont le plus semblables à la Terre, comme dimensions de sol et d'atmosphère : et toutefois, de Mars, du fameux Mars, qui n'a rien voulu nous révéler par télégraphie sans fil [pas plus en l'an 1924 que précédemment], nous ne savons même pas qu'il y existe de l'eau courante... On voit par là combien l'habitabilité de Mars reste hypothétique.

Et pour finir par l'astre le plus proche, le plus visible, le mieux connu : la Lune n'a sûrement point d'habitants. Pas de villes, pas de routes, pas d'eau libre, pas de lacs ni de mers véritables : tout cela serait visible depuis la Terre avec les lunettes dont sont aujourd'hui munis les grands observatoires; pas de végétation, et donc point d'animaux non plus, et, du reste, la Lune est dépourvue non seulement d'eau (vapeur, liquide ou glace), mais même d'air pour vivifier les plantes et les animaux.

En somme, qui veut loger quelque part des êtres vivants

dans les astres du ciel, en dehors de notre globe terrestre, ne peut le faire aujourd'hui que tout gratuitement.

A moins qu'il n'imagine — et encore! — des êtres qui, d'une part, ne seraient pas des esprits purs (je le répète, on ne parle pas ici des anges), et, d'autre part, ne ressembleraient guère aux vivants que nous connaissons. Wells a pu créer des Martiens fantastiques; mais cela, c'est du roman...

Qu'est-ce que les savants nous disent présentement de Mars, la planète dont il est, de préférence, question quand on traite de l'habitabilité des astres ?

Peut-être s'y trouve-t-il des canaux; il y a des mers; si quelque végétation existe, écrivait M. F. Lancelin, de l'Observatoire de Paris, dans l'*Écho de Paris* du 11 mars 1925, « elle est d'une nature très différente de la nôtre, à cause de la sécheresse de l'atmosphère martienne, de la raréfaction de l'air et des plus grands écarts de température. » Malgré la distance du Soleil, la température, pour des raisons que l'on connaît ou que l'on soupçonne, est toutefois assez comparable à la nôtre. « Quoi qu'il en soit, écrit M. Lancelin en terminant, les mers moins nombreuses, l'atmosphère transparente aux radiations, les nuages en moins grande quantité, que présente la planète Mars, nous permettent de conclure, avec M. Coblentz, que si la planète Mars n'est pas morte et glacée, la plus grande partie de sa surface doit être désertique. »

Bref, l'existence des Martiens eux-mêmes reste des plus problématiques, et les Terriens risquent fort d'attendre en vain, longtemps encore, leurs messages de télégraphie sans fil.

J. Bricout.

MONIQUE (*Monica*). — Célèbre entre toutes les mères chrétiennes pour avoir donné le jour au grand saint Augustin et pour l'avoir engendré à la foi par ses prières et ses larmes, Monique naquit vers 332, probablement à Tagaste, ville d'Afrique. Ses parents étaient chrétiens et l'habituèrent à des mœurs pures et austères, secondés dans cette tâche par une vieille nourrice qui ne laissait rien passer à ses pupilles (Monique avait plusieurs sœurs), ne souffrant même pas qu'elles prissent de l'eau entre les repas. Monique était jeune encore quand elle fut mariée à Patrice, homme passionné, violent et encore païen. A force de patience et de dévouement, elle réussit à le gagner à Dieu, ainsi que la belle-mère demeurant dans la même maison que son fils. Monique, tout en conservant vis-à-vis d'elle les sentiments d'une filiale soumission, sut se montrer une maîtresse de maison énergique, surtout lorsqu'elle eut à s'occuper de l'éducation de ses enfants. Augustin était son aîné, elle lui donna le jour quand elle avait vingt-trois ans; elle eut ensuite un autre fils, nommé Navigius, et une fille, dont on ignore le nom. Elle mit tous ses soins à leur donner les enseignements de la foi, mais, chose singulière qui était dans les mœurs de l'époque, elle ne les présenta point au baptême, les enrôlant parmi les catéchumènes.

Augustin d'une intelligence exceptionnelle obtint les plus brillants succès dans ses études : malheureusement il donna dans son adolescence un libre cours à ses passions; il embrassa en même temps les erreurs du manichéisme. Pour échapper à l'influence de sa mère, Augustin passa en Italie. Monique, devenue veuve, suivit Augustin, put le rejoindre à Rome et de là à Milan. Versant des larmes sur le triste état de ce fils égaré et ne cessant de prier pour sa conversion, elle obtint de lui qu'il irait entendre les instructions de l'évêque Ambroise et solliciter ses conseils. Elle-même allait puiser des encouragements auprès de ce saint docteur et vit enfin se réaliser la parole réconfortante : « Il ne se peut que le fils de tant de larmes périsse! » Le jour vint où Monique apprit la conversion d'Augustin et d'Alype, son intime ami. Sa mission semblait dès lors terminée. Tous ayant résolu de retourner en Afrique, on se préparait à s'embarquer à Ostie, quand, à la suite d'un tendre entretien avec Augustin en une délicieuse soirée, Monique fut saisie de la fièvre et sentit que sa fin approchait. Augustin a narré lui-même, au IX^e^ livre de ses *Confessions*, ce que furent ces derniers moments : « Le neuvième jour de sa maladie, dans la 56^e^ année de son âge, dans ma 33^e^ année, cette âme saintement dévouée s'échappa de son corps. Ceux qui l'ont connue ont aimé en elle son Seigneur et son Dieu, car ils sentaient que Dieu habitait au plus intime de son cœur. » Le corps de Monique, inhumé à Ostie en 387, fut transféré à Rome, l'an 1430, et placé dans l'église dédiée à saint Augustin.

J. Baudot.

MONISME. — Le P. de Sinéty, art. Évolutionnisme, t. III, col. 98-100, a déjà écrit du monisme (μόνος, un) ce qu'il faut en dire, comme vue d'ensemble, dans ce dictionnaire. Pour le détail, voir Ame, Dieu, Hæckel, Idéalisme, Matérialisme, Panpsychisme, Panthéisme, Vie, etc.

Le monisme est à ranger parmi les théories métaphysiques relatives à la substance. Le *phénoménisme* nie toute substance et ne conserve que le phénomène. Le *spiritualisme* distingue deux sortes de substances, esprit et matière. Le *matérialisme* rejette l'esprit, et l'*idéalisme* la matière, n'admettant l'un et l'autre qu'une seule substance, mais indéfiniment multipliable en autant d'individus distincts. Enfin, pour le *panthéisme* ou *monisme* (le monisme, c'est le panthéisme sous un autre nom, laïcisé si l'on peut dire, débarrassé du vieux mot qui rappelait Dieu), la substance est strictement une, numériquement une, puisqu'il identifie l'esprit et la matière, Dieu et le monde, et que tout n'est que « modes » de la substance divine.

Ajoutons seulement quelques lignes de Jaurès (Ch. Rappoport, *Jean Jaurès*, 1915, p. 225); elles indiquent bien la raison d'ordre moral et plus ou moins avouée, qui fait accepter à beaucoup le monisme :

> Il (le socialiste Vaillant) est moniste, c'est-à-dire que pour lui tous les phénomènes de l'immense univers, toutes les forces en apparence les plus diverses ou les plus contraires se ramènent à l'unité de principe, de substance ou de loi. Il n'admet pas la dualité et l'opposition de ce qu'on appelle matière et de ce qu'on appelle esprit; et si le spiritualisme lui fait horreur, c'est parce qu'il coupe la réalité en deux, et qu'en instituant deux principes, il livre nécessairement l'un à la tyrannie de l'autre... C'est ainsi que l'Église a soumis la vie naturelle à la tyrannie de l'âme, artificiellement isolée du corps. C'est ainsi que le christianisme et le spiritualisme ont soumis le monde à la tyrannie de Dieu. Le dualisme engendre donc oppression et terreur. Au contraire, si tous les phénomènes et tous les êtres sont les manifestations infiniment variées d'une même force ou d'une même idée, aucun ne peut prétendre à opprimer les autres; et une libre et croissante harmonie des énergies et des êtres est possible dans l'immense et mouvante unité...

Le monisme, qu'il soit matérialiste ou idéaliste, répondrait « au besoin de la pensée qui aspire à unifier le monde, et au besoin de la vie qui ne veut se plier à aucune force extérieure. »

J. Bricout.

MONITIONS ET PRÉMONITIONS. — I. Les faits. II. L'explication.

I. Les faits. — De tous les phénomènes anormaux compris dans la métapsychique subjective, des faits innombrables réunis par la *Society for psychical Research*, ce qui garde le plus de valeur d'authenticité ce sont les faits de Monition ou de Prémonition. A l'égard de ces faits, la convergence des renseignements est telle qu'il n'est pas possible de les mettre en doute. Tout en restant à l'état exceptionnel, ils forment cependant une masse imposante. Il est peu de personnes qui n'aient éprouvé par elles-mêmes ou qui

n'aient entendu raconter quelqu'une de ces manifestations dignes d'être soumises à l'examen et qui résistent à une critique sérieuse.

Les communications d'outre-tombe, les plus nombreuses et les mieux établies, se rapportent au moment de la mort ou au sort de l'âme après la mort. Ces communications sont, d'ordinaire, spontanées. Si elles sont désirées ou même demandées, celles qui offrent des garanties d'authenticité n'ont pas été provoquées par les procédés en usage chez les spirites.

Tantôt un parent, un ami est averti, à n'en pas douter et sans indices naturels préalables, de la mort d'un parent, d'un ami. Célèbre est l'apparition, avec monition, de saint Pierre d'Alcantara à sainte Thérèse. « Un an avant sa mort, raconte-t-elle dans sa *Vie écrite par elle-même* (chap. xxvii), il s'était fait voir à moi tandis qu'il était loin. J'appris qu'il mourrait bientôt et le lui fis savoir à plusieurs lieues d'ici. Au moment où il expira, il m'apparut de nouveau et me dit qu'il allait se reposer. Je n'ajoutai pas foi à la vision, et j'en parlai dans ce sens à quelques personnes. Mais à huit jours de là, arriva la nouvelle qu'il était mort, ou pour mieux dire, qu'il avait commencé à vivre pour toujours. » En pareil cas, les images visuelles sont rares; quelquefois des paroles sont perçues; plus souvent, c'est un sentiment intime qui s'impose aussi invinciblement que douloureusement, et que l'événement justifie bientôt. L'avis semble plutôt suivre que précéder la mort. Quelques monitions, non négligeables, se rapportent à l'agonie ou au fait d'un accident, suivi ou non de mort.

Tantôt le défunt demande des prières, réclame d'être inhumé en terre sainte, sollicite la réparation d'un tort par lui causé, fait part de son entrée dans la béatitude. Rarement, très rarement — cas considéré comme miraculeux — il révèle sa damnation: tel le fait de la Catarina évoquée devant le peuple de Naples par saint François de Hiéronymo.

II. L'Explication. — Les psychistes et métapsychistes expliquent les monitions et prémonitions par la télépathie. L'image ou la pensée du cerveau A se transmet par certaines vibrations au cerveau B, les deux cerveaux étant accordés comme le poste émetteur et le poste récepteur d'un appareil de T. S. F. Le procédé serait naturel. Nous sommes ici dans le domaine de l'hypothèse. Elle prendrait quelque chose de plus concrétisé dans le cas d'une lettre écrite et envoyée, pressentie avant que d'être remise : il y a là toute une série d'actes réels et matériels qui s'enchaînent dans le même sens. Mais où sont les cas dûment établis?

Il reste que ces faits sont exceptionnels, malgré la multitude des cas où soit une, soit deux personnes désirent ardemment communiquer à distance. Dans les réussites, il convient de faire large la part des coïncidences. Les travaux de la *Society for psychical Research* prétendent avoir établi que la fréquence des rencontres exactes dépasse le chiffre de ce que devrait être la moyenne normale.

Saint Augustin et saint Thomas penchent à attribuer ces communications au ministère des anges. Voir art. Apparitions. Le ministère des anges gagne en probabilité dans le cas où celui qui paraît être l'avertissant n'a pas conscience d'avoir averti. Saint Augustin dit dans ses *Confessions* que des gens lui ont appris qu'il leur était apparu. Dans l'apparition de saint Pierre d'Alcantara citée plus haut, sainte Thérèse apprend non de lui, est-ce de Dieu lui-même ? est-ce d'un ange ? est-ce au moment même ? est-ce ensuite ? qu'il mourrait bientôt et elle le lui fait savoir.

Les modernes donneraient ce rôle plutôt au mourant ou au mort lui-même. Un argument, non péremptoire d'ailleurs, serait que souvent, dans la communication, rien n'indique l'intermédiaire de l'ange; celui qui reçoit le message croit être en relation directe avec l'autre intéressé.

Pour ce qui concerne les monitions de défunt à vivant, rappelons ce que nous avons dit naguère sur la dépendance étroite où sont les défunts à l'égard de Dieu.

Lucien Roure, *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923, chap. iv, v; Eugène Osty, *La connaissance supranormale*, Paris, 1923.

Lucien Roure.

MONLAUR, pseudonyme de Mlle Reynès, qui signe aujourd'hui M. Reynès-Monlaur, est née à Montpellier en 1870. Elle se fit connaître par deux biographies émouvantes : *La duchesse de Montmorency* et *Angélique Arnaud* (couronné par l'Académie française). Puis ce fut *Le Rayon*, roman des temps évangéliques. Ce roman connut tout de suite une vogue extraordinaire, qu'entretint bientôt la vive querelle suscitée par quelques intransigeants qui ne permettaient sous aucun prétexte qu'on touchât aux faits de la vie du Christ. « Ils oubliaient, dira avec sa haute autorité de théologien et de fin lettré le cardinal de Cabrières, que, sans avoir offensé la divine majesté du Rédempteur, depuis vingt siècles, les peintres, les sculpteurs, les artistes, les poètes ont rivalisé à qui rendrait plus populaire, par les ressources de son art, la beauté sereine des miracles, des paraboles, des leçons de sa vie et de sa mort. » Et il félicitait l'auteur d'avoir, « selon l'heureuse expression d'un savant archéologue, doublé d'un exégète, attaché au tissu divin, la broderie légère tracée par une imagination respectueuse. » D'autres critiques ont été formulées contre ce livre et ceux qui l'ont suivi : *Après la neuvième heure*, *Ils regarderont vers lui*. Le *Manuel illustré de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours*, se fait l'écho de ces critiques quand il range dédaigneusement Reynès-Monlaur parmi les auteurs à succès de librairie, et ne voit dans ses romans évangéliques que du « Sienkiewicz affadi ». Cela veut dire sans doute que ni dans *Le Rayon*, ni dans *Après la neuvième heure*, on ne trouve de ces histoires malpropres, de ces analyses troublantes, de ces scènes d'un réalisme bas et faux, de ces peintures sensuelles qui donnent du ton et de la couleur à tant de romans dits catholiques. Cela veut dire aussi probablement que Mlle Reynès-Monlaur a le tort de n'appartenir à aucune « chapelle », qu'elle écrit une langue harmonieuse, colorée, poétique, mais surtout très claire, très éloignée de toute afféterie prétentieuse et de tout maniérisme. Avec le cardinal de Cabrières j'admire dans ses livres « une imagination vive, une sensibilité profonde, un grand art du style »; j'y relève encore une connaissance approfondie de l'histoire tant religieuse que profane, beaucoup d'expérience dans le maniement des âmes et un généreux optimisme qui ne méconnaît aucune des laideurs de ce monde, mais sait aussi qu'il y a de beaux côtés et s'attache de préférence à les mettre en valeur. Il me semble que c'est là de la bonne et belle littérature, dans la vraie tradition française et chrétienne. On doit donc recommander ses œuvres, celles dont je viens de parler et celles qui les ont suivies : *Jérusalem* (2 vol., le premier a été couronné par l'Académie française); *Alain et Vanna; Le songe d'Attis; Le sceau; Les Paroles secrètes; Les autels morts; La fin de Claude; Les dieux s'en vont; Les cloches de chez nous*, etc. Tous ces livres ont obtenu un succès très vif et très mérité.

Léon Jules.

MONOD Adolphe (1802-1856), né à Copenhague, mort à Paris. Il fait ses études classiques à Paris et étudie la théologie à Genève. D'abord pasteur de la communauté française de Naples, il exerce ensuite son ministère à Lyon (1827-1836), où, après sa desti-

tution (1831) amenée par un sermon jugé trop sévère par ses auditeurs, il continue ses prédications dans un local privé. De 1836 à 1847, il enseigne successivement, à la Faculté de théologie de Montauban, la morale, l'hébreu et l'exégèse. L'Oratoire de Paris l'appelle comme prédicateur : il y attire des foules nombreuses jusqu'à ce que la maladie le terrasse (1855). On cite principalement, parmi ses ouvrages, quatre volumes de sermons, Paris, 1856 sq., et les *Adieux d'Adolphe Monod à ses amis et à l'Église* (1855-1856), Paris, 1856, dont il y eut plusieurs rééditions. Adolphe Monod fut un protestant croyant, et on le donne assez communément pour le prince des prédicateurs réformés. Son émotion est sincère, et son imagination, riche. E. de Pressensé lui a consacré plusieurs ouvrages, entre autres : *Adolphe Monod, souvenirs et lettres*, Paris, 1885, 2 vol. ; et Paul Stapfer lui a fait une belle place dans *Bossuet, Adolphe Monod*, Paris, 1898. — Notons que *Lucile ou la lecture de la Bible* est à l'Index (1858).

J. Bricout.

MONOPHYSISME, hérésie christologique du ve siècle provoquée par le moine Eutychès. I. Exposé. II. Histoire. III. Intervention de l'Église. IV. Destinées ultérieures.

I. Exposé du monophysisme. — Rien n'était plus ferme dans la tradition chrétienne que de voir en Jésus le Fils de Dieu fait homme. Et ceci demandait que l'élément divin dominât en lui l'humain. Mais le danger était, la piété aidant, de sacrifier celui-ci à celui-là.

Ce danger devait être particulièrement grave à une époque où les concepts de nature et de personne n'étaient pas encore pleinement élaborés. Pour traduire l'unité du Christ, le terme de « personne », qui avait, chez les Grecs surtout, un sens plutôt juridique et moral, pouvait sembler insuffisant. D'autre part, le terme de « nature », qui servait à désigner l'être concret, avait l'air de diviser le Christ si on l'appliquait à l'humanité aussi bien qu'à la divinité. La solution semblait donc être de le réserver à celle-ci; mais n'était-ce pas introduire, au moins en apparence, la confusion des deux ? Appliquée à l'Incarnation, cette terminologie a donné naissance au monophysisme.

Il y eut un monophysisme purement verbal, qui consistait à réclamer l'unité de « nature » pour affirmer en une langue archaïque ce que nous appelons aujourd'hui l'unité de personne, sans prétendre abolir pour autant l'humanité. Mais il y eut aussi un monophysisme réel, qui voyait dans le Christ une sorte de fusion de l'humain et du divin, c'est-à-dire pratiquement une absorption de l'homme par le Verbe de Dieu.

Une fois posé, ce principe pouvait et devait logiquement s'étendre aux opérations et facultés du Sauveur, puis à la sublimation même de son être corporel. Pour sauvegarder l'unité du Christ, le monophysisme compromettait la dualité de ses éléments constitutifs.

II. Histoire du monophysisme. — Quand il se produisit au grand jour, le monophysisme avait déjà de lointaines racines.

Entretenue par une foi trop peu éclairée, la tendance pratique a toujours existé de considérer avant tout dans le Christ son côté divin. Poussée à l'extrême, elle avait, au iie siècle, produit le docétisme. Au ive, la réaction même contre l'hérésie arienne devait lui servir d'aliment. L'école théologique d'Alexandrie, qui avait assuré le triomphe de l'orthodoxie sur ce point, en avait gardé l'habitude de mettre le Logos au premier plan de ses spéculations et de n'envisager l'humanité de Jésus que dans le rayonnement de sa divinité.

De cette christologie unitaire l'apollinarisme fut la plus grave manifestation, qui n'admettait pas d'âme humaine dans le Sauveur et laissait au Verbe lui-même le soin d'en tenir lieu. Cette erreur fut réfutée par les Pères du ive siècle et condamnée par l'Église. Mais il en restait, avec son esprit, une littérature assez abondante, que ses partisans eurent l'art de dissimuler sous le nom vénéré de saint Athanase ou d'autres docteurs orthodoxes.

Lorsque Nestorius se mit à répandre le dyophysisme antiochien, voir Nestorianisme, saint Cyrille défendit contre lui la foi catholique, mais mêlée aux conceptions de la théologie alexandrine. Pour lui, l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ n'est pas seulement morale, mais « physique », ἕνωσις φυσική ou κατὰ φύσιν. Suivant une expression qu'il croyait de saint Athanase et qui était, en réalité, d'Apollinaire « unique est la nature incarnée du Dieu Verbe » : μιὰ φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.

Tant qu'il vécut, saint Cyrille eut assez d'autorité pour maintenir ses partisans dans les limites de l'orthodoxie. Mais, après sa mort (444), sous prétexte de mieux combattre Nestorius, plusieurs s'emparèrent des doctrines et formules cyrilliennes pour les interpréter dans le sens du monophysisme strict. Le principal fut le moine Eutychès, archimandrite d'un couvent de Constantinople, qui, sur la fin de 448, fut dénoncé comme hérétique au patriarche Flavien par l'évêque d'Antioche. Interrogé, il reconnut « que le Christ ne nous est pas consubstantiel, qu'il est de deux natures avant l'union, mais non après. » Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. iii, p. 82, 83. Sur quoi, il fut excommunié et déposé de ses fonctions.

Eutychès protesta contre cette censure et fut aussitôt approuvé par Dioscore, successeur de saint Cyrille sur le siège d'Alexandrie. Moins de vingt ans après le concile d'Éphèse, le problème christologique divisait de nouveau l'Orient.

III. Intervention de l'Église. — Aux grands maux les grands remèdes. Pour conjurer la crise, l'empereur Théodose II décida la convocation d'un concile général. De son côté, le pape saint Léon, simultanément saisi du cas par Eutychès et par le patriarche de Constantinople, publiait sa célèbre lettre à Flavien (13 juin 449), qui énonçait en formules définitives la doctrine catholique de l'Incarnation. Denzinger-Bannwart, n. 143, 144.

Le concile se réunit à Éphèse en août 449. Dioscore y eut la haute main et, terrorisant ses adversaires par la menace ou la violence, il en profita pour réhabiliter Eutychès et déposer les principaux évêques qui avaient position contre lui. Suivant un mot qui a fait fortune, ce fut le « brigandage d'Éphèse ».

Aussitôt les victimes de cette procédure inique d'en appeler au pape, qui cassa la sentence et réclama de l'empereur la réunion d'un nouveau concile. Sur ces entrefaites, Théodose II mourut (28 juillet 450). Son successeur Marcien était favorable à l'orthodoxie et déjà les orientaux s'empressaient de condamner Eutychès. La paix commençait à renaître dans l'Église.

Cependant le concile demandé se tint à Chalcédoine (octobre 451), sous la présidence des légats pontificaux. Il commença par régler les questions de personnes en prononçant la déposition de Dioscore et rendant aux évêques antiochiens, après vérification de leur orthodoxie, la communion catholique. Puis il publia une profession de foi inspirée du tome à Flavien, qui proclamait l'unité de personne et la dualité des natures dans le Christ. Denzinger-Bannwart, n. 148.

Ni séparation ni confusion : c'est sur ces lignes que l'essentiel du dogme christologique était désormais fixé.

IV. Destinées ultérieures du monophysisme. — Avec un égal zèle, le pape et l'empereur se mirent en devoir d'appliquer les décisions prises par le concile de Chalcédoine. Mais leurs efforts se heurtèrent à de vives résistances.

En effet, beaucoup d'Orientaux persistaient à opposer au dyophysisme chalcédonien le concile d'Éphèse et la doctrine de saint Cyrille. Chaque fois qu'ils étaient servis par les circonstances, ces monophysites cherchaient à s'installer sur les sièges épiscopaux, et ils y réussirent plus d'une fois. Alexandrie surtout leur resta fidèle.

Pour apaiser le conflit, l'empereur Zénon, soutenu par le patriarche Acace de Constantinople, prit l'initiative d'un édit d'union ou *Hénotique* (482), dans lequel Nestorius et Eutychès étaient condamnés, mais qui supprimait par prétérition le dogme de Chalcédoine. Excommunié par Rome, Acace refusa de se soumettre et il s'ensuivit un schisme de trente-cinq ans (484-518), cependant que les monophysites redoublaient d'activité politique et théologique. De graves divisions éclataient d'ailleurs entre eux, suivant qu'ils admettaient, avec Julien d'Halicarnasse, l' « incorruptibilité » du Christ, ou, avec Sévère d'Antioche, la combattaient. Mais ils s'accordaient tous dans une commune hostilité contre le dogme de Chalcédoine, dont ils n'étaient, au demeurant, pour la plupart, séparés que par des querelles de mots.

A partir de Justin Ier (518-527), de Justinien surtout (527-565), les empereurs pourchassèrent les monophysites de tout leur pouvoir. C'est alors que ceux-ci, sous l'impulsion de Jacques Baradaï, évêque d'Édesse († 578), se constituèrent en Églises séparées, dites de ce chef Églises Jacobites. Le Ve concile œcuménique tenu à Constantinople (mai 553), essaya d'une conciliation, qui n'aboutit qu'à compliquer la question par la querelle des Trois-Chapitres. Au siècle suivant, le débat se ravivait à nouveau sous la forme de la controverse monothélite.

Encore aujourd'hui les Églises indigènes d'Égypte, d'Abyssinie, de Syrie, de Mésopotamie et d'Arménie professent le monophysisme comme dogme officiel. Toutes ensemble groupent plus de six millions et demi de chrétiens.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 80-159; M. Jugie, art. *Eutychès et Eutychianisme*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 1582-1609; J. Bois, art. *Chalcédoine* (concile de), t. II, col. 2190-2208; art. *Constantinople* (IIe concile de), *ibid.*, t. III, col. 1231-1259; L. Salaville, art. *Hénotique*, *ibid.*, t. VI, col. 2153-2178; J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909; R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche*, Louvain, 1924; J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites* (518-616), Paris, 1923; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II *b*, p. 499-880; t. III *a*, p. 68-132.

J. Rivière.

MONOPOLE. — 1. Liberatore, dans ses *Principes d'économie politique*, définit le monopole « une faculté ou un droit exclusif concernant la production, le transport ou la vente, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, d'une marchandise quelconque. » Le *Dictionnaire d'économie politique* (Say-Chailley) dit : « Un seul producteur ou vendeur, telle est la condition nécessaire, fondamentale de l'existence d'un monopole. »

Le monopole peut être, ou gouvernemental, ou privé : *gouvernemental*, si l'État se le réserve à lui-même (monopole des tabacs en France), ou s'il le reconnaît légalement à d'autres (monopole des agents de change); *privé*, s'il appartient à des personnes ou à des associations privées. Envisagé sous un autre aspect, le monopole peut être naturel ou artificiel : *naturel*, s'il naît de la nature des choses, par exemple la découverte d'un gisement unique, d'une invention, etc.; *artificiel*, quand il est acquis par des combinaisons économiques. Enfin considéré au point de vue moral, il y a des monopoles *légitimes* et des monopoles *illégitimes*.

2. Les monopoles étaient nombreux autrefois et l'on fait aux économistes libéraux du XVIIIe siècle, aux physiocrates, à Turgot, l'honneur de les avoir pour la première fois soumis à une impitoyable critique, de les avoir ainsi minés, et d'avoir déchaîné sur le monde le nouveau régime de la liberté économique : liberté du travail, liberté des échanges, liberté des contrats. Il est indéniable qu'il y eut sous l'ancien régime de nombreux abus, mais est-ce un progrès de remplacer un abus par un autre ? Les excès de la liberté ne valent pas mieux que les excès des monopoles.

Bien plus, ceux-ci peuvent devenir le produit de la libre concurrence elle-même. Comme dans la lutte pour l'existence selon la théorie de Darwin, ainsi, dans la lutte économique, les plus forts l'emportent et les plus faibles sont vaincus et périssent. N'est-ce pas Léon XIII qui a dénoncé, dans son encyclique sur la condition des ouvriers, « l'affluence de la richesse dans les mains du petit nombre à côté de l'indigence de la multitude... le monopole des entreprises et du commerce, devenu le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents » ? Et ce phénomène ne s'est-il pas produit en régime de pleine et absolue liberté ? — Mais c'est pour éviter ces abus, qu'on a recours à l'association. — Sans doute ! Mais bientôt la lutte, d'abord circonscrite aux individus, s'étend aux associations elles-mêmes et n'en devient que plus grave pour aboutir à un monopole plus redoutable. Tous les régimes sont donc insuffisants en eux-mêmes, et tous doivent recourir aux principes moraux qui leur servent de règle s'ils veulent prospérer ou même simplement vivre.

M. Gide va même jusqu'à dire que « l'organisation industrielle de notre temps s'achemine, non vers la concurrence, mais vers le monopole, monopole de fait exercé par de puissantes compagnies, isolées ou syndiquées. » A quoi en effet aboutissent cartels et trusts sinon bien souvent à des monopoles, quand ils ne sont pas surveillés et redressés ?

Les monopoles américains de l'acier, de l'alcool, du pétrole, etc., sont bien connus. Le monopole des nitrates par le Chili, du café par le Brésil, du caoutchouc par l'Empire britannique ne sont ignorés d'aucun économiste.

Le trust de l'acier, fondé en 1901 par le fameux milliardaire Pierpont-Morgan, a intégré toutes les formes de l'industrie métallurgique, et en contrôle presque toute la production. Le trust du pétrole n'est pas moins gigantesque et sa puissance, dépassant le monde économique, pénètre jusque dans le monde politique. L'attorney général Morney n'a-t-il pas formellement affirmé avoir reçu de ce trust une offre de deux millions pour modifier ses conclusions dans une affaire qui intéressait cette coalition ? Le trust du sucre subventionne dans plusieurs États le parti le plus fort : ici les républicains, là les démocrates. M. de Rousiers qui est allé étudier sur place la question des trusts a rapporté ces graves accusations qu'un groupe financier puissant auprès des pouvoirs publics avait, dans les affaires de Cuba, un intérêt moins immatériel et moins respectable que celui de la défense des opprimés.

Le marché du caoutchouc est entre les mains des Anglais (plantations en Malaisie et à Ceylan). Pour relever les cours, un comité consultatif présidé par Stevenson adopta, il y a quelques années, un système de limitation de la production. La hausse du produit fut immédiate et formidable, au point que l'Amérique qui en fait une énorme consommation prit une attitude hostile et menaça de répondre à ce monopole par le monopole de la laine, du coton, du cuivre ou du pétrole.

3. Ces formations nouvelles, comme on dit, créent de *nouveaux problèmes de justice et de moralité* que les

théologiens n'étudient peut-être pas assez, et qui se relient d'ailleurs à la question du juste prix. (Voir ce dernier mot.)

D'une manière générale, les théologiens reconnaissent qu'en régime de concurrence sagement tempéré et fonctionnant normalement, le prix qu'établit l'estimation commune est juste. Le monopole supprime cette concurrence. Mais il ne se trouve pas pour autant libéré de toute loi morale. L'honnêteté fortement voulue doit remplacer pour lui la loi mécanique que sa constitution a supprimée.

D'autre part, l'État a aussi un rôle à jouer et il s'en préoccupe de plus en plus. Une ordonnance allemande du 2 novembre 1922 « contre l'abus de la puissance économique » a créé le Tribunal des Cartels : en sont justiciables toutes les conventions relatives au contingentement des produits, à la fixation de leurs prix. La Tchéco-Slovaquie a élaboré en novembre 1925 une « loi sur les associations d'entrepreneurs et les monopoles particuliers » : un conseil a été constitué au ministère du Commerce pour suivre ces associations dans leurs accords, contrats, résolutions. En Amérique, fonctionne depuis 1914 une institution analogue, la Federal Trade Commission, afin de défendre l'intérêt général quand l'économie collective ou le bien public sont mis en péril. C'est vraiment un organe de moralisation légale du commerce. A l'inverse des tribunaux ordinaires qui n'arbitrent que des intérêts particuliers, la Commission n'intervient donc que dans les cas où l'intérêt général est menacé. Chose intéressante, elle réunit parfois préalablement tous les intéressés d'une industrie ou d'une branche de commerce pour lui faire fixer les pratiques normales et honnêtes de la profession.

On conçoit combien est difficile l'organisation et le fonctionnement d'une pareille institution : il s'agit de conférer à des organismes administratifs le pouvoir de surveiller et de réglementer certaines branches de la vie économique et d'être comme « une cour suprême du commerce » selon l'expression de Wilson, et cela à côté du Parlement, à côté des magistrats réguliers, et malgré les commerçants libéraux intéressés.

Mais, d'autre part, la concentration industrielle y accule les gouvernements, soit vis-à-vis des prix qu'une caste n'a pas le droit de fixer arbitrairement, soit vis-à-vis de l'indépendance économique de la collectivité, soit vis-à-vis de l'indépendance même des États. En dehors de là, on aboutira, ou à l'esclavage des gouvernements, ou à l'étatisation et aux monopoles d'État.

Conclusion. — M. Truchy, dans son *Cours d'économie politique*, t. I, p. 206, croit qu'il est trop tôt, en face de ce phénomène en pleine croissance, « de faire la balance entre ce que les trusts apportent de forces nouvelles à l'organisation de la production et ce qu'ils contiennent de menaces d'oppression contre le consommateur. » Rien ne nous étonnerait que depuis trois ans — la deuxième édition de son livre est de 1923 — il ait changé d'avis. Ce sera là, en tout cas, un des gros problèmes qu'aura à résoudre notre siècle, si l'on veut ne pas voir, suivant le mot de Liberatore, « réduire les populations entières à la servitude économique, sous la verge de fer des maîtres tout-puissants de la richesse sociale. » Le célèbre jésuite écrivait ces lignes en 1889; on peut deviner ce qu'il écrirait de nos jours.

« L'or est une puissance formidable au service du trust dans cette grande République (des États-Unis). Le véritable remède serait une transformation radicale des mœurs publiques américaines, l'éveil d'un sentiment moral et social tout à la fois. » C'est ainsi que M. Martin-Saint-Léon clôt son ouvrage *Cartels et Trusts*. Une fois de plus, la loi morale chrétienne apparaît comme le seul remède efficace et indispensable. La nation qui l'appliquera le plus vite à ses affaires sera la plus habile et... la plus heureuse.

Paul Six.

MONOTHÉLISME, hérésie christologique du VII^e^ siècle. I. Exposé. II. Histoire. III. Intervention de l'Église.

I. Exposé du monothélisme. — A l'encontre du monophysisme, le concile de Chalcédoine avait défini l'existence de deux natures, divine et humaine, dans l'unique personne du Christ. Il semblait que ce dogme dût entraîner comme conséquence une égale distinction des volontés. De fait, le concile avait parlé des opérations propres à chaque nature, mais sans se prononcer spécialement sur le principe qui en est la source. Ce silence laissait un problème ouvert.

D'autre part, les monophysites n'avaient pas désarmé; ils s'opposaient aux deux volontés comme aux deux natures, et pour les mêmes raisons. Quelques orthodoxes crurent trouver un terrain d'entente sur ce point non encore défini. D'où le monothélisme, qui ne reconnaissait dans le Christ qu'une seule volonté.

Comme celui de monophysisme, ce terme était d'ailleurs susceptible de plusieurs sens. Il pouvait signifier un monothélisme moral, où l'on affirmait le parfait accord des vouloirs humains dans l'âme du Sauveur avec le vouloir divin. Mais il pouvait aussi être pris au sens physique de monénergisme, pour faire entendre qu'il y avait dans le Christ un seul principe d'opération. Dans le premier cas, le monothélisme était une forme tant soit peu confuse de l'orthodoxie; dans le second, il devenait un monophysisme déguisé.

II. Histoire du monothélisme. — Ainsi que tant d'autres, en Orient, la controverse monothélite fut le fruit commun de la politique et de la théologie.

Vers la deuxième décade du VII^e^ siècle, l'empereur Héraclius se montrait fort préoccupé de rétablir l'unité religieuse de l'Empire, en ralliant les monophysites plus opposés que jamais au dyophysisme chalcédonien. Il fut servi dans ses plans par le patriarche Sergius de Constantinople, qui crut avoir trouvé dans le monénergisme une plate-forme d'union. L'évêque Cyrus de Phasis, qui obtint en 635 le siège d'Alexandrie, fut conquis à cette idée et les deux patriarches s'unirent pour la répandre.

A l'exception de Sophronius, patriarche de Jérusalem, qui prit position contre le monothélisme (633-634), leur propagande eut plein succès en Orient, et Sergius réussit même à obtenir du pape Honorius, trop peu attentif à la gravité du cas, deux lettres favorables à sa doctrine. Denzinger-Bannwart, n. 251, 252. L'empereur couronna cette campagne ecclésiastique par la publication de l'*Ecthèse* (638), qui imposait à tous la reconnaissance d'une seule volonté comme expression de la foi christologique.

Patronnée par Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople et son successeur Pyrrhus, l'*Ecthèse* fut assez généralement acceptée par l'épiscopat oriental. Mais elle fut vivement combattue par l'abbé Maxime et rencontra surtout l'opposition décisive de l'Occident.

III. Intervention de l'Église. — Dès 641, le pape Jean IV écrivait à Héraclius pour condamner le monothélisme et disculper de toute connivence à cet égard son prédécesseur Honorius. Denzinger-Bannwart, n. 253.

Son attitude fut continuée par ses successeurs. Théodore condamna l'*Ecthèse* et déposa le nouveau patriarche Paul de Constantinople, qui refusait de l'abandonner. A ce formulaire officiel l'empereur Constant II en substitua un autre sous le nom de *Type* (648). Ce document essayait d'assoupir la controverse sous des formules de vague conciliation; mais il fut dénoncé comme hérétique, ainsi que tout le monothé-

lisme dont il procédait, par le pape Martin Ier au concile du Latran (octobre 649). Denzinger-Bannwart, n. 263-272.

L'empereur se vengea de cette résistance en traînant le pape en exil; mais il fut lui-même assassiné en 668. Son successeur Constantin Pogonat laissa tomber le *Type* et s'entendit avec le pape Agathon pour régler le problème. Un concile romain d'abord, Denzinger-Bannwart, n. 288, puis le VIe concile œcuménique, tenu à Constantinople en 680-681, *ibid.*, n. 289-293, condamnèrent les fauteurs successifs de l'hérésie et définirent le dogme des deux volontés. Le monothélisme, qui n'avait jamais eu qu'une existence factice, ne survécut pas à cette condamnation.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 160-192; É. Amann, art. *Honorius Ier*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 93-132; J. Bois, *Constantinople* (IIIe concile de), *ibid.*, t. III, col. 1259-1273; J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III *a*, p. 317-538.

J. Rivière.

MONSABRÉ Jacques, né à Blois le 10 décembre 1827, ordonné prêtre le 15 juin 1851, dut attendre quatre ans la permission de son évêque pour entrer dans l'ordre des frères prêcheurs récemment restauré en France par Lacordaire. Il fut donc un an vicaire à Saint-Vincent de Paul de Blois, un an vicaire de son frère, Henri Monsabré, curé de Mer, deux ans précepteur. Puis, entré à Flavigny, il fit profession le 31 mai 1856, et, après deux ans passés à Chalais, il vint à Paris. Il se retirait enfin au Havre, où il mourut le 22 février 1907.

Outre les trois grands ouvrages dont nous parlerons tout à l'heure, le P. Monsabré, dont les œuvres complètes comptent 43 volumes, a publié : *Concile et jubilé*, avent 1869, qui fut son début à Notre-Dame de Paris; *Radicalisme contre radicalisme*, carême 1872, son premier carême dans cette chaire illustre qu'il occupa, avec un succès grandissant, de 1872 à 1890, longue période de dix-neuf ans qui semblait alors ne pouvoir jamais être dépassée; *Discours et panégyriques*, 6 vol.; *La prédication* (avant, pendant, après), conseils aux jeunes ecclésiastiques; *Petits Carêmes*, donnés au Havre, dans la chapelle des dominicains, pendant les cinq années 1898-1902, sur les évangiles, sur les sentiments de la sainte âme de Jésus-Christ dans sa passion, sur la parole de Dieu, sur l'amour de Dieu, sur l'amour du prochain, 2 vol.; *Dimanches et fêtes de l'Avent*, avent prêché à Rome en 1890-1891 dans l'église Saint-Andrée della Valle; enfin, plusieurs volumes de piété ou sur la piété : *Petites méditations pour la récitation du saint Rosaire*, *Or et alliage dans la vie dévote*, *La prière* (2 vol. : 1. Philosophie et théologie de la prière; 2. La prière divine ou le *Pater*).

Les 4 volumes de l'*Introduction au dogme* et les 18 volumes de l'*Exposition du dogme catholique* constituent l'œuvre principale de Monsabré.

L'*Introduction au dogme catholique* est une série de leçons ou de prédications données, en 1857-1859 et en 1863-1864, au couvent de Saint-Thomas d'Aquin, ancienne maison des Carmes, rue de Vaugirard, Paris (6e). Le conférencier y répond aux questions que soulève le premier mot de notre symbole : *Credo*, je crois. Il étudie les rapports de la foi et de la raison : principes et erreurs; puis et surtout il traite de la préparation rationnelle de l'acte de foi par l'examen des prophéties, des miracles, des témoignages.

Il pouvait donc, à Notre-Dame, dès le carême 1873, aborder aussitôt la première grande vérité du symbole catholique : l'existence de Dieu. 18 volumes pour exposer l'enseignement dogmatique de l'Église, depuis les mots *in Deum* du *Credo* jusqu'à l'*Amen* final : voilà l'*Exposition du dogme catholique*. 4 volumes pour Dieu : son existence; son être, sa perfection, sa vie; son œuvre; son gouvernement. 1 vol. : Préparation de l'Incarnation. 5 volumes pour Jésus-Christ : son existence et sa personne; ses perfections; sa vie; son œuvre et son gouvernement (l'Église). 5 volumes sur la grâce de Jésus-Christ et les divers sacrements. 2 volumes sur la vie future et l'autre monde. 1 volume pour *Amen :* Synthèse et conclusion.

Monsabré écrivait, dans la préface de son carême 1873 : « Avec l'enseignement de l'Église, saint Thomas sera notre guide. Sa doctrine, pendant trop longtemps délaissée, tend à reprendre le souverain empire qu'elle exerçait sur les esprits au Moyen Age; et c'est merveille de voir avec quelle pieuse admiration elle est accueillie aujourd'hui par les auditoires chrétiens. J'ai entendu dire à des hommes distingués par leur esprit et leur savoir que rien ne leur paraissait plus neuf, plus original, plus conforme au sens commun, plus en harmonie avec les nobles aspirations de l'intelligence chrétienne que l'enseignement de saint Thomas. Vulgariser cet enseignement, en tenant compte des légitimes exigences de l'esprit moderne et des découvertes de la science, tel a été le désir de toute ma vie apostolique, et je ne saurais dire combien il m'a été doux de trouver un écho à ce désir, dans l'accueil fait tout dernièrement à ma parole, lors même que je traitais les vérités les plus ardues. » Monsabré tint parole, et son auditoire lui resta fidèle jusqu'au bout.

Monsabré n'improvisait point; il écrivait, apprenait par cœur et récitait. « Il s'enferme dans son texte, écrivait Lecanuet en des pages qu'a publiées la *Revue du clergé français*, et n'ose en sortir de peur de perdre le fil conducteur de sa pensée. A vrai dire, Monsabré déploie dans sa diction un art merveilleux et la mimique oratoire n'a pas de secrets pour lui. »

Et cet attachement à saint Thomas et cette exacte récitation ont été souvent reprochés au célèbre dominicain. « Il y a toujours entre Monsabré et ses auditeurs, disait par exemple l'abbé Moser, *Correspondant*, 10 avril 1887, les in-folio de saint Thomas quand il compose, et son papier quand il parle, même quand il est le plus lui-même. » « Lorsqu'il s'échauffe, ajoutait le P. Lecanuet, on l'admire, on ne s'émeut pas parce que son émotion a quelque chose de factice. Elle vient de la tête plus que du cœur. » A supposer que tout ne soit pas entièrement faux dans ces jugements, il faut, si l'on veut être juste, ajouter avec Lecanuet encore : « Cependant, par la sûreté incontestable de la doctrine et la plénitude de son enseignement, par l'onction d'une vraie et solide piété, par la grandeur imposante de ses dimensions, par la beauté sévère d'un style simple, correct, naturel, bien que parfois emphatique, cette œuvre, croyons-nous, résistera aux atteintes du temps. Elle fera partie de la bibliothèque des prédicateurs futurs; elle y occupera, non pas le premier rang, mais un rang fort honorable à côté de nos grands sermonnaires. Elle y figurera à titre de commentaire et d'interprète de la *Somme* de saint Thomas, dont l'orateur a exploité les plus précieux filons, et qu'il a fait parler en si bon français. »

A l'égal de ces 22 volumes de l'*Introduction* et de l'*Exposition*, nous devons recommander aux prêtres et même aux fidèles les 9 volumes des *Retraites pascales*, substantielles et pratiques tout ensemble. Ces retraites sont généralement en rapport avec les sujets traités pendant le carême précédent. Le premier volume, qui contient les retraites pascales de 1872, 1873, 1874, a pour sous-titre : Le psaume *Miserere*, Les idoles. Chacun des huit autres volumes renferme deux retraites : La somme de nos devoirs, La prière; La sensation, Recherche de Jésus-Christ; L'enfant prodigue, Le jugement de Jésus-Christ; Parabole du

salut, Devoirs envers l'Église; Le chrétien, Devoirs eucharistiques; Œuvres catholiques, Pratique de la pénitence; Le mariage (partie morale), Leçons de la mort; Les avertissements de l'autre monde, Les adieux du Sauveur.

Le P. Monsabré est à ranger parmi les écrivains et les prédicateurs que nous devons lire assidûment : il en est peu d'autres, en effet, qui puissent nous être aussi utiles.

J. Bricout.

MONTAIGNE (Michel Eyquem, seigneur de), naquit au château de Montaigne entre Castillon et Bergerac en 1523. Il fut conseiller à la cour des aides de Périgueux, puis de Bordeaux. C'est à Bordeaux qu'il connut La Boétie et se lia avec lui d'une amitié devenue fameuse. La Boétie mourut en 1563. Montaigne publia en 1570 les *Œuvres* qu'avait laissées cet ami très cher. L'année précédente, il avait traduit la *Théologie naturelle* de Raymond Sebonde. Il avait aussi quitté le Parlement et s'était retiré dans son château de Montaigne — probablement après un court passage à l'armée. En 1572, il commençait la rédaction de ses *Essais*. Les deux premiers livres paraissaient en 1580. Il voyagea ensuite. En 1581, il fut élu maire de Bordeaux. La peste éclata dans cette ville en juin 1585. Montaigne n'attendit pas la fin de sa magistrature pour s'enfuir. Désormais, il ne s'occupa plus que de préparer les éditions successives de ses *Essais*. Il mettait la dernière main à la sixième, quand la mort le frappa en 1592.

Les *Essais* sont un livre d'un genre à part. Sous prétexte de s'étudier et s'analyser soi-même, Montaigne traite des questions les plus importantes de la métaphysique et de la morale. Sa position est ambiguë : il fait profession de foi catholique et se montre tout en même temps parfait sceptique, son pyrrhonisme paraît bien, en effet, s'étendre à tout. D'autre part, il déclare avec un cynisme qu'on ne reverra qu'à la fin du XVIIIe siècle : « J'ai pris bien simplement et bien crûment, pour mon regard, ce précepte ancien que : Nous ne saurions faillir à suivre la nature... Je me laisse aller comme je suis, je ne combats rien. » En fait d'éducation, il réagit contre toute la tradition chrétienne. Il craint toujours que l'on fasse trop travailler les enfants. Il répugne aux corrections, à la discipline exacte. Il veut qu'on exerce plus la raison que la mémoire. « Sçavoir par cœur n'est pas sçavoir, dira-t-il, c'est tenir ce qu'on a donné en garde à la mémoire. » Donc, qu'on n'impose rien par voie d'autorité, mais qu'on fasse appel à l'expérience et à la raison. Il recommande les voyages, l'usage du monde et surtout le choix d'un bon précepteur. « Ayant plustost envie d'en réussir habile homme qu'homme sçavant, je vouldrais... un conducteur qui eust plustost la teste bien faicte que bien pleine. » Bref, il a en vue de former un galant homme du monde, mais il se soucie fort peu que ce galant homme du monde soit, de surcroît, un bon chrétien. J.-J. Rousseau reprendra plus tard cette méthode d'éducation et la poussera jusqu'à l'absurde dans *Émile*. Nombre de pédagogues, officiels ou non, s'en inspirent encore à l'heure qu'il est et, de fait, tout n'est pas à dédaigner, mais un choix s'impose. Montaigne est suspect sur ce point comme d'ailleurs en beaucoup d'autres. Les grands chrétiens du XVIIe siècle ne s'y trompèrent pas. Malgré les excellentes qualités de style qu'ils reconnaissaient à Montaigne ils le combattirent violemment. Port-Royal le traita tout à trac de corrupteur et lui reprocha « une effronterie punissable ». Malebranche l'appela « un pédant à la cavalière ». En revanche, les philosophes du XVIIIe siècle le portèrent aux nues. Montesquieu le rangeait parmi « les quatre grands poètes ». Qu'il y ait exagération des deux côtés, c'est possible; toutefois, on doit se souvenir que l'Église a mis les *Essais* à l'Index par décret du 28 janvier 1676, et les y a maintenus.

Léon Jules.

MONTALEMBERT. — I. L'enfance et la jeunesse. — Charles-Forbes-René de Montalembert naquit à Londres, le 15 avril 1810. Son père, Marc-René, dont la lignée remonte facilement au XIIIe siècle, avait dû, à l'âge de quinze ans, se réfugier en Angleterre (1792) et ne rentra en France qu'avec Louis XVIII, après vingt-deux ans d'exil. Dans l'intervalle, vers la fin de 1808, il avait épousé Élise Rosée Forbes, qui se rattachait à l'une des plus vieilles familles de l'Écosse. Le comte Marc-René de Montalembert, rentré en France avec son roi, reçut, en récompense de sa longue fidélité, le grade de colonel, la croix de Saint-Louis et celle d'officier dans la Légion d'honneur. Après diverses missions militaires et diplomatiques, il fut nommé, au mois d'août 1816, ministre plénipotentiaire à Stuttgart, où son fils Charles devait le rejoindre en 1819. Cependant le grand-père Forbes s'était chargé de l'éducation de son petit-fils, qu'il plaça d'abord à l'école de Fulham, sur les bords de la Tamise. Mais le comte de Montalembert entendait que son fils devînt français avant tout. Après une entrevue avec ses parents à Stuttgart, Charles entra au lycée Bourbon, où il se familiarisa avec le français. Il contribua, si jeune fût-il, à la conversion de sa mère, née anglicane, qui fit son abjuration solennelle entre les mains du cardinal de Latil, le 6 mars 1822. L'année suivante, Charles faisait sa première communion, à Saint-Thomas-d'Aquin, dans des sentiments de joie et de piété extraordinaires. Ce jour-là, il écrivit dans son *Journal* : « Pour la première fois, j'ai compris qu'il pouvait être doux de mourir. »

De pareils mots révèlent sa précocité. Une véritable fièvre de travail s'était emparée de lui. Il dévore les livres de toute sorte; il en transcrit les plus belles pages et nous donne son avis sur Tacite, Corneille, Racine, Shakespeare, etc.

En 1827, son père fut nommé ministre plénipotentiaire à Stockholm. Mais on décida que Charles ferait sa rhétorique à l'institution Sainte-Barbe à Paris. Là, il eut pour camarades Alfred Nettement, Victor Duruy, Désiré Nisard, etc. Il connut surtout Léon Cornudet, élève de philosophie, qui devint son meilleur ami. Ils communiaient tous deux dans la religion catholique, et formaient un groupe à part. Les *Lettres à un ami de collège* témoignent de la profondeur et de la sainteté de leur amitié. Quatre grandes passions les dominent, les plus hautes qui puissent faire battre le cœur humain : Dieu et son Église, la France et la liberté. « Qu'il serait beau, disait Cornudet, de montrer que la religion est la mère de la liberté! » Quel beau modèle, réplique Montalembert, que William Pitt, dont on a pu dire : *Non sibi, sed patriæ vixit!* Lorsque Léon Cornudet eut achevé sa philosophie, les deux jeunes gens se séparèrent; mais avant de se quitter, l'idée leur vint de prendre devant Dieu un solennel engagement de fidélité. Une poésie illyrienne, *les Probatimi* (demi-frères) où deux amis s'enchaînent pour la vie l'un à l'autre par un serment religieux, les avait enthousiasmés. Ils firent de même. Après avoir communié ensemble, Montalembert rédigea et tous deux signèrent ce pacte admirable, qu'on ne peut relire sans émotion, sans croire, comme dit Cochin, « qu'on a sous les yeux je ne sais quel parchemin oublié d'une croisade d'enfants. »

Un croisé! tel se révélait déjà et devait se montrer toujours Charles de Montalembert. Il passa le mois de septembre 1827 à la Roche-Guyon, château des Rohan, où il rencontra Lemarcis et l'abbé Dupanloup. Son *Journal* contient la liste des lectures qu'il y fit, liste capable d'effrayer les plus hardis liseurs. De

retour à Paris, Charles présente Lemarcis à Cornudet et à Rio, professeur à Louis-le-Grand. Il conçoit l'idée d'une association de jeunes gens, « d'une espèce de *congrégation libérale*, formée par tous ceux qui regardent la religion comme nécessaire à la liberté, et la liberté comme nécessaire à la religion. » Le 2 août 1828, il subit avec succès, devant MM. Guizot et Villemain, l'épreuve du baccalauréat.

Montalembert passa en Suède, auprès de son père, l'année 1829. En 1830, il se retrouve à Paris, où il suit les cours de Villemain et de Guizot, et entre en relations avec Cousin, Alfred de Vigny, Sainte-Beuve, Lamartine et Victor Hugo. Celui-ci, qui préparait son roman *Notre-Dame de Paris*, lui inspire le goût de l'architecture du Moyen Age. Venait d'apparaître le *Correspondant* (mars 1829). Les mots de Canning : *Liberté civile et religieuse par tout l'univers*, enlacés dans un écusson en tête du journal-revue, lui servaient de devise. L'idée de réconcilier le catholicisme et les idées modernes était de celles qui passionnaient Montalembert. On comprendra qu'il ait de suite donné au *Correspondant* plusieurs articles. Il avait à peine vingt ans.

II. Montalembert a la Chesnaie. Fondation de l'« Avenir ». — Lorsqu'éclata la Révolution de juillet, Montalembert fut déçu par les excès des libéraux. L'œuvre d'O'Connell en Irlande lui paraissait infiniment plus intéressante. Il part pour l'Irlande et visite le grand patriote (septembre et octobre 1830). Mais bientôt, la situation de la France le rappelle en son pays. Et comme Lamennais venait de fonder l'*Avenir*, Montalembert rêve d'y collaborer. Sa première visite à la Chesnaie le met en contact avec Lacordaire. De là une amitié nouvelle qui devait durer jusqu'à la fin de sa vie. Montalembert et Lacordaire étaient bien faits pour s'entendre. On connaît leur collaboration à l'*Avenir*. Voir l'art. Avenir.

III. Montalembert et la défection de Lamennais. — Le lien qui unissait Montalembert à Lamennais était celui qui unit un fils à son père, à un père d'élection. Mais sa tendresse n'obscurcissait pas sa clairvoyance. Il vit que l'insoumission plus ou moins déclarée de Lamennais à l'autorité papale finirait par le scandale, et il mit tous ses soins à prévenir ce malheur. Lacordaire, qui avait rejoint Lamennais à la Chesnaie, après son retour de Munich, fut plus clairvoyant encore. Persuadé que le maître sombrerait dans l'orgueil de ses idées politico-religieuses, qui étaient une menace à la fois pour l'Église et pour l'État, il prit le parti de quitter la Chesnaie. Cette rupture irrita profondément Montalembert qui voyait dans un pareil abandon de son « père tendrement aimé » une véritable trahison. La correspondance qu'il échangea alors avec Lacordaire et avec Lamennais est navrante. Montalembert ne peut admettre la possibilité d'une défection de Lamennais. Mais lorsque celui-ci dans sa réponse au pape sur l'encyclique *Mirari vos*, après avoir marqué la distinction qu'il établissait entre le pouvoir spirituel du souverain pontife et les choses d'ordre temporel, eut déclaré qu'il se considérait comme indépendant dans l'ordre temporel, Montalembert vit de quel péril son « père, son bien-aimé père » était menacé. Il l'adjure de se soumettre absolument au pape. Lamennais cède, mais d'une manière déconcertante. En même temps qu'il adressait à Grégoire XVI une lettre de soumission absolue (11 décembre 1833), il renonçait, disait-il, « à tout, sans excepter ce qui a rempli ma vie antérieure. » Lettre à Montalembert du 13 décembre. Et comme celui-ci, intrigué par ce langage amphigourique demandait une explication : « Je me suis décidé à cesser désormais toute fonction sacerdotale. » Lettre du 1er janvier 1834. Montalembert est atterré, mais ne désespère pas encore complètement. Il essaie d'empêcher Lamennais de publier les *Paroles d'un croyant*. Peine et éloquence perdues. L'ouvrage est frappé par l'encyclique *Singulari nos* (7 juillet 1834). Montalembert supplie ardemment son « maître et père » de se soumettre. Lamennais refuse obstinément de le faire. C'est alors que Montalembert découragé adresse une dernière supplication à celui qu'il voit tomber aveuglément dans l'abîme de la rébellion et réfute les sophismes dont il enveloppe son geste antichrétien. Il voit dans Lamennais un autre Luther et ose le lui dire en toute confiance et en toute affection (19 juillet 1834). Pour toute réponse, Lamennais invoque l'autorité de sa « conscience » qui ne peut plier devant l'autorité du pape, de ce pape devant lequel il voulait, quelques années auparavant, faire plier *toutes* les « consciences ». Le 8 décembre 1834, Montalembert envoyait au cardinal Pacca, qui l'en félicita au nom du souverain pontife, un acte catégorique de soumission aux deux encycliques. A partir de cette date, les relations épistolaires entre Lamennais et Montalembert se font plus rares. La séparation des esprits s'accroissant chaque jour finit par amener la séparation des cœurs. Le 30 janvier 1835, Montalembert écrivait encore : « Adieu, mon bien-aimé père, je vous serre contre mon cœur et prie sans cesse pour vous. » L'avant-dernière lettre de Lamennais est du 17 avril 1836 ; à la date du 14 juillet 1836, un dernier billet très court, très froid, sur lequel Montalembert a écrit ces mots : *la dernière*. Et ce fut tout. Les deux grands amis ne devaient plus se revoir.

IV. Ou Montalembert cherche et trouve des consolations : ses premiers écrits, son mariage et son voyage a Rome. — On se rappelle que Montalembert avait pris auprès de Victor Hugo le goût de l'art chrétien. Bientôt son irritation contre la *Bande noire* qui ravageait nos monuments religieux ne connut plus de bornes. Après de sérieux voyages, où il constate les méfaits de ceux qu'il appelle des vandales, il adresse à Victor Hugo sa lettre sur le *Vandalisme en France* (1er mars 1833). « Vandalisme *destructeur* et vandalisme *restaurateur*, » écrit-il. Parmi les vandales destructeurs, il place, au premier rang le *gouvernement*, puis les *maires* et les *conseillers municipaux*, les *propriétaires*, les *conseils de fabrique* et les *curés*, enfin l'*émeute*. Viennent ensuite les vandales réparateurs, soit le *clergé* et les *conseils de fabrique*, le *gouvernement*, les *conseils municipaux* et les *propriétaires*. « L'émeute a au moins l'avantage de ne rien restaurer. » La lettre de Montalembert souleva l'opinion publique, ranima en France le sentiment et le goût de l'art chrétien et opéra une nouvelle renaissance, contre-partie de celle du XVIe siècle. Lorsqu'il reprit plus tard (1838) sa campagne contre le *vandalisme*, au moyen de ses brochures : *De l'état actuel de l'art religieux en France* et *De l'attitude actuelle du vandalisme en France*, il avait cause gagnée. Dès 1837, les Chambres ouvrent un crédit pour la guerre contre les *Vandales*, et le gouvernement avait créé le *Comité historique des Arts et des Monuments*. C'est aussi sur les instances de Montalembert que Rio acheva son ouvrage *De l'art chrétien*, qui est un vrai chef-d'œuvre.

Un voyage en Allemagne, en 1833, fournit à Montalembert l'occasion de produire une œuvre plus belle encore, sa *Vie de sainte Élisabeth de Hongrie*. Il passait par Marbourg où le Dr Juste, évêque luthérien, lui remit une brochure sur sainte Élisabeth. Le sujet l'enflamma. Il en fit une sorte de poème. Lisons plutôt : *Comment le jeune duc Louis fut fidèle à la chère sainte Élisabeth, et comment il l'épousa; comment le duc Louis et la chère sainte Élisabeth vivaient ensemble devant Dieu dans le saint sacrement de mariage*. Pendant un voyage en Italie (1835), il lut à ses amis

Albert et Alexandrine de la Ferronnays, comme nous l'apprend le *Récit d'une sœur*, de Mlle Augustin Craven, quelques chapitres de son livre. Lorsqu'il rentra à Paris le 23 décembre 1835, l'*Histoire de sainte Élisabeth* était presque achevée; elle ne parut pourtant qu'en juin 1836. Ce fut une ère nouvelle qui s'ouvrit pour l'hagiographie. Sans doute, la critique historique qui sépare sévèrement des faits authentiques les légendes qui s'y greffent spontanément n'y aurait pas trouvé son compte ou plutôt y aurait trouvé plus que son compte. Mais telle qu'elle se présentait, l'*Histoire de sainte Élisabeth* dépassait toutes les vies de saint connues, et offrait un modèle aux hagiographes futurs. Son succès fut immense.

Cependant, le rayon de gloire qui se posait sur le front de Montalembert ne parvenait pas à dissiper la tristesse de ses pensées. L'image de Lamennais le suivait partout. Ce fut la petite-fille même de sainte Élisabeth, Marie-Anne de Mérode, qui lui donna ce qu'il avait rêvé toute sa vie, le bonheur dans l'amour chrétien. Leur mariage fut célébré à Trélon, le 16 août 1836, par Mgr Gerbet. Et, le 6 septembre suivant, les deux jeunes époux partaient pour Rome.

Ils y arrivèrent la veille de Noël et furent reçus par Lacordaire, qui écrivait alors sa *Lettre sur le Saint-Siège* et se préparait à restaurer en France l'ordre de saint Dominique. Le principal événement de ce voyage fut la triple audience accordée aux deux pèlerins par Grégoire XVI (28 décembre 1836, 13 janvier et 17 février 1837). Montalembert avait écrit au pape pour protester contre les *Affaires de Rome* que venait de publier Lamennais. Grégoire XVI se montra fort touché et fort satisfait de cette lettre. Et dans les différentes entrevues qu'il eut avec l'auteur, il déclara que « le clergé ne devait pas se mêler de politique » et donna quelques conseils politico-religieux qui ressemblent fort à la direction que Léon XIII s'efforça plus tard d'imprimer à l'Église de France. Ainsi fortifié par les bénédictions de Grégoire XVI, Montalembert se dévouera désormais, à travers des luttes sans nombre, à la défense de l'Église et à la conquête de ses libertés essentielles.

V. Montalembert et la conquête de la liberté de l'enseignement. — Napoléon Ier avait établi le monopole de l'instruction publique, et créé l'Université. La Restauration avait conservé cette grande machine universitaire. Mais la Charte de 1830 promettait la liberté de l'enseignement. Montalembert s'arma de cette promesse pour attaquer le monopole de l'Université. La lutte fut longue et vive. Les libéraux arrivés au pouvoir refusaient la liberté. Les projets hybrides de Cousin et de Villemain pour satisfaire les catholiques ne pouvaient qu'échouer. Montalembert, obligé de conduire sa femme malade dans l'île de Madère, lança son manifeste : *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté de l'enseignement* (1er décembre 1843). L'effet produit par cette brochure fut immense. L'épiscopat protesta à son tour contre le monopole, par la plume de Mgr Affre; cinquante-six évêques s'associèrent à la protestation de l'archevêque de Paris. Villemain crut devoir proposer à la Chambre des députés un second projet contre lequel protesta de nouveau l'épiscopat tout entier. On sait comment Dupin intervint alors dans la discussion et réclama des poursuites contre les évêques. Montalembert était là, qui l'écoutait. Le 16 avril 1844, à la Chambre des Pairs, il prend Dupin à partie et défend les évêques avec une éloquence qu'il n'a jamais dépassée : « Vous parlez de faire des lois implacables pour réprimer notre audace. Eh bien faites-les; nous ne les redoutons pas... On a essayé du schisme en 1791, de l'échafaud en 1792, des déportations en 1797, des prisons d'État en 1811, et rien n'a prévalu contre nous. Il s'agit, non d'une question de parti, mais d'une question de conscience... La conscience est hors d'atteinte des légistes; et vous n'êtes pas de taille à vaincre dans une lutte qui n'a porté bonheur ni à Mirabeau, ni à Robespierre, ni à Napoléon... Nous ne sommes pas à craindre pour vous, mais nous ne vous craignons pas... Au milieu d'un peuple libre, nous ne voulons pas être des ilotes; nous sommes les successeurs des martyrs, nous ne tremblons pas devant les successeurs de Julien l'Apostat. Nous sommes les fils des croisés, nous ne reculerons pas devant les fils de Voltaire. »

Cousin et Thiers demeuraient hostiles à la liberté de l'enseignement. Mais plus tard, après la révolution de février, Thiers s'amenda. Et lorsque Louis Bonaparte, devenu président de la République, après avoir proclamé (29 novembre 1848) que « la protection de la religion entraîne comme conséquence la liberté d'enseignement », lorsque, dis-je, Louis Bonaparte eut formé un ministère où M. de Falloux accepta l'Instruction publique et les Cultes, la cause de la liberté était à peu près gagnée. De Falloux, d'accord avec Thiers et l'abbé Dupanloup, proposa un projet de loi où l'Église était associée à l'État pour les trois degrés de l'enseignement public. L'enseignement secondaire, par exemple, est proclamé libre : « Tout Français, âgé de vingt-cinq ans au moins, pourra former un établissement d'instruction secondaire. » Louis Veuillot, dans l'*Univers*, et certains évêques, qui avaient rêvé de détruire complètement l'enseignement universitaire, combattirent ardemment le projet. La loi Falloux n'en fut pas moins votée, le 15 mars 1850, par 399 voix contre 237. « Quel triomphe pour Montalembert! » écrit un de ses historiens. L'opposition catholique ne désarma pas pour autant. Mais lorsque Pie IX eut félicité les auteurs de la loi et demandé aux évêques de l'accepter, l'*Univers* se soumit, et avec lui les évêques opposants. Montalembert fit alors un nouveau voyage à Rome. Le pape et les cardinaux comblèrent d'honneurs l'orateur catholique : il fut créé *Civis romanus*.

VI. Politique, voyages et travaux d'histoire. — Montalembert comprit vite où aboutirait la politique de Napoléon III. La liberté de la presse et la liberté de l'Église en feraient les frais. Louis Veuillot dans l'*Univers* applaudit à cette politique, sans voir où elle devait le conduire. Pour l'avoir attaquée Montalembert fut condamné à un mois de prison (24 novembre 1858).

La politique extérieure intéressait Montalembert non moins que la politique intérieure. Les affaires de Rome surtout, où la question religieuse était engagée, tenaient son esprit et son âme en éveil. Le libéralisme qui avait marqué les débuts du pontificat de Pie IX, n'avait fait qu'aviver le mouvement révolutionnaire contre le pouvoir temporel du pape. Napoléon III laisse faire le Piémont qui s'empare des Romagnes et bientôt abandonne Pie IX. Montalembert proteste par son article *Pie IX et la France en 1849 et en 1859*. Le pape proteste également par une encyclique, que reproduit l'*Univers*. Louis Veuillot, du coup, put connaître quels étaient les bienfaits du régime impérial : l'*Univers* fut supprimé. Le *Correspondant*, qui était l'organe de Montalembert, continua de défendre avec énergie le pouvoir temporel du pape. Et Montalembert, répondant à Cavour qui prétendait faire de Rome la capitale de l'Italie sous Victor-Emmanuel, disait : « Grâce à Dieu, votre politique n'est pas la mienne, vous êtes pour les États centralisés; je suis pour les petits États indépendants... *L'Église libre au sein d'un État libre*, voilà pour moi l'idéal » (octobre 1860).

Pour se distraire de la politique, Montalembert entreprit un voyage à travers l'Europe. Il parcourt

la France, la Bavière, l'Allemagne, la Hongrie, la Pologne, revient en Écosse, dans les Hébrides, en Angleterre, et finit par l'Espagne. Son séjour le plus long fut en Bavière, où il put s'entretenir à l'aise avec l'historien catholique Dœllinger.

Son voyage d'ailleurs était un voyage d'études. Il avait conçu le dessein d'écrire l'histoire de saint Bernard, et ses travaux d'approche sur les moines bénédictins comprirent d'abord deux volumes. Aux yeux de Mgr Dupanloup et de Foisset, ces préliminaires étaient insuffisants. Alors il abandonna saint Bernard et composa ses *Moines d'Occident*. Ce grand travail (sept volumes) remplit les vingt dernières années de sa vie.

VII. Le libéralisme de Montalembert. Des « Discours de Malines » au « Concile du Vatican ». — Le 20 et le 21 août 1863, le congrès catholique réuni à Malines avait entendu deux discours de Montalembert qui devaient avoir un retentissement considérable. D'une part l'orateur avait marqué une « distinction essentielle entre l'*intolérance dogmatique et la tolérance civile*, l'une nécessaire à la vérité éternelle et l'autre nécessaire à la société moderne. » Il insistait sur la nécessité de la soumission absolue à l'Église et à son chef en matière de dogme. Mais d'autre part il réclamait pour tous la liberté de conscience et déclarait : « J'éprouve une invincible horreur pour tous les supplices et toutes les violences faites à l'humanité sous prétexte de servir et de défendre la religion. Les bûchers allumés par une main catholique me font autant d'horreur que les échafauds où les protestants ont immolé tant de martyrs. » Ce libéralisme fut applaudi par toute la Belgique, voire par le roi Léopold. Le cardinal Wiseman et surtout le nonce de Bruxelles, Ledochowski, montrèrent au contraire une réserve significative. Ils prévirent que la doctrine de Montalembert serait dénoncée au Saint-Office et censurée plus ou moins directement. Parurent en effet, bientôt après (8 décembre 1864), l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* qui condamnaient la *thèse* de Montalembert. Je dis : la thèse, sous réserve que Montalembert ne soutenait pas proprement la *thèse* qui fut condamnée (liberté de *l'erreur*), mais simplement l'*hypothèse*, c'est-à-dire la *liberté de conscience* (liberté des *errants*), au point de vue légal dans les circonstances où se trouvait la société. Aussi Mgr d'Hulst a-t-il pu écrire dans le *Correspondant* (25 septembre 1891) : « Un théologien qui ferait l'analyse impartiale des discours de 1863 pour les comparer aux documents du Saint-Siège, à l'encyclique *Quanta cura* de Pie IX, à l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII, aurait peine, croyons-nous, à extraire des pages de l'orateur une seule proposition contraire aux enseignements pontificaux. »

L'encyclique n'en parut pas moins dirigée contre Montalembert. Mais lorsque l'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, l'eut commentée dans une brochure, que Rome se garda de désavouer, l'orateur de Malines retrouva la paix de sa conscience.

Cette paix ne fut troublée que par l'annonce d'un concile œcuménique au Vatican. Montalembert s'effraya à la pensée de voir le *Syllabus* transformé en article de foi. Et il engagea ses amis, notamment Mgr Dupanloup et Dœllinger, à soutenir envers et contre tous la cause de la liberté. Il souffrait surtout d'entendre les flatteries adressées à Pie IX par l'*Univers* et par certains évêques ultramontains. C'est le moment où un pieux prélat met sur le même rang la dévotion au pape et la dévotion à la sainte Eucharistie; où Mgr Mermillod prêche sur les trois incarnations du Fils de Dieu, dans le sein d'une Vierge, dans l'Eucharistie et dans le vieillard du Vatican. Montalembert n'y tient plus et, dans une lettre à un avocat de Paris qu'il eut la malencontreuse idée de publier, (*Gazette de France*, 7 mars 1870), il fonce sur « ces théologiens laïcs » et autres partisans de l'absolutisme, qui « immolent la justice, la raison et l'histoire en holocauste à l'idole qu'ils se sont érigée au Vatican. » Son invective ne visait dans sa pensée ni la personne du Saint-Père, ni la majorité des évêques; elle s'adressait uniquement aux ultras qui se flattaient de voir le concile sanctionner et renforcer le *Syllabus*, et qui réclamaient la définition de l'infaillibilité papale, infaillibilité absolue, inconditionnelle, illimitée, universelle. « Ce n'est pas l'infaillibilité du pape en matière de foi qui me répugne à moi, disait-il, ce n'est que son omnipotence sur les questions d'un autre genre, politique, sciences, etc., que certains fanatiques cherchent à ériger derrière son infaillibilité dogmatique. » En somme, l'infaillibilité telle qu'elle fut définie au concile du Vatican n'offrait rien qui répugnât à l'intelligence et à la foi de Montalembert. En tout cas, avant de mourir, il fit profession de se soumettre à toutes les définitions que prononcerait le concile. Il mourut le 13 mars 1870, et fut inhumé dans le cimetière de Picpus. Sur sa tombe on lit ces mots :

Hic requiescit
exspectans resurrectionem
bonus miles Christi
Carolus de Montalembert.

Lecanuet, *Montalembert*, 3 vol., Paris, 1898-1902 (riche documentation).

E. Vacandard.

MONTANISME. — Le montanisme est une hérésie du IIe siècle d'après laquelle il devait y avoir, après la révélation évangélique de Jésus-Christ, de nouvelles révélations du Saint-Esprit qui compléteraient et même corrigeraient la première : en conséquence de quoi, ce n'est pas aux évêques ni à la hiérarchie officielle établie par Jésus-Christ que revenait en définitive la direction de l'Église, mais aux prophètes et aux *spirituels*, favorisés de ces communications du Paraclet. Les origines du montanisme sont assez bien connues. C'est vers l'an 172 qu'un certain Montan (d'où le nom de montanisme), du bourg d'Ardabau dans la Mysie phrygienne, commença à éprouver des transports et des extases qui le firent passer pour inspiré aux yeux de quelques esprits simples. De ce nombre furent deux femmes, Priscilla et Maximilla, qui éprouvèrent, elles aussi, les mêmes phénomènes. L'Esprit était censé s'emparer d'elles et de lui, et proférait par leur bouche des sentences et des oracles mystérieux. Ils prédisaient notamment la fin imminente du monde et le prochain retour de Jésus-Christ pour régner mille ans sur la terre. De là, à la fois, une crainte et un enthousiasme délirants, un trouble profond de la vie normale, une sorte d'affolement qui se traduisait par un resserrement excessif de la morale chrétienne. Le symbole de la foi n'était pas changé, mais les secondes noces et, au début, peut-être même les premières étaient prohibées; de nouveaux jeûnes et de nouvelles pratiques de pénitence étaient introduits; le pardon des péchés devenait plus difficile : il fallait se préparer au drame final.

Le mouvement, parti de la Mysie, se répandit bientôt dans la Galatie, la province d'Asie et surtout dans la Phrygie; puis, vers 200-207, on trouve les montanistes établis à Rome, où l'on connaît deux de leurs chefs, Proclus et Eschine. En 202, ils font, dans la personne de Tertullien, une conquête de premier ordre. Celui-ci les organise en Afrique et, en 213, rompt définitivement avec l'Église pour soutenir la secte et ses doctrines. Les derniers traités écrits par lui sont absolument inspirés par l'esprit montaniste.

Contre cette hérésie, qui n'allait à rien moins qu'à

bouleverser la société ecclésiastique et à substituer au gouvernement régulier de la hiérarchie l'inspiration privée des particuliers, l'Église lutta énergiquement et, finalement, avec succès. Des écrivains comme Apollinaire d'Hiérapolis, Miltiade, Sérapion d'Antioche, Apollonius, saint Hippolyte et un anonyme cité par Eusèbe la réfutèrent vigoureusement. Des conciles, comme ceux d'Iconium et de Synnada, tenus entre 230-235, la condamnèrent; enfin, le pape Zéphyrin (200-217), qui avait paru d'abord favorable aux montanistes, leur refusa sa communion. En Afrique, la secte, dont Tertullien avait fini par se séparer, disparut complètement au temps de saint Augustin, vers l'an 400; en Orient, elle vécut plus longtemps, mais pas au delà du VI^e^ siècle.

On ne connaît que fort mal sa littérature, que saint Hippolyte affirme cependant avoir été considérable. A part les écrits de Tertullien, il n'en subsiste que quelques oracles de Montan, Priscilla et Maximilla cités par les auteurs, et qui sont généralement très courts.

Voir, sur le montanisme, les deux volumes de P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme* et *La crise montaniste*, Paris et Fribourg, 1913; et mon *Histoire des dogmes*, t. I, c. IV, § 7.

J. TIXERONT.

MONTÉPIN (**Xavier de**) naquit à Apremont dans la Haute-Saône en 1823. Il fut élève de l'École des Chartes, puis fit de la littérature d'imagination. Rapidement, il devint l'un des fournisseurs de romans-feuilletons et de mélodrames les plus populaires. Il a de la verve, du tour de main, de la facilité, généralement de bons sentiments et de l'honnêteté; mais il manque absolument de style, de vraisemblance et de psychologie. Des quelque 200 volumes qu'il a publiés, il suffit de citer, parmi les romans : *La sorcière blonde* (1876), *La porteuse de pain* (1884), *Marâtre* (1890), *La voleuse d'amour* (1894), *La demoiselle de compagnie* (1899), etc.; parmi ses mélodrames : *Le Béarnais* (1876), *La porteuse de pain* (1889) qui eut un succès extravagant, *La Mendiante de Saint-Sulpice* (1895), *La joueuse d'orgue* (1897), *La Marchande de fleurs* (1901), etc. X. de Montépin est mort en 1902.

Léon JULES.

MONTESQUIEU (**Charles de Secondat, baron de**). — 1. Né en 1689 au château de la Brède, près de Bordeaux, il fit de solides études chez les oratoriens de Juilly. A 25 ans, il était conseiller au Parlement de Guienne, et à 27 président à mortier. En 1728, il entrait à l'Académie française : il n'avait pas 40 ans. Il fit de nombreux voyages en Autriche, en Hongrie, en Italie, en Angleterre, et recueillit toute une moisson de faits et d'observations sur les gouvernements, les lois et les mœurs, qui allaient être la base et la substance de ses ouvrages. Il mourut en 1755.

2. Son premier ouvrage fut les *Lettres persanes* (1721), recueil de lettres imaginées écrites par deux Persans venus en France, et comparant avec beaucoup de finesse et aussi d'esprit frondeur les coutumes et mœurs des deux pays. La cour et les salons parisiens y sont ironiquement dépeints et critiqués. Malheureusement, elles contiennent des peintures licencieuses et des propos irréligieux : c'était le temps de la Régence...

Suivant le courant et le goût de l'époque, Montesquieu apporte son petit projet de réformes. « Le meilleur gouvernement est celui qui conduit les hommes de la façon qui convient le mieux à leur penchant et à leur inclination. » Est-ce bien sûr? Il est vrai que Rousseau viendra bientôt révéler que l'homme naît bon et que la société le déprave. L'auteur expose son plan de société idéale en traçant le tableau enchanteur de la fameuse société des Troglodytes : « La cupidité y était étrangère. Ils se faisaient des présents où celui qui donnait croyait toujours avoir l'avantage. Le peuple Troglodyte se regardait comme une seule famille. Les troupeaux étaient presque toujours confondus, et la seule peine qu'on s'y épargnait ordinairement, c'était de les partager. »

En 1734, Montesquieu fit paraître les *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*. Du roman, nous passons à l'histoire. La pensée s'élève et le style devient plus sérieux, parfois austère. On a, depuis, mieux révisé les sources de l'histoire romaine et séparé la vérité de la légende; mais l'ouvrage est resté et restera, pour avoir bien mis en lumière les deux forces du génie organisateur et conquérant de Rome : la politique et le droit. On sait que, plus savant et plus perspicace, Fustel de Coulanges y a ajouté la religion.

L'Esprit des Lois parut en 1748. C'est le grand ouvrage de Montesquieu, celui qui lui coûta vingt ans d'études et d'observations et qui mit le comble à sa réputation. Il y expose ses idées politiques, sociales, économiques, financières même, et nous allons en examiner rapidement quelques-unes.

On lui doit, disent certains, l'idée de *loi* et l'idée de *loi sociale*, entendue comme œuvre naturelle, en rapport avec le milieu social, climat, mœurs, religion, caractère national; il aurait aussi une idée originale sur la *méthode* qui doit, non déduire le réel d'un idéal préconçu, comme on le faisait souvent alors, mais observer les faits. C'est ce que déclare, avec beaucoup d'exagération d'ailleurs, Auguste Comte dans son *Cours de philosophie positive*, quand il écrit : « La première et le plus importante série de travaux qui se présente comme directement destinée à constituer enfin la science sociale est celle du grand Montesquieu. » Or, dès le début de son livre, Montesquieu envisage le droit sous l'angle éternel, comme antérieur et supérieur aux conventions humaines, ce qui devrait être et non ce qui est. Il est vrai que, plus loin, il montre l'influence du milieu naturel et humain sur les législations. Bref, il semble bien qu'il y a un peu d'incohérence dans la pratique de la méthode.

Ses *idées politiques* sont exposées dans les livres II, III et XI. Il distingue trois formes de gouvernement : la république, la monarchie, le despotisme; il ne fait aucune place au gouvernement aristocratique. A la base de ces trois formes, il place trois principes fondamentaux qui les soutiennent et les vivifient particulièrement : « Il faut de la vertu dans une république, dans une monarchie de l'honneur, et de la crainte dans un gouvernement despotique. »

Tout un livre, le XI^e^, est consacré à la monarchie anglaise en qui il voit l'idéal des gouvernements. Là, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire sont séparés l'un de l'autre, et, comme il dit, « le pouvoir arrête le pouvoir. » Le premier est au peuple, le second au roi, le troisième à la noblesse : ainsi chaque fraction de la nation a sa part et le despotisme est exclu. Montesquieu redoute, en effet, avant tout le despotisme, et il le redoute aussi bien dans le régime démocratique que dans le régime autocratique. Est-il révolutionnaire, comme quelques-uns l'ont prétendu? Nullement, c'est un conservateur-réformateur, si l'on peut ainsi s'exprimer. Écoutez ce qu'il dit, après avoir protesté contre la cruauté de certaines peines, l'intolérance, les guerres, la paix armée : « Il est quelquefois nécessaire de changer certaines lois. Mais le cas est rare, et, lorsqu'il arrive, il n'y faut toucher que d'une main tremblante; on doit y observer tant de solennités et apporter tant de précautions, que le peuple en conclue naturellement que les lois sont bien saintes, puisqu'il faut tant de formalités

pour les abroger. » Et à un autre endroit, il écrit : « Si je pouvais faire en sorte que tout le monde pût mieux sentir son bonheur dans chaque poste où l'on se trouve, je serais le plus heureux des mortels. » Déjà, dans sa préface, il avait déclaré qu'il serait bien récompensé de son travail si, après l'avoir lu, chacun trouvait dans son livre « de nouvelles raisons d'aimer le pays où il est né, et le gouvernement sous lequel il vit. »

L'influence de Montesquieu fut très grande sur l'opinion. Pourquoi la monarchie française ne l'écouta-t-elle pas davantage? Autant que l'on peut juger à distance, et sans pour cela partager ses erreurs ou ses illusions, est-il exagéré de dire que si Montesquieu avait été écouté sur certains points, il aurait fait faire à son pays l'économie d'une révolution?

Les *idées économiques* de Montesquieu sont disséminées un peu partout dans l'*Esprit des lois*. Blanqui écrit dans son *Histoire de l'économie politique :* « Montesquieu occupe le premier rang parmi les publicistes qui ont porté leurs regards sur les plus hautes questions d'économie politique; et *quoiqu'il se trompe souvent...*, nous lui devons les premiers aperçus vraiment neufs et hardis sur l'influence du commerce et quelques curieuses analyses de la théorie des monnaies. »

Les mots que nous avons soulignés ramènent délicatement à de justes proportions les louanges outrées de Blanqui. On est encore, à ce moment-là, aux premiers vagissements de la science économique proprement dite, et il faudra attendre Quesnay, Turgot, Condorcet, Hume et Smith — qui d'ailleurs ne tarderont guère — pour voir cette science se constituer et s'épanouir.

Ce qu'il pense de la *richesse des citoyens* est assez vague : « Il faut, dit-il, que les lois, divisant les fortunes à mesure que le commerce les grossit, mettent chaque citoyen pauvre dans une assez grande aisance pour pouvoir travailler comme les autres, et chaque citoyen riche dans une telle médiocrité qu'il ait besoin de son travail pour conserver ou acquérir. » Il est partisan des *impôts indirects* « qui sont ceux que les peuples sentent le moins parce qu'on ne leur en fait pas une demande formelle. » Il croit à la vertu pacificatrice des *relations commerciales*. « Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendantes : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels. » Il voit poindre à l'horizon la *loi de la concurrence* généralisée comme pouvant réduire les monopoles exploiteurs. Il va même jusqu'à croire un peu naïvement que « c'est la concurrence qui met un prix juste aux marchandises et qui établit les vrais rapports entre elles. » Nous savons bien que la justice a une autre base. *Le machinisme* lui est suspect, et, voyant qu'il fait le travail des hommes (déjà!), il écrit : « Les machines dont l'objet est d'abréger l'art ne sont pas toujours utiles... Si les moulins à eau n'étaient pas partout établis, je ne les croirais pas aussi utiles qu'on le dit, parce qu'ils ont fait reposer une infinité de bras. » Enfin, quant à la *religion*, qu'il avait si légèrement traitée dans ses *Lettres persanes*, il ne la recommande pas seulement ici comme le plus parfait système religieux, mais comme le plus puissant de tous les soutiens du système social. En fondant les droits de l'individu, le christianisme a dressé une solide barrière contre les empiétements de l'État.

3. *Appréciation.* — Le P. Longhaye, dans son *XIXe siècle*, résume son jugement sur Montesquieu en deux lignes; il l'appelle « le satirique licencieux des *Lettres persanes*, le discoureur élégant, superficiel et sec de l'*Esprit des lois*. » Mgr Élie Blanc, dans son *Dictionnaire de philosophie*, écrit que, dans l'*Esprit des lois*, « Montesquieu donne toute la mesure de son génie politique et élève un des plus beaux monuments de la philosophie du droit. » Ce sont deux jugements extrêmes. L'appréciation de Marius Sepet nous paraît plus sereine et d'ailleurs mieux justifiée :

Soumettre l'ensemble et les détails de la Constitution française et de la coutume nationale à un examen et à une révision judicieuse, patiente et prudente, éclairée tout à la fois des lumières de la religion, de la philosophie et de l'histoire, et s'inspirant aussi des circonstances nouvelles et des besoins nouveaux de la nation et de ses diverses classes, c'était là une œuvre louable et peut-être nécessaire, digne certainement de tenter les penseurs et les hommes d'État... Malheureusement l'idée chrétienne fut... de jour en jour, davantage reniée par l'opinion moralement pervertie du XVIIIe siècle; les vues de réforme sociale et politique se confondirent alors dans les esprits avec l'incrédulité haineuse du philosophisme irréligieux, et ses prédications de sensualité licencieuse. Le génie de Montesquieu n'eut pas lui-même le courage de s'abstenir de cette pente vers l'ordure, commune à son temps... Cela étant, il ne faut pas s'étonner si sa raison forte et pénétrante est entichée de naturalisme, et s'il exclut, malgré certaines précautions oratoires, de ses considérations sur la société humaine... la révélation enseignée par la religion chrétienne, et de sa conception de l'État modèle, les droits et les franchises primordiales et les institutions légitimes de l'Église catholique, dépositaire et interprète de la vérité religieuse. Ce n'est pas seulement la raison, c'est le rationalisme que Montesquieu prend pour guide dans l'interprétation du droit historique et de la coutume, dont il a d'ailleurs le bon sens de ne pas rejeter *a priori* les résultats. *Les préliminaires de la Révolution*, p. 24, 25.

Les *Lettres persanes* et l'*Esprit des lois* sont à l'Index.

Albert Sorel, *Montesquieu*, 1887, et *Mélanges inédits*, 1892; Brunetière, *Études critiques*, t. I, 4; Zévort, *Montesquieu* (Coll. des Classiques populaires), 1894; F. Strowski, *Montesquieu* (Bibliothèque française).

Paul Sıx.

MONTESSORI (Madame). — Doctoresse italienne, qui, depuis une quinzaine d'années, attire l'attention sur ses théories pédagogiques. Sa « maison des enfants » fait, maintenant, concurrence au « jardin d'enfants » de Frœbel, non seulement en Italie, mais encore dans les pays anglo-saxons, en Belgique et en Hollande, jusque dans les Indes. Il s'agit des tout petits, de trois à six ans, et l'on entend faire leur éducation morale aussi bien que leur éducation intellectuelle et leur éducation sensorielle. A ce dernier point de vue, les appareils divers qui sont mis à la libre disposition des bambins et avec lesquels ils apprennent à se débrouiller et à agir d'eux-mêmes, paraissent assez heureusement imaginés. Mais on doit prendre garde de trop compliquer. Il faudrait, de plus, veiller à ne pas, sous prétexte de respecter la personnalité de l'enfant, risquer de compromettre sa formation morale. M. François Datin, *La méthode montessorienne*, dans les *Études*, 20 novembre et 5 décembre 1923, t. CLXXVII, concluait donc sagement son exposé critique en ces termes : « La connaissance de la psychologie infantile a permis à la maîtresse italienne de nous donner d'utiles conseils pour le développement intellectuel, basé sur l'observation et les exercices sensoriels. Beaucoup pourront s'inspirer des ingénieux exercices qu'elle propose et tous seront amenés à réfléchir sur leurs propres méthodes d'instruction. Pour la formation morale de l'en ant, nous prendrons congé d'elle et de ses fallaceiuses théories libertaires. Il faut, dans l'école, une dose d'autorité et d'indépendance, de discipline et de spontanéité. Aussi, toute théorie pédagogique comporte mille nuances; en éducation, comme en psychologie, l'absolutisme ne peut pas être la vérité. » Plus que partout ailleurs peut-être, la mesure et l'esprit de finesse y sont nécessaires.

J. Bricout.

MONTIER Edward, né à Bolbec (Seine-Inférieure) le 3 janvier 1870, fit ses études à l'institution ecclésiastique d'Yvetot, où il eut pour professeur l'abbé Julien, futur évêque d'Arras, dont il demeure le disciple. Inscrit au barreau de Rouen en 1893, il abandonne le Palais pendant la guerre pour professer en plusieurs collèges libres. En 1911, il devient président de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Rouen. Depuis 1895, il dirige l'œuvre d'éducation populaire des Philippins de Rouen. Voir JEUNESSE (ŒUVRES DE). M. Montier mène de front la vie littéraire et la vie sociale : son œuvre d'éducation populaire lui fournit le thème de ses écrits, et ceux-ci répandent le nom et les méthodes de celle-là.

Parmi ses principales publications, il faut mentionner : comme œuvres poétiques, *L'idéale jeunesse* et *Les empires sans fin*, surtout le *Théâtre chrétien*, à la fois pieux et artistique (*L'Enfant prodigue, Saint Jean l'apôtre, Socrate, Saint Augustin, David et Jonathas, Le scrupule de Corneille, Pascal, Ronsard, Tarcisius, Ozanam et son temps*, et, récemment, *La Paix de saint François d'Assise*); — comme romans et mémoires historiques : *La route des Dardanelles, L'âge enclos dans un collège libre* (préface de Mgr Julien), surtout *Les essaims nouveaux*, histoire de l'évolution des œuvres de jeunesse catholique, dans le cadre des Philippins de Rouen; — les traités ou dialogues d'éducation intégrale, s'adressant d'une part aux garçons, d'autre part aux filles : *L'éducation du sentiment, Au seuil des noces, Les méditations du soldat, La vie mystique, La culture catholique, L'éducation sociale et sentimentale des jeunes gens, L'éducation sociale et sentimentales des filles, Midinette de France*, enfin *L'introduction à la vie conjugale, La vie conjugale, Le livre des mères*. Cette œuvre littéraire, déjà si abondante, ne manquera pas de s'accroître et d'augmenter son heureuse influence.

J. BRICOUT.

MONTMARTRE. — Paris, comme la France d'ailleurs, a généralement, à l'étranger, fort mauvaise réputation. On ignore ou l'on feint d'ignorer que, à Paris, tout particulièrement, le bien n'est pas moins considérable que le mal et que, s'il fait moins de tapage, il n'est pas moins réel. Peut-être n'est-il pas une grande ville au monde qui, plus que Paris, soit faite de contrastes. C'est bien à Paris, semble-t-il, que la lutte entre la lumière et les ténèbres, la croyance et le scepticisme, la folie du plaisir et la folie de la croix, se manifeste davantage. Or, dans Paris, c'est sans doute le quartier de Montmartre, la butte Montmartre, qui représente et symbolise avec le plus d'éclat l'opposition des deux mentalités et des deux vies qui se disputent le monde moderne. Montmartre est la région mal famée de la volupté grossière, et c'est aussi le fief du Sacré-Cœur, le lieu béni d'où sa superbe basilique, voir t. I, col. 669, 670, domine la grande ville et où se pressent ses adorateurs fervents. Sanctifiée déjà par le martyre du premier évêque de notre antique Lutèce, la célèbre colline est devenue pour nous comme une perpétuelle exhortation à la prière, à la pénitence et à la charité.

1. Sous le mouvement incessant des pèlerinages, ainsi que M. François Veuillot l'écrivait dans l'*Almanach catholique français pour 1920*, p. 372, « une armature immobile a été fixée ». Dès les premiers temps de la basilique, le zèle de ses aumôniers y instituait l'adoration perpétuelle, de jour et de nuit, et, pour en assurer la permanence, fondait une double association d'hommes et de dames — « cependant que, sur l'amour du Christ, il faisait fleurir le dévouement pour les pauvres, en ouvrant la crypte aux miséreux, et en établissant une association de dames de charité. »

L'influence extérieure de Montmartre n'est pas moins active. Par centaines de mille, de puissantes associations, nées à son ombre et pénétrées de son esprit, groupent les adorateurs, les pénitents et les apôtres. *a*) L'*Archiconfrérie du Vœu national*, outre les milliers d'inscriptions reçues directement, a suscité plus de 1 700 confréries filiales. Elle comporte trois degrés : les simples associés, qui récitent, chaque jour, une très courte prière; les adorateurs, qui font, de jour et de nuit, toutes les semaines, tous les mois ou tous les trois mois, une heure de garde au pied du Saint-Sacrement (ou, en cas d'impossibilité, devant une image du Sacré-Cœur ou un crucifix); les apôtres, qui s'efforcent de progager le culte du Sacré-Cœur. *b*) Une des branches de l'Archiconfrérie du Sacré-Cœur érigée elle-même en archiconfrérie distincte : l'*Archiconfrérie de prière et de pénitence*, groupe plus d'un million d'adhérents. Elle demande à ses membres de choisir, par semaine, par quinzaine ou par mois, une journée qu'ils sanctifient de quelque pratique de mortification, et de s'inspirer dans leur vie de l'esprit de sacrifice. *c*) L'association des *Hommes de France au Sacré-Cœur* a été fondée en vue de fédérer le groupement des Adorateurs nocturnes de la basilique et les institutions similaires de province. En 1921, le nombre des adhérents parisiens se montait à 8 000; la province en comptait plus de 35 000. L'association a pour but de former, sous le drapeau du Sacré-Cœur et autour de l'Adoration du Saint-Sacrement, des bataillons de chrétiens d'élite, au service des paroisses et des œuvres, et notamment des œuvres corporatives. — Pour de plus amples renseignements sur ces trois grandes associations, s'adresser au supérieur des chapelains du Vœu national, 40, rue du Chevalier de la Barre, Paris (18e); pour les affiliations, s'adresser à la sacristie de la basilique ou à une confrérie agrégée dans une paroisse.

2. Sainte Marguerite-Marie avait été, en 1689, chargée par le Sacré-Cœur de Jésus de demander à Louis XIV « un édifice où serait le tableau de ce divin Cœur, pour y recevoir la consécration et les hommages du roi et de toute la cour. » Après la fatale guerre de 1870-1871, la France se crut obligée ou du moins se mit en peine de répondre à l'appel de Dieu.

C'est à Poitiers, écrit encore François Veuillot, *op. cit.*, p. 371, dans la cellule du P. Argand, de la Compagnie de Jésus, qu'un humble et grand chrétien, Alexandre Legentil, prononça pour la première fois, au mois de janvier 1871, l'engagement qui bientôt deviendrait le Vœu national. Aidé de plusieurs catholiques, et surtout de Rohaut de Fleury, son beau-frère, encouragé par le P. Jandel, général des dominicains, et par d'autres éminents religieux, béni par Pie IX lui-même, Alexandre Legentil engagea sur l'heure une campagne ardente et tenace; il obtint promptement de nombreux et généreux concours, sanctionnés, le 18 janvier 1872, par la formelle approbation de Mgr Guibert, archevêque de Paris, qui ce jour-là fit l'œuvre sienne. Le prélat lui donnait en même temps sa formule définitive : « Nous reconnaissons, déclaraient les signataires du vœu, que nous avons été coupables et justement châtiés; et pour faire amende honorable de nos péchés et obtenir de l'infinie miséricorde du Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ le pardon de nos fautes ainsi que les secours extraordinaires qui, seuls, peuvent délivrer le souverain pontife de sa captivité et faire cesser les malheurs de la France, nous promettons de contribuer à l'exécution à Paris d'un sanctuaire dédié au Sacré-Cœur de Jésus. »

L'année suivante, l'emplacement de Montmartre ayant été choisi, le cardinal Guibert, sollicitait de l'Assemblée nationale une loi qui, en reconnaissant à la future église un caractère d'utilité publique, permettrait à l'archevêque de Paris d'acquérir les terrains nécessaires à la construction. Cette démarche allait fournir à l'État français l'occasion de confirmer officiellement le vœu des catholiques de France. Le 22 juillet 1873, avec l'appui du maréchal de Mac-Mahon, président de la République, de M. Batbie, ministre des cultes, et de M. Keller, rapporteur de la loi,

celle-ci était votée par 382 voix contre 138. Quelques jours plus tard, un bref de Pie IX, accompagné d'une offrande de 20 000 francs, bénissait d'avance le monument qui « montrera à tous, d'âge en âge, que la France, au milieu des temps de trouble et d'hostilité contre la religion, s'est de nouveau consacrée à Dieu par un hommage général et solennel.»

La première pierre de la basilique était posée le 16 juin 1875. Les gigantesques fondations demandèrent cinq années de travail. En 1891, l'église était ouverte au culte. Le grand dôme, les quatre petites coupoles et le haut campanile n'étaient achevés que le 3 août 1914.

3 août 1914! Les Allemands sont en marche sur Liége et Paris. La guerre retarde la solennité de la consécration. Mais voici que l'heure glorieuse de la victoire a sonné. La consécration est faite, le jeudi 16 octobre 1919, par le cardinal Amette, archevêque de Paris, en présence du cardinal Vico, légat du Saint-Siège, de cent dix cardinaux, archevêques et évêques, et d'une foule considérable.

« Que le temple élevé par nos mains, avait dit le cardinal Guibert, devienne pour nous comme une citadelle inexpugnable, qui protégera Paris et notre patrie! » La cérémonie du 16 octobre 1919 faisait de la Basilique du Vœu national « un ex-voto de la victoire et de la paix ».

Puisse-t-elle, en nous prêchant efficacement la charité chrétienne, nous préserver des guerres et de la révolution qui ne cessent de nous menacer!

J. Bricout.

MONTMORENCY-LAVAL (François de), premier évêque de la Nouvelle-France. — Il naquit, le 30 avril 1623, sur les confins de la Beauce, du Perche et de la Normandie, à Montigny-sur-Avre (Eure-et-Loir); fit ses humanités au collège des jésuites de La Flèche, sa théologie au fameux collège de Clermont, à Paris, et fut ordonné prêtre le 1er mai 1647. Grand archidiacre d'Évreux pendant quelques années, il est, le 3 juin 1658, nommé, par le pape Alexandre VII, vicaire apostolique du Canada, avec le titre d'évêque *in partibus* de Pétrée. Le 8 décembre suivant, il reçoit du nonce la consécration épiscopale dans la chapelle de la Vierge de l'église Saint-Germain-des-Prés. Le 16 juin 1659, il arrivait à Québec. Le jeune vicaire apostolique se trouvait en face d'une rude tâche. Comme le dit Mgr Beaupin, *Éloge de Montmorency-Laval*, Paris, 1923, p. 20, 21, « la situation générale de la colonie, en effet, était précaire. Au point de vue militaire, la sécurité était médiocre : la guerre civile, en Acadie, n'avait pas encore pris fin; la menace iroquoise se faisait plus pressante que jamais. L'état économique n'était pas beaucoup plus brillant : la Compagnie des Cent associés était à deux doigts de l'échec et de la faillite; Québec, Trois-Rivières, Ville-Marie n'étaient encore que des bourgades; quant aux colons, dispersés çà et là, sur d'immenses territoires, ils y étaient campés plus qu'installés, à peine au nombre d'une dizaine de mille, au dire des historiens. La juridiction épiscopale de notre prélat n'était pas mieux assise, car elle était contestée par l'archevêché de Rouen. Quant aux affaires administratives, elles étaient fort embrouillées. Tout ainsi était hésitation et inquiétude. » Dans son diocèse, il n'y avait encore que onze églises et, pour les desservir, neuf prêtres séculiers et seize jésuites. L'établissement sage et prudent de la dîme leur assura du pain, et la fondation des séminaires procura le recrutement du clergé. En 1674, Mgr de Montmorency-Laval devenait évêque de Québec. Après trente années d'épiscopat et de vie apostolique, il résignait son évêché, mais c'était pour rester en Nouvelle-France : il prit une chambre au séminaire de Québec et il y vécut en pauvre, se dévouant aux malades et aux ouvriers. Le 6 mai 1708, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, il expirait pieusement. « Il avait trouvé, dit encore Beaupin, p. 28, les colons de la Nouvelle-France anxieux et désemparés. Il leur laissait une Église riche de trente paroisses fondées par lui, un chapitre, des séminaires, des écoles, quelques biens. Surtout, à la colonie naissante, il avait donné une âme, à l'image de son âme. Il l'avait marquée de son empreinte, à la fois catholique et française : elle ne la perdra plus. »

Le 24 septembre 1890, Léon XIII a signé la décision de la S. Congrégation des Rites introduisant la cause de sa béatification. En 1923, deux monuments lui ont été érigés par les Canadiens français, l'un à l'église de Montigny-sur-Avre, et l'autre, à l'église parisienne de Saint-Germain-des-Prés.

Outre le discours de Beaupin, voir Gaillard de Champris, *Monseigneur de Montmorency-Laval*, Paris, 1924.

J. Bricout.

MONTS-DE-PIÉTÉ. — Les œuvres de prêt gratuit (ou presque gratuit) à des coreligionnaires, aux adhérents d'une société, etc., sont une forme d'assistance très utile, puisqu'elles ont pour but d'empêcher l'homme momentanément malheureux de se décourager et lui permettent de sortir de la misère. Elles ont subi une régression provenant, d'une part, de l'augmentation des besoins causés par la vie chère, et, d'autre part, du moins pour certaines œuvres, de l'élévation de taux de l'argent. Mais on peut espérer que le retour prochain vers une existence plus normale en facilitera la reconstitution.

Les monts-de-piété ou caisses de crédit municipal ne sont pas précisément des œuvres de prêt gratuit. Ils peuvent rendre néanmoins de précieux services. Le fonctionnement en est régi par plusieurs lois, dont *Paris charitable, bienfaisant et social*, publié par l'Office central des œuvres de bienfaisance, Paris, 1921, p. 944, résume ainsi l'essentiel :

Le prêt sur nantissement (sur gage) est interdit aux particuliers; il ne peut s'effectuer que dans les monts-de-piété légalement autorisés et institués comme établissements d'utilité publique par décret, sur avis favorable des conseillers municipaux. Ils sont administrés par un conseil, dont les membres, nommés en province par le préfet, et à Paris par le ministre de l'Intérieur, exercent gratuitement leurs fonctions, et par un directeur salarié. Le conseil est présidé en province par le maire et à Paris par le préfet de la Seine.

Chaque mont-de-piété possède une dotation (biens meubles et immeubles, affectés à leur fondation ou échus par dons et legs, subventions, bénéfices annuels).

Le mont-de-piété de Paris est autorisé à faire des avances de 500 francs au maximum sur des valeurs mobilières ou au porteur. Le montant de la somme prêtée est en général des quatre cinquièmes de la valeur intrinsèque des objets d'or et d'argent, et des deux tiers pour les autres gages. L'emprunteur reçoit en échange de son dépôt une reconnaissance, qui contient la description de l'objet engagé et indique la durée du prêt.

Le dégagement s'effectue à la date fixée, moyennant le remboursement de la somme prêtée plus les intérêts. Si à l'époque indiquée le prêt n'est pas remboursé, il peut être renouvelé moyennant le payement des droits échus, et le versement de la différence donnée par une nouvelle estimation. Si le prêt n'est ni remboursé en temps voulu, ni renouvelé, l'objet, après un délai de faveur, est vendu aux enchères, et l'excédent du produit de la vente est conservé pendant trois mois à l'emprunteur, après quoi, il est prescrit au profit du mont-de-piété.

La loi interdit l'achat ou la vente habituelle des récépissés de nantissement des monts-de-piété.

Le mont-de-piété de Paris, 55, rue des Francs-Bourgeois, et 16, rue des Blancs-Manteaux, qui date de 1777, a plusieurs succursales et de nombreux bureaux auxiliaires dans les 20 arrondissements de la Ville. Il est administré par un directeur responsable, sous l'autorité du ministre de l'Assistance et de l'Hy-

gième publiques. Il se procure des fonds en émettant des bons ou en prenant des dépôts remboursables à vue, les uns et les autres productifs d'un intérêt.

Notons que le bienheureux Bernardin de Feltre fut un zélé propagateur des monts-de-piété, par lesquels il soustrayait le peuple à la rapacité des juifs usuriers. Bernardin naquit, en Italie, à Feltre vers 1439 et mourut à Pavie le 28 septembre 1494. Admis dans l'ordre franciscain, il évangélisa son pays pendant tout un quart de siècle, réforma plusieurs couvents de clarisses, et fut un grand bienfaiteur des pauvres et des humbles. Cf. E. Flornoy, *Le bienheureux Bernardin de Feltre*, coll. *Les Saints*, Paris, 1896.

J. Bricout.

MONTYON (Baron de), 1733-1820, né et mort à Paris. Avocat, intendant d'Auvergne, de Provence, conseiller d'État, etc. De 1780 à 1787, il fonda divers prix dont il confia la distribution à plusieurs sociétés savantes. Dès les premiers jours de la Révolution, il émigra, pour ne rentrer en France qu'en 1814. On lui doit quelques publications : *Éloge de Michel de l'Hospital* (1777), *Mémoire sur les périls qui menacent la royauté* (1788)... On lui doit surtout d'avoir encouragé le mérite scientifique (prix mis à la disposition de l'Académie des Sciences) et, plus encore, le mérite moral en léguant, par testament, à l'Institut de France une rente suffisante pour récompenser, soit des ouvrages utiles aux mœurs, soit des actions particulièrement vertueuses. Les « prix de vertu » nous valent, chaque année, quelque beau discours d'académicien et, ce qui est mieux, nous fournissent l'occasion de noter que, d'ordinaire, le dévouement est inspiré par la religion et s'accompagne d'une simplicité touchante, d'une humilité vraie.

L'exemple de Montyon a été suivi. D'autres généreux bienfaiteurs, par exemple, sont venus encourager les familles nombreuses de France. Voir Natalité.

J. Bricout.

I. MONUMENTS ANTIQUES (Ruine des). — L'Église a été longtemps rendue responsable de la destruction des monuments de l'antiquité. Mais les historiens sérieux proclament maintenant que ce fut à tort, et l'article de Paul Allard, dans le *Dict. apolog. de la foi cathol.*, t. III, col. 929-934, montre combien cette calomnie était peu fondée.

Sans doute, quelques temples, ceux d'Esculape à Égée, de Vénus à Héliopolis et à Aphaque, furent renversés, mais ce fut « parce qu'ils abritaient des scènes de débauche ou de malsaines jongleries »; parmi quelques autres, l'évêque d'Apamée, saint Marcel, « se crut obligé de détruire les temples de sa ville et de la campagne environnante, en qui il voyait le principal obstacle à la conversion des habitants; » sous Théodose, « après l'émeute suscitée par les païens retranchés dans le Sérapéion d'Alexandrie, ce magnifique sanctuaire fut démoli, et avec lui périrent d'autres temples de la province; » enfin, il est incontestable que « les sanctuaires idolâtriques des campagnes, qui n'avaient pour la plupart aucun droit au titre de monuments, » furent souvent démolis (qu'on se rappelle, par exemple, saint Martin et ses disciples).

Mais, d'une façon générale, les empereurs chrétiens et l'Église ordonnèrent de respecter les monuments païens des villes. On se bornait à les fermer; puis, après les avoir purifiés du culte des idoles, on rouvrit un certain nombre d'édifices, pour en faire comme des musées, pour les affecter à des services administratifs, et même quelquefois, plus rarement qu'on ne l'a cru, les transformer en églises (par exemple, l'Érechthéion et le Parthénon d'Athènes, le Panthéon de Rome).

C'est surtout aux Barbares qu'il faut attribuer la destruction des monuments antiques. « Mais, ajoute Paul Allard, des causes secondaires la continuèrent après eux. Quand la tempête des invasions eut cessé, les ressources matérielles manquaient pour entretenir ou réparer des édifices dont l'usage ne répondait plus aux besoins d'un monde renouvelé : on les laissa s'écrouler peu à peu, trop souvent on leur emprunta des matériaux pour d'autres constructions. Les hommes du Moyen Age, excusables de ne plus comprendre toute la beauté des œuvres classiques, n'ont pas été seuls à agir de la sorte : ceux de la Renaissance, artistes, humanistes, érudits, ont causé peut-être plus de dégâts encore. Ce sont eux qui, soit pour chercher des statues, des mosaïques, des peintures, soit pour élever des monuments nouveaux, achevèrent de démolir les édifices antiques...

« En résumé, conclut le savant historien, la ruine des monuments de l'antiquité doit être attribuée aux Barbares, à l'action naturelle du temps, à l'ignorance ou à l'incurie des hommes du Moyen Age, à l'indiscrète émulation de ceux de la Renaissance : Constantin et ses successeurs, l'Église chrétienne du IVe et du Ve siècle, n'y eurent presque aucune part. »

J. Bricout.

2. MONUMENTS HISTORIQUES. — Les principaux textes législatifs et réglementaires qui traitent des monuments historiques sont les lois du 31 décembre 1913 et du 10 juillet 1914, les art. 33-39 de la loi de finances du 31 décembre 1921, et le règlement d'administration publique du 18 mars 1924 (*Journal officiel* du 29 mars 1924).

1. *Des immeubles.* — Les immeubles dont la conservation présente, du point de vue de l'histoire ou de l'art, un intérêt public, sont classés comme monuments historiques, en totalité ou en partie, par les soins du ministre des Beaux-Arts. Sont compris parmi ces immeubles, les monuments mégalithiques, les terrains qui renferment des stations ou gisements préhistoriques, et les immeubles dont le classement est nécessaire pour isoler, dégager ou assainir un immeuble classé ou proposé pour le classement.

A compter du jour où l'administration des Beaux-Arts notifie à un propriétaire sa proposition de classement, tous les effets du classement s'appliquent de plein droit à l'immeuble visé. Ils cessent de s'appliquer si la décision de classement n'intervient pas dans les six mois de cette notification.

L'art. 2 de la loi du 31 décembre 1913 ordonnait la publication de la liste des immeubles jusqu'alors classés. Cette liste, qui comprend environ 4470 immeubles, a paru au *Journal officiel* du 18 avril 1914; elle sera tenue à jour et rééditée au moins tous les dix ans. De son côté, l'art. 6 du décret du 18 mars 1924 prescrit que la liste des immeubles classés au cours d'une année soit publiée au *Journal officiel* avant l'expiration du premier trimestre de l'année suivante.

L'art. 2 de la loi de 1913 prescrivait enfin que, dans le délai de 3 ans, serait dressé un inventaire supplémentaire de tous les édifices ou parties d'édifices publics ou privés qui, sans justifier une demande de classement immédiat, présentent cependant un intérêt archéologique suffisant pour en rendre désirable la préservation. L'inscription sur cette liste entraîne pour les propriétaires, à qui elle est notifiée, l'obligation de ne procéder à aucune modification de l'immeuble inscrit sans avoir, 15 jours auparavant, avisé l'autorité préfectorale de leur intention.

L'immeuble appartenant à l'État est classé par arrêté du ministre des Beaux-Arts, en cas d'accord avec le ministre dans les attributions duquel ledit immeuble est placé; dans le cas contraire, le classement est prononcé par un décret en Conseil d'État.

L'immeuble appartenant à un département, à

une commune ou à un établissement public est classé par un arrêté du ministre des Beaux-Arts, s'il y a consentement du propriétaire et avis conforme du ministre sous l'autorité duquel il est placé; en cas de désaccord, le classement est prononcé par un décret en Conseil d'État.

L'immeuble appartenant à d'autres personnes que celles dont nous venons de parler est classé par arrêté du ministre des Beaux-Arts, s'il y a consentement du propriétaire. A défaut de ce consentement, le classement, qui peut donner lieu à une indemnité, est prononcé par décret en Conseil d'État. Voir art. 5 de la loi du 31 décembre 1913.

Le ministre des Beaux-Arts peut toujours, en se conformant aux prescriptions de la loi du 3 mai 1841, poursuivre au nom de l'État l'expropriation d'un immeuble déjà classé ou proposé pour le classement, en raison de l'intérêt public qu'il offre du point de vue de l'histoire ou de l'art. Les départements et les communes ont la même faculté. La même faculté est ouverte à l'égard des immeubles dont l'acquisition est nécessaire pour isoler, dégager ou assainir un immeuble classé ou proposé pour le classement. Dans ces divers cas, l'utilité publique est déclarée par un décret en Conseil d'État ou par arrêté préfectoral. Voir art. 58 du décret du 5 novembre 1926.

Un immeuble classé ne peut être détruit ni déplacé, même en partie, ni être l'objet d'un travail de restauration, de réparation ou de modification quelconque, si le ministre des Beaux-Arts n'y a donné son consentement. Les travaux autorisés par le ministre s'exécutent sous la surveillance de son administration. Sont compris parmi ces travaux : les fouilles dans un terrain classé, l'exécution de peintures murales, de badigeons, de vitraux ou de sculptures, la restauration de peintures et de vitraux anciens, les travaux qui ont pour objet de dégager, agrandir, isoler ou protéger un monument classé et aussi les travaux tels qu'installation de chauffage, d'éclairage, de distribution d'eau, de force motrice et autres qui pourraient soit modifier une partie quelconque du monument, soit en compromettre la conservation. Aucun objet mobilier ne peut être placé à perpétuelle demeure dans un monument classé sans l'autorisation du ministre des Beaux-Arts. Il en est de même de toutes autres installations placées, soit sur les façades, soit sur la toiture. Voir art. 10, décret du 18 mars 1924.

Aucune construction neuve ne peut être adossée à un immeuble classé sans une autorisation spéciale du ministre des Beaux-Arts; nul ne peut acquérir de droit par prescription sur un immeuble classé; les servitudes légales qui peuvent causer quelque dégradation ne sont pas applicables aux immeubles classés; aucune servitude ne peut être établie sur eux par convention sans l'agrément du ministre.

Le déclassement total ou partiel est prononcé par un décret en Conseil d'État, soit sur la proposition du ministre des Beaux-Arts, soit à la demande du propriétaire.

2. *Des objets mobiliers.* — Les objets mobiliers, meubles ou immeubles par destination, dont la conservation présente, du point de vue de l'histoire ou de l'art, un intérêt public, peuvent être classés par les soins du ministre des Beaux-Arts. L'art. 33 de la loi du 31 décembre 1921 prévoit qu'il sera dressé un état des objets, propriétés privées, existant en France qui, en raison de leur intérêt exceptionnel, seraient de nature à figurer dans les collections nationales. L'inscription sur cet état, notifié au propriétaire, entraîne pour lui l'obligation de notifier au ministre des Beaux-Arts tout projet d'aliénation; le ministre, dans la quinzaine, fait connaître à l'intéressé s'il entend poursuivre l'acquisition de l'objet ou provoquer son classement. Ces prescriptions ne s'appliquent pas aux objets importés postérieurement à la loi du 31 décembre 1921. Sur la procédure et sur les effets du classement, voir les art. 14-24 de la loi de 1913, les art. 34 et 35 de la loi du 31 décembre 1921, les art. 14-24 du décret du 18 mars 1924.

L'art. 17 de la loi de 1913 prescrit qu'il sera dressé une liste générale des objets classés, rangés par département. Un exemplaire de cette liste, tenu à jour, est déposé au ministère des Beaux-Arts et à la préfecture de chaque département. Au moins tous les cinq ans, l'administration des Beaux-Arts doit procéder au récolement des objets mobiliers classés.

3. *Garde et conservation des monuments historiques.* — Les différents services de l'État, les départements, les communes, les établissements publics ou d'utilité publique sont tenus d'assurer la garde et la conservation des objets mobiliers classés dont ils sont propriétaires, affectataires ou dépositaires. A défaut, par un département ou une commune, de prendre, à cet effet, les mesures nécessaires, il peut y être pourvu d'office, après une mise en demeure restée sans résultat, par décision du ministre des Beaux-Arts. Les départements et les communes peuvent être autorisés à établir un droit de visite dont le montant est fixé par le préfet, après approbation du ministre. Peuvent en être exemptés les visiteurs domiciliés dans la commune et les fonctionnaires ou agents munis de cartes de service.

Quand l'administration des Beaux-Arts estime que la conservation ou la sécurité d'un objet classé, appartenant à un département, à une commune ou à un établissement public est mise en péril, et lorsque la collectivité propriétaire, affectataire ou dépositaire ne veut ou ne peut pas prendre immédiatement les mesures jugées nécessaires, le ministre des Beaux-Arts peut ordonner d'urgence, par arrêté motivé, aux frais de son administration, les mesures conservatoires utiles, et, en cas de nécessité dûment démontrée, le transfert provisoire de l'objet dans un trésor de cathédrale, s'il est affecté au culte, et, s'il ne l'est pas, dans un musée ou autre lieu public national, départemental ou communal offrant les garanties de sécurité voulue, et, autant que possible, situé dans le voisinage de l'emplacement primitif.

La collectivité propriétaire, affectataire ou dépositaire peut, à toute époque, obtenir la réintégration de l'objet dans cet emplacement primitif, si elle justifie que les conditions exigées y sont désormais réalisées.

Les gardiens d'immeubles ou objets classés appartenant à des départements, à des communes ou à des établissements publics, doivent être agréés et commissionnés par le préfet. Ils doivent être assermentés; ils sont révoqués par le préfet. Un curé peut être choisi comme gardien par la collectivité compétente, ou, à défaut de présentation par cette dernière, désigné d'office par le préfet.

Le ministre des Beaux-Arts peut toujours faire exécuter par les soins de son administration et aux frais de l'État, avec le concours éventuel des intéressés, les travaux de réparation ou d'entretien qui sont jugés indispensables à la conservation des monuments classés n'appartenant pas à l'État.

4. *Fouilles et découvertes.* — Voir art. 28 de la loi du 31 décembre 1913 et art. 29 du décret du 18 mars 1924.

5. *Sanctions pénales.* — Les art. 29 et suivants de la loi de 1913 punissent de sanctions diverses les infractions aux dispositions de cette loi. Notamment, quiconque aliène, acquiert sciemment ou exporte un objet mobilier classé, est puni d'une amende de 100 à 10 000 francs et d'un emprisonnement de 6 jours à 3 mois, ou de l'une de ces deux peines seulement, sans

préjudice des actions en dommages-intérêts visées au § 1er de l'art. 20 de la loi. Quiconque détruit, abat, mutile ou dégrade intentionnellement un immeuble ou un objet mobilier classé est puni des peines portées à l'art. 257 du Code pénal, sans préjudice de tous dommages-intérêts.

6. *Caisse des monuments historiques.* — La loi du 10 juillet 1914 a créé, sous le titre de Caisse nationale des monuments historiques, un établissement public doté de l'autonomie financière, ayant pour but exclusif de gérer et de recueillir des fonds destinés : 1° à être mis à la disposition du ministre des Beaux-Arts en vue de la conservation ou de l'acquisition des immeubles et meubles classés; 2° à subvenir aux frais inhérents à la gestion de la Caisse.

Les ressources de cet établissement comprennent : 1° les subventions, avec affectations spéciales, de l'État, des départements, des communes et des établissements publics; 2° une allocation, sur les fonds du pari mutuel, qui ne peut être inférieure à 300 000 francs; 3° des dons et legs; 4° les versements faits à titre de souscriptions individuelles ou collectives; 5° l'intérêt des capitaux ou autres fonds; 6° toutes autres ressources qui peuvent lui être affectées par la loi, par exemple, par l'art. 36 de la loi de finances du 31 décembre 1921.

Pour les détails de l'organisation de la Caisse des monuments historiques, nous renvoyons aux textes de la loi du 10 juillet 1914 et du règlement d'administration publique du 22 octobre 1921.

Lucien Crouzil.

1. MORALE (Science de la). — Que la morale soit une science, c'est un point acquis. Elle est science comme les autres, seulement avec sa méthode et sa certitude propres. L'on ne peut exiger de toutes les disciplines les mêmes caractères et la même rigueur. Pourquoi ferait-on des sciences mathématiques ou physiques un patron, en dehors duquel le savoir humain ne peut prétendre au nom de science? C'est là une prétention vulgarisée au XIXe siècle par le positivisme, mais qui ne repose sur aucune base solide, et dont on est revenu aujourd'hui.

La morale dont il s'agit ici est la morale chrétienne, qui emprunte ses règles à la foi et à la raison, non la morale naturelle qui ne reconnaît que la raison pour guide. Nous ne parlerons donc pas en pur philosophe, mais en théologien moraliste.

I. Définition. — En ce sens, on peut définir la morale : *la science qui étudie les actes humains à la lumière de la raison et de la foi, en tant qu'ils sont des moyens d'atteindre la fin surnaturelle.* C'est une science, c'est-à-dire une série de conclusions déduites de principes certains et logiquement ordonnés. Elle ne se confond pas avec la *casuistique*, qui consiste à résoudre les difficultés pratiques. Celle-ci est à la morale ce que la jurisprudence est au droit, ou la thérapeutique à la médecine. Son objet sont tous les actes humains, internes et externes, privés, domestiques et sociaux, non sous tous les aspects, mais seulement en tant qu'ils tendent à la fin surnaturelle. Ainsi, elle se distingue de la science *économique*, qui étudie l'acquisition et la répartition des richesses; de la science *politique*, qui enseigne les règles du bon gouvernement; de la science *canonique*, qui traite du droit ecclésiastique; de la *liturgie*, qui a pour objet le culte divin. Elle se distingue de ces sciences et leur est supérieure, au moins sous certains aspects, parce qu'elle est plus large et tend *immédiatement* à la fin dernière de l'homme.

La théologie morale s'appuie sur la raison et la foi, et par là se sépare de l'*éthique*, qui fait abstraction de la révélation. On définit celle-ci : la science du gouvernement de la vie, la science du devoir, la science du bien, de la destinée humaine, du bonheur, le bréviaire de l'humanité. Nous n'avons pas à dire si ces définitions sont justes, et si elles ne contiennent pas un peu de présomption.

Mais la supériorité de la théologie morale est hors conteste, puisqu'elle vise plus haut, a des lumières célestes et place l'homme dans l'ordre surnaturel. Libre au philosophe de limiter son horizon à la nature; le théologien, comme l'aigle, prend son vol vers les hauteurs de la surnature.

Les deux morales ont, cependant, des caractères communs. — 1. Toutes deux sont à la fois sciences et arts : *sciences*, puisqu'elles raisonnent leurs conclusions en partant de principes; *arts*, puisqu'elles fournissent les règles pour bien gouverner sa vie, c'est-à-dire que toutes deux sont pratiques. — 2. Les conclusions à toutes deux sont *universelles*, en ce sens qu'elles atteignent tous les domaines de l'action, et s'imposent à tous. On peut se désintéresser des autres sciences et des autres arts, on ne le peut de la morale, parce que l'homme *doit* conduire sa vie. — 3. Ce sont des arts *indépendants de leur résultat matériel;* les autres ne valent que par lui : on demande à la médecine de guérir, sinon elle n'est rien; en morale, il suffit que l'acte soit bon, même s'il ne réussit pas.

II. Nécessité. — Certains l'ont exagérée, en disant que la connaissance de cette science suffit pour être vertueux. Ainsi, Socrate et Platon, qui sont partis de ce principe que « nul n'est méchant volontairement, mais seulement par ignorance ». Cette affirmation est fausse, comme chacun peut s'en convaincre, car, il ne suffit pas de connaître son devoir pour le faire : tout progrès dans la science de la morale ne se traduit pas par un progrès proportionnel dans la vertu. Autrement, le remords et les reproches de la conscience seraient inexplicables. La vertu et l'honnêteté ne s'enseignent pas directement comme l'algèbre ou l'histoire. Sans doute, pour faire son devoir il faut le connaître, mais il faut encore et surtout, le courage d'y conformer sa conduite. Les statistiques de la criminalité démontrent que la vertu des hommes est loin d'être en rapport avec leur instruction morale, et que celle-ci peut s'allier à une moralité déplorable.

Mais la science de la morale est très utile. J.-J. Rousseau a soutenu que l'étude de la morale est pratiquement inutile, et sans influence sur les mœurs, parce que la conscience et nos bonnes inclinations suffisent à nous guider dans toutes les situations de la vie. C'est là une gageure opposée à la précédente. 1. D'abord la science de la morale aide à faire son devoir, car, toutes choses égales, la pratique en devient plus facile par une connaissance plus distincte. De plus, l'honnêteté naturelle procède à la façon d'un instinct plus ou moins aveugle, qui se trompe parfois. La science morale met à l'abri de l'illusion et des sophismes de la passion, en même temps qu'elle donne une conscience plus nette du motif qui fait agir. — 2. Le sens moral, qui est inné, formule les premiers principes de la moralité et en tire les conséquences les plus immédiates, mais il s'égare dans les déductions lointaines. Il est incapable de résoudre les cas complexes, qui font dire parfois qu'il est plus difficile de connaître son devoir que de le faire. Ce n'est pas assez de savoir la loi, il faut l'interpréter, en appliquer les prescriptions aux circonstances les plus diverses, les concilier l'une avec l'autre : toutes choses qui exigent la connaissance de la morale. Elle seule permet d'aller logiquement jusqu'au bout des principes, d'en déduire les règles des situations délicates; aussi n'est-il pas rare de la voir réviser certains jugements trop hâtifs de la conscience populaire. On doit donc conclure que la morale est la plus utile et la plus humaine de toutes les sciences.

III. Division. — On divise communément la

théologie morale en deux parties : la *générale* ou *fondamentale*, qui traite de la fin dernière de l'homme, de la règle de la moralité et des moyens généraux par lesquels on tend à cette fin; la *spéciale*, qui étudie les moyens particuliers, savoir les vertus et les sacrements. On peut en donner le sommaire suivant :

La *théologie fondamentale* envisage : la fin dernière de l'homme et la norme de la moralité; les actes humains; les lois; la conscience; les péchés et les vices; les vertus en général.

La *théologie spéciale* : les vertus théologiques; les vertus morales ou le décalogue; les commandements de l'Église; la justice et les contrats; les devoirs d'états; les sacrements.

Inutile de mentionner d'autres divisions compliquées et peu pratiques.

IV. Sources. — La théologie morale, parce qu'elle emprunte ses lumières à la raison et à la foi, a des sources variées.

1° La *sainte Écriture*. — 1. De l'Ancien Testament, l'on doit se servir en se souvenant : *a*) que la *révélation a progressé* constamment depuis les patriarches jusqu'au Christ, de sorte que Dieu a permis ou toléré autrefois, à cause de la faiblesse humaine, certaines choses qu'il interdit aux chrétiens, telles que la polygamie et le divorce. Les textes de l'Ancien Testament ne doivent donc pas être allégués sans choix, ni sans tenir compte de cette évolution. *b*) Dans les livres de la *Loi*, on trouve trois sortes de préceptes : les *moraux*, qui conservent leur force, toutefois dans le sens expliqué ou approuvé par le Christ; les *cérémoniels*, qui regardaient le culte; et les *judiciaires*, qui constituaient le code pénal des Juifs : ces deux derniers ont été abrogés. *c*) Tous les exemples ne sont pas *à imiter*, bien qu'ils ne soient pas expressément condamnés. On doit donc examiner attentivement, par le contexte et les endroits parallèles, s'ils sont approuvés ou non, du point de vue moral. — 2. Par rapport au Nouveau Testament, trois choses sont à considérer : *a*) que la révélation n'a pas été complète dès le premier jour, mais qu'elle s'est accrue jusqu'à la mort du dernier apôtre; et que l'Église interprète infailliblement cette révélation, expliquant d'une manière claire ce qui ne s'y trouve qu'implicitement ou virtuellement. *b*) Certaines choses sont *commandées*, d'autres *conseillées* seulement : le départ se fait d'après le texte, le contexte, les endroits parallèles, la matière et l'interprétation de l'Église. *c*) Parmi les préceptes les uns sont *universels*, les autres *particuliers*; certains sont *perpétuels*, d'autres *temporaires*. Par exemple, dans la décision du concile de Jérusalem, Act., xv, 20, défendant de manger ce qui est offert aux idoles, les bêtes étouffées, de boire le sang et de se livrer à la fornication, cette dernière défense seule est perpétuelle, les autres temporaires.

2° *La Tradition*. — Les définitions *morales* contiennent des principes immuables, mais leur application est diverse suivant les temps et les circonstances. C'est ainsi que les définitions sur l'usure ont été adoucies et adaptées aux temps modernes. Les lois disciplinaires diffèrent avec les époques et les peuples : elles peuvent être changées et abrogées. — Pour les propositions *condamnées*, il faut, si on veut en connaître le sens exact, voir par qui et en quelles circonstances elles ont été énoncées, pourquoi et de quelle manière elles ont été réprouvées. — Les Congrégations romaines ont autorité pour interpréter les lois morales, notamment le Saint-Office et la Pénitencerie. Les décisions de la première, qui est chargée de défendre la foi et les mœurs, ont une particulière importance, parce que c'est le pape lui-même, qui en est le préfet, bien qu'il n'y définisse rien. La Pénitencerie résout les questions de conscience, et ne tranche pas les controverses théoriques. C'est pourquoi ses décisions n'ont pas force de loi et ne valent que pour le cas particulier qui les a motivées. Cependant ce sont des indications très utiles pour les cas semblables.

3° *La raison*. — La théologie morale se sert de la raison, parce que les premiers principes de la morale sont rationnels et que les vérités révélées s'expliquent à l'aide des vérités naturelles. D'autre part, la révélation ne peut se comprendre sans la raison, et celle-ci en tire des conclusions pratiques. Mais cette raison doit être subordonnée à la foi, car, en morale chrétienne, la foi est maîtresse et la raison servante. Certaines sciences naturelles lui sont aussi utiles : l'éthique ou philosophie morale, la psychologie, la médecine, la sociologie, l'économie politique, la jurisprudence, etc.

V. Histoire. — On peut distinguer deux époques dans l'histoire de la morale chrétienne : celle des Pères, et celle des théologiens. Non qu'elles s'opposent entre elles, mais elles représentent deux stades distincts, sans qu'on puisse marquer nettement où le premier finit et l'autre commence.

1° *La morale des Pères*. — Elle est plus positive, apologétique et polémique que spéculative et scientifique, plus exhortative que casuistique; elle ne comprend pas une exposition complète et systématique de la morale, mais des traités particuliers. On peut y distinguer trois périodes : du commencement au concile de Nicée (325), puis jusqu'au vi^e^ siècle, et enfin jusqu'à saint Bernard (1120).

2° *La morale des théologiens*. — Elle est systématique, didactique et philosophique. Deux périodes : la scolastique jusqu'au xvi^e^ siècle, la moderne jusqu'à nos jours. 1. La *scolastique* du xii^e^ siècle est dite préparatoire; celle du xiii^e^, l'âge d'or; la suivante est tombée peu à peu dans les subtilités, causées par le nominalisme, les discussions entre les écoles théologiques, le grand schisme et la corruption des mœurs. 2. La *moderne*. Pendant le xvi^e^ et le xvii^e^ siècle, la morale refleurit, mais, vers la fin de ce dernier, elle décline de nouveau, à cause de la déviation de la casuistique, qui tantôt se montra trop bénigne, tantôt se perdit en des minuties. Elle devient plus casuistique que scientifique. Elle expose ce qui est requis pour éviter le péché, néglige les principes. Elle discute âprement sur le probabilisme et le probabiliorisme, sur ce qui est défendu gravement et ce qui l'est légèrement. Elle laisse un peu de côté les vertus, sous prétexte que cela regarde l'ascétisme. Elle est presque une *pathologie spirituelle*. Des questions anciennes et oiseuses sont rebattues; les nouveaux problèmes sont à peine touchés, ce qui a rendu odieux le nom de *casuiste*.

VI. Méthode. — La méthode joue un grand rôle dans les sciences, c'est pourquoi il est utile d'exposer celle de la morale. Sans doute, ce sont les philosophes qui traitent surtout cette question, mais elle ne peut laisser totalement indifférent le théologien moraliste, et peut-être a-t-il le tort de ne pas s'en préoccuper assez. Il est vrai qu'il en a moins besoin puisqu'il procède surtout par autorité.

Les philosophes se divisent en deux camps opposés, au sujet de la méthode. Les uns entendent procéder empiriquement et appliquer à la morale la méthode des sciences naturelles. D'autres veulent y voir une science d'idée pure, une sorte de géométrie des mœurs qu'on traite *a priori*. Ce sont là deux erreurs. En réalité, la morale n'est pas une science d'observation, ni une science purement *a priori*, mais une science mixte et proprement déductive, du moins pour la partie philosophique.

1° *La morale n'est pas une science d'observation*. — La morale est une règle de vie qui s'impose, elle n'est pas une simple description des mœurs; on ne peut l'induire de la seule observation des actions humaines,

comme on induit une loi physique des faits observés. Puisque l'homme est libre, l'écart est toujours possible, et trop souvent réel, entre ce qu'il fait et ce qu'il doit faire. L'observation n'offre donc que des règles contradictoires, changeantes, relatives. Il est impossible d'en tirer une règle d'action universelle et obligatoire. — Les positivistes recourent au nombre, pour appuyer leur thèse, disant que la loi est ce que fait *le plus grand nombre*. Cependant, il n'est pas permis de suivre la foule, quand la conscience se révolte contre ce qu'elle fait. D'autre part, les majorités se déplacent, rendant la règle variable, ce qui ne convient pas au devoir. Puis, comment attendre de savoir ce que fait et pense le grand nombre, pour agir? En tout cas, il ne peut fournir de règle aux actions secrètes. Un tel principe condamne l'héroïsme et le désintéressement, qui ne sont pas communs, mais exceptionnels. L'homme vertueux, moral, ne serait que l'homme moyen. Cette moyenne pourrait recouvrir le vice et l'égoïsme, car ils sont les plus fréquents. — D'autres positivistes invoquent le *succès* : l'action bonne est celle qui réussit. Sans doute, répondrons-nous, la vertu doit être récompensée, mais elle est loin de l'être toujours en ce monde. Suivant ce principe, la fin justifie le moyen, la force prime le droit, ce que toute conscience honnête doit condamner, et condamne. Le succès ne peut pas être un critérium de bien, puisqu'il n'est pas lié au devoir, mais le plus souvent aux circonstances, et je ne puis attendre de le connaître pour agir. Concluons avec Émile Boutroux : « Toute morale scientifique (positive) est condamnée, ou à n'être pas morale ou à ne pas demeurer scientifique... La raison en est simple : la science constate, elle ne peut rien nous prescrire; au contraire, la morale ne se contente pas d'observer, elle ordonne. » *Questions de morale et d'éducation*. La morale ne peut donc être purement *a posteriori*.

2° *La morale n'est pas une science purement a priori.* — La loi morale d'un être est en dépendance nécessaire de sa nature. Pour déterminer cette loi, il faut donc le connaître, et pour cela l'observer. Kant lui-même fait constamment appel à la psychologie de l'homme, à sa nature sociale. Malgré cela, il aboutit à une morale *géométrique*, c'est-à-dire idéale, pas humaine, qui ne tient pas compte de la sensibilité, proscrit tout espoir de récompense, toute crainte de châtiment, tout désir, toute sympathie, tout amour, pour ne considérer l'homme que comme une raison pure : c'est une morale au-dessus des forces naturelles, et irréalisable. Aussi Kant en vient-il à se demander, si un seul acte vraiment moral a jamais existé : cette seule question condamne sa morale.

3° *La morale est une science mixte et proprement déductive.* — La réprobation des deux opinions précédentes conduit à celle-ci. C'est la voie de milieu. Les lois morales, du moins celles qui ne sont pas positives, se déduisent de la nature de l'homme, de sa psychologie, de sa fin. Les notions de bien, de devoir, de droit, etc., qui les fondent, ne sont pas *a priori*, ni induites de l'observation, mais prises en nous-mêmes. Les trois termes de *loi*, *fin* et *nature* se conditionnent et se déterminent l'un par l'autre. Ainsi seulement la morale peut être obligatoire et proportionnée aux forces humaines. La théologie morale, bien qu'elle se meuve dans le surnaturel, ne doit pas oublier ces principes, pour tout ce qui regarde sa partie naturelle, et un peu plus de philosophie lui conviendrait. Elle a besoin de réagir contre l'envahissement de la casuistique, pour mieux raisonner ses prescriptions. Sinon, elle cesse d'être une science, pour devenir une nomenclature de lois et de solutions pratiques. Saint Thomas et les autres docteurs du XIIIe siècle, âge d'or de la morale, ne faisaient pas ainsi.

On reproche à la morale théologique d'être trop canonique, c'est-à-dire de faire la part trop grande au droit canon et de mélanger les deux domaines; par suite, de se perdre dans une foule de prescriptions positives. Ce qui fait qu'elle discute moins les principes, envisage surtout les cas, entre dans beaucoup de détails, est un peu touffue et broussailleuse, multiplie les péchés.

Elle néglige le côté subjectif pour s'attacher au côté objectif des actes. De là une sévérité théorique qui ne correspond pas à la malice pratique, et oblige à une adaptation et un adoucissement considérables pour la mettre à la portée des âmes et juger la culpabilité réelle. C'est ce que sent, parfois douloureusement, le nouveau prêtre ou le nouveau confesseur qui entre dans le ministère. Il est tenté de dire qu'il y a opposition entre la morale qu'on lui a enseignée et celle qu'il est obligé d'appliquer. A coup sûr, ce n'est pas vrai; ce n'est qu'une impression qui vient de ce qu'on lui a donné les solutions de beaucoup de cas, qu'il croyait pratiques et qui, en réalité, n'étaient que théoriques. Les cas ne se ressemblent à peu près jamais, et ceux de nos livres n'embrassent qu'une partie des circonstances que l'on trouve ensuite, et qui font changer la solution. Les principes restent donc : seules les applications varient et souvent diffèrent de celles que nous avons apprises, parce que les cas ne sont plus les mêmes, ceux qui nous ont été proposés étant simplifiés par nécessité, et ceux de la réalité étant très complexes. Sans doute on ne doit pas supprimer la casuistique, car elle est nécessaire et a toujours existé, mais on pourrait la diminuer au profit de la vraie morale, qui est la science des principes. Il n'y a pas ce heurt entre la morale d'un saint Thomas et le jugement que l'expérience fait porter sur les hommes et leurs actes. Celle du grand docteur possède une hauteur de vue et une largeur de cadre qui s'adaptent à toutes les situations. Notre morale livresque a besoin de relever son niveau, à cette école. Les cas ne peuvent être que des exemples utiles pour illustrer les principes, mais ceux-ci doivent demeurer l'élément principal de la morale, et occuper la place prépondérante.

Il est vrai que les anciens docteurs ne séparaient pas nettement la théologie morale de la dogmatique, et que cette division, réalisée ensuite, constitue un progrès, car la séparation est nécessaire pour qu'une science arrive à son plein développement. Sans revenir à la confusion d'autrefois, leur manière de traiter les questions morales reste un modèle.

Un autre défaut à signaler est l'idéal trop peu élevé de nos manuels. On y songe surtout au péché, à déterminer sa gravité, ou sa légèreté, et on néglige le tableau de la vertu à faire aimer. Notre morale ne doit pas être principalement l'étude des maladies spirituelles, autrement dit une pathologie, mais un exposé des devoirs, dont l'accomplissement procure à l'homme en général, et au chrétien en particulier, non seulement le bien le meilleur en ce monde, mais le bonheur. Elle doit hausser les âmes au-dessus d'elles-mêmes, c'est-à-dire au-dessus de leur matérialisme, de leur sensualisme et de leur égoïsme naturels. Pour cela, il faudrait insister davantage sur les vertus, non pas pour supplanter l'ascétique, qui traite de la perfection et des moyens d'y parvenir, mais pour dire ce qu'un honnête chrétien *doit* faire, pour être digne de son baptême et de sa vocation. C'est sans doute le désir d'initier le futur prêtre à son rôle de confesseur et de juge, qui fait mettre au premier plan la classification et le nombre des péchés. Mais cela n'est que l'aspect secondaire de la morale. Quand donc retrouverons-nous la belle et haute théologie morale du XIIIe siècle! Aux théologiens de profession de s'y employer, en ne marchant pas dans l'ornière de

leurs prédécesseurs immédiats, mais en s'efforçant d'élever le niveau de leur route. Quelques-uns réagissent déjà : le travail sera long, mais combien utile et méritoire! Il faudrait qu'une plume autorisée trace, savamment et d'une manière pratique, la méthode d'une bonne théologie morale.

Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis;* Tanquerey, *Synopsis theologiæ morolis*, t. II; Lahr, *Cours de philosophie*, t. II; Hogan, trad. Boudinhon, *Les études du clergé.*

François GIRERD.

2. MORALE (SYSTÈMES DE). — Il y a deux catégories de systèmes de morale : les systèmes philosophiques et les systèmes théologiques.

I. SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES. — Ils ont pour but d'établir le fondement ou la norme suprême de la moralité.

1° *L'utilitarisme.* — On l'appelle aussi *hédonisme*, d'un mot grec signifiant plaisir, ou *eudémonisme*, d'un autre mot grec signifiant bonheur. Il place le souverain bien de l'homme ou sa fin dernière dans le bonheur ou le plaisir, de sorte que les *bonnes* actions sont celles qui procurent plus de plaisir que de douleur. La règle suprême est : chercher le plaisir, fuir la douleur. On distingue deux sortes d'utilitarisme : l'*individuel*, qui ne regarde que le plaisir de l'invididu, le *social*, qui considère le bonheur des autres. *a*) Les principaux utilitaristes individuels sont : Aristippe, Épicure, Démocrite, Lucrèce, parmi les anciens; Lamettrie, Condillac, Helvétius, Diderot, parmi les modernes. Aristote a soutenu la forme plus noble de l'eudémonisme, faisant du plus grand bien de l'homme la norme de la moralité. Ce bien, il ne l'a pas placé dans le plaisir, mais dans l'activité rationnelle. *b*) Les utilitaristes sociaux sont : F. Bacon, Hartley, Bentham, Stuart Mill. *c*) A l'utilitarisme social a succédé l'*évolutionnisme*, une autre forme d'utilitarisme, dont les principaux partisans sont : Herbert Spencer, Darwin. Le fond de ce système est que la morale a suivi l'évolution des vivants, qui ont été d'abord matière brute, puis plantes, puis animaux, puis hommes. L'homme a été gouverné, au commencement, par l'égoïsme, puis il est devenu altruiste. Dans la première période, il ne consultait que son plaisir; dans la seconde, il cherche le bien des autres. L'action bonne est celle qui est utile à la société; la mauvaise est celle qui lui est nuisible. Cette notion du bien et du mal est devenue héréditaire. *d*) Certains utilitaristes : Bourgeois, Payot, invoquent comme fondement la *solidarité.*

Critique. — L'utilitarisme a quelque chose de vrai, car il y a un lien entre la vertu et le bonheur, mais il est incomplet. *a*) D'abord sa *méthode*, qui est l'expérimentale, est fausse, comme nous l'avons déclaré dans notre article précédent; elle permet de dire ce que les hommes font, non ce qu'ils doivent faire; elle laisse sans explication l'origine de l'obligation morale; elle ne légitime pas les actes héroïques des saints qui sacrifient tout pour Dieu. *b*) *L'utilitarisme ne peut être la norme suprême de la moralité.* Comment peser toutes les conséquences individuelles ou sociales de chaque acte avant d'agir? Cela est impossible à la plupart. Notre conscience nous reproche certaines actions utiles à nous-mêmes ou à d'autres. Ce n'est pas parce que nous croyons qu'elles sont nuisibles à l'humanité, mais parce que nous avons failli à notre devoir. La conscience générale proclame un acte bon ou mauvais, indépendamment de son résultat heureux ou malheureux. L'utilitarisme ne peut prouver l'obligation de sacrifier son intérêt à celui de la société. Il a besoin d'un principe supérieur. Il ne peut pas non plus obliger de rechercher son bien propre. Il peut dire seulement que c'est mieux, comme un conseil. L'utile et le bien moral sont deux notions qui se présentent à l'esprit comme tout à fait diverses.

2° *Le sentimentalisme.* — D'autres philosophes font du *cœur* la règle de la moralité. C'est là une théorie supérieure à la précédente, mais pas plus solide. Cependant, elle a de la noblesse et de la générosité, car elle fait une loi de préférer à notre avantage la sympathie et l'amour pour le prochain, elle exalte le dévouement, le sacrifice de soi, l'héroïsme. De plus, le sentiment se connaît immédiatement et paraît, de prime abord, fournir une règle sûre. Les principales formes de la morale du sentiment sont : la théorie du *sens moral* de Th. Reid; celle de la *bienveillance* de Hutcheson; la morale de la *sympathie* d'Adam Smith; l'*altruisme* d'A. Comte; enfin la morale de l'*honneur.*

Critique. — *a*) Le *sens moral* de Reid est un instinct. Or un instinct ne peut être le maître de l'homme, qui est un être intelligent et libre. Cet instinct ne peut créer l'obligation, ni faire une règle universelle, ce qui est essentiel au devoir. L'instinct s'égare assez souvent et se change en passion. Il y a des instincts moraux qui se contredisent dans la même personne : quel est celui qui doit l'emporter? *b*) La morale de *bienveillance* de Hutcheson consiste à agir conformément à l'instinct de bienveillance qui est en nous, et nous porte à vouloir du bien à nos semblables, sans égard à notre propre intérêt. Une action est bonne quand elle est inspirée par la bienveillance. — Cette morale est sans contredit très élevée, héroïque même, mais elle n'est pas fondée. Elle s'appuie sur un fait qui n'établit pas le devoir. Puis, comme tout sentiment, la bienveillance est fort variable selon les individus et les circonstances. Enfin, cette morale est très incomplète, car elle ne règle que la charité et ne considère que le prochain. Elle laisse de côté les devoirs de justice et ceux envers nous-mêmes. *c*) Adam Smith propose la *sympathie* comme principe de moralité. Ce sentiment, dit-il, porte à nous mettre en harmonie d'impression avec ceux qui nous entourent. Il formule cette règle : Agis de façon à provoquer la plus grande sympathie chez le plus grand nombre. Par la sympathie, il explique qu'on approuve ou qu'on condamne une action. Le sentiment de l'obligation n'est que la crainte de faire un acte qui excite l'antipathie. — La sympathie ne saurait être une loi universelle, ni obligatoire. Elle est un fait plus ou moins général : voilà tout. Le fondement d'Adam Smith est extrinsèque à nous-mêmes, ce qui met la morale dans la dépendance entière de l'opinion d'autrui. Si l'on vivait dans la solitude, il n'y aurait donc plus de morale? Il y a des choses qui suscitent la sympathie et n'ont rien de commun avec la moralité : un beau visage, des manières avenantes, etc.; d'autre part, il y a des vices séduisants; il y a des vertus austères qui ne sont pas sympathiques. Éveiller la sympathie : cela ne dépend pas de nous, et il faudra changer de conduite suivant les personnes. *d*) A. Comte part de ce fait que l'individu est subordonné à la société, qu'il ne vit qu'en elle et par elle; il doit donc ne vivre que pour elle. Voilà son *altruisme* avec son principe : « Vis pour autrui, sacrifie-toi à l'humanité. » — Cette morale absorbe l'individu dans la société à laquelle on reconnaît tous les droits, parce qu'on supprime tous les droits individuels : anéantie la valeur de la personne. La conscience de l'homme proteste, outre qu'une telle morale est irréalisable. En vertu de quel principe suis-je tenu de me sacrifier pour l'humanité? A. Comte substitue l'humanité à Dieu et lui donne tous ses droits : c'est une extravagance. *e*) La morale de l'*honneur* consiste à rechercher l'estime de ceux que nous estimons nous-mêmes. C'est celle qu'a soutenue, par exemple, Émile Faguet. — Cet honneur est un sentiment complexe, où il entre de la vanité, un besoin d'approbation et de sympathie, un grand souci du

qu'en dira-t-on. Il fait la morale esclave de l'opinion régnante et du préjugé. L'autorité lui manque pour obliger. Au fond il n'est que notre propre intérêt, c'est-à-dire celui de notre réputation : la vertu, le devoir passent au second plan. Il n'a pas non plus la fixité nécessaire pour fonder une règle universelle, car il varie avec les temps et les peuples. Il va même jusqu'à se mettre en contradiction avec la conscience : il y a ce qu'on appelle les faux points d'honneur. Si, toutefois, l'on entend par honneur, le sentiment intime et pratique de notre dignité personnelle, qui porte à nous respecter nous-mêmes, et à rejeter fièrement tout ce qui peut nous avilir, rien n'empêche de le prendre pour guide, car il n'est que le sentiment du devoir.

Concluons que la sensibilité ne peut nous fournir la norme universelle et obligatoire que nous cherchons, mais elle a cependant un rôle important en morale, à titre d'auxiliaire du devoir. C'est ce que les stoïciens n'ont pas compris, comme nous l'allons dire.

3° *Le rationalisme.* — Il embrasse la morale stoïcienne, kantienne, celle du beau et du vrai. Ces morales concordent en ce qu'elles placent le bien suprême dans un idéal de perfection que la raison seule peut concevoir. *a*) D'après les *stoïciens*, le souverain bien est la vertu elle-même; c'est l'intention qui fait la bonté de l'action; il n'y a pas de bien moral en soi; le bien et le mal ne se trouvent que dans la volonté. La vertu se suffit comme récompense; le sage est ici-bas aussi heureux qu'il peut l'être. La vertu consiste à vivre conformément à la nature, c'est-à-dire à la raison. Toute passion est mauvaise et doit être étouffée; de là la maxime : « Supporte et abstiens-toi ». Ainsi Épictète, Zénon, Sénèque. — L'on ne saurait admettre l'affirmation stoïcienne, que le plaisir n'est pas un bien et la douleur pas un mal. Jamais l'humanité n'a cru ni ne croira un tel paradoxe. La condamnation absolue de la sensibilité mutile la nature humaine et crée une morale antinaturelle ou surhumaine, ce qui est tout un. La vertu ne peut être un bien en soi, indépendamment de toute loi ou de toute volonté supérieure. La morale stoïcienne repousse tout degré dans le bien et le mal, ce qui répugne à la conscience. *b*) Kant a une morale qui ressemble beaucoup à la précédente. Elle est aussi toute *formelle*, c'est-à-dire subjective et n'admet pas le bien en soi. Son fondement est l'impératif catégorique, principe premier qui ne suppose rien au-dessus. Le bien moral n'est pas la raison de la loi, il n'en est que la conséquenee. La volonté est autonome, et ne dépend de rien ni de personne. Elle trouve la loi en elle-même. La personne humaine a une valeur absolue et indépendante : elle est une fin en soi, non un moyen. — La critique de cette morale est en partie la même que précédemment. Ajoutons-y qu'une nature intelligente comme la nôtre ne peut rien accepter, ni faire sans raison : en conséquence, elle doit repousser un impératif qui ne fournit pas ses titres. Une loi n'est bonne et n'a droit au respect que si ce qu'elle commande est bon : elle ne vaut pas par elle-même. Proclamer la volonté humaine autonome, et cependant soumise au devoir, est un paradoxe. La dépendance de l'homme est évidente. *c*) La morale du *beau* consiste à placer le souverain bien dans la beauté morale de l'homme : ainsi Ravaisson en France et Ruskin en Angleterre : « Sois beau et tu seras bon. » — Il n'est pas possible d'identifier les deux notions de beau et de bien : le sens commun les distingue. Le beau ne saurait créer une obligation : il est essentiellement facultatif. Il ne peut préciser une multitude de règles, qui échappent à son empire. Il y a trop de subjectif dans le beau pour fonder une loi fixe et universelle. *d*) La morale du *vrai*, qui a pour auteur un philosophe anglais assez obscur, Wollaston (1659-1724), prétend ramener l'idée de bien moral à l'idée de vrai. Le bien n'est que le vrai exprimé dans les actions humaines. Ainsi, le vol est un mal, parce qu'il affirme que ce qui appartient à autrui est à nous, ce qui n'est pas vrai. — Il y a évidemment du vrai dans cette théorie, mais ce n'est pas la vérité totale. Le bien et le vrai doivent s'accorder, et une action est une affirmation implicite, mais le vrai déborde de beaucoup le bien; tout ce qui est bien est vrai, mais tout ce qui est vrai n'est pas nécessairement bien; il y a des vérités, par exemple les vérités mathématiques, qui n'ont aucun rapport direct avec la moralité. Les vérités morales sont d'un ordre à part; elles sont des règles de conduite, non parce qu'elles sont simplement vraies, mais parce que, de plus, elles sont bonnes.

Conclusion. — Malgré la diversité de ces théories, les moralistes s'accordent en pratique à prescrire à peu près les mêmes choses. Le désaccord entre eux et avec nous est donc plutôt spéculatif. Nous n'avons pas à leur opposer ici le système chrétien, puisque nous l'avons exposé au mot Bien. Il se résume à poursuivre l'idéal de notre nature. En ce faisant, on obéit à la raison, on procure tout à la fois la plus grande gloire à Dieu, le plus grand bien général et le plus grand bien particulier. On obtient ainsi ce que les autres morales cherchent, mais pour d'autres motifs.

II. Systèmes théologiques. — La variété des systèmes théologiques ne porte pas sur la norme suprême de la moralité, comme les systèmes philosophiques, mais sur la manière de résoudre le doute pratique concernant la licéité d'une action. Quant au problème spéculatif du souverain bien, tous les théologiens sont d'accord : leur foi donne la réponse. Sur le principe universel et moralement certain qui doit trancher un doute pratique, ils ne s'entendent plus. Depuis plusieurs siècles, la bataille est engagée et ne paraît pas près de finir. Les principaux systèmes sont : le tutiorisme, le probabiliorisme, l'équiprobabilisme, le compensationisme et le probabilisme. Nous les examinerons tour à tour.

1° *Le tutiorisme.* — Il oblige à choisir dans le doute, même lorsqu'il ne s'agit que de licéité, le parti le plus sûr. Il est de deux sortes : l'*absolu*, qui n'admet pas comme licite l'opinion très probable favorisant la liberté; le *mitigé*, qui l'accepte.

Les tenants du tutiorisme absolu sont les jansénistes. Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, condamna leur erreur, en réprouvant cette proposition 3 : « Il n'est pas permis de suivre parmi les opinions probables même la très probable. » Cette doctrine est, en effet, trop dure et fait de la morale chrétienne un joug insupportable, instrument de damnation plutôt que de salut. Elle ne trace pas le chemin le plus sûr vers le ciel, mais au contraire, le plus incertain. L'argument des tutioristes absolus est qu'on s'expose à pécher si l'on suit une opinion qui n'est pas certaine.

Le tutiorisme mitigé a été soutenu par quelques docteurs de Louvain, qui combattirent le tutiorisme absolu des jansénistes. Leur argument est à peu près le même que celui de leurs adversaires, savoir qu'on s'expose à pécher si l'on suit une autre opinion que la très probable. Ce système manque de fondement solide, car pourquoi exiger l'opinion très probable et pourquoi s'en contenter? Puisqu'elle n'est pas certaine, elle ne supprime pas le prétendu péril de pécher. Mais ce péril est fictif comme chez les tutioristes absolus : l'on ne pèche que si la volonté est mauvaise, et elle ne l'est point quand on suit une opinion que, par un principe indirect, l'on peut croire bonne, même si elle n'est que probable. Comme le précédent, ce système est trop lourd pour la faiblesse humaine.

Inutile de nous y arrêter davantage, car il a vécu aujourd'hui.

2° *Le probabiliorisme.* — Il a pris naissance d'une part pour éviter l'écueil du laxisme, de l'autre pour éviter celui du tutiorisme. Les papes Alexandre VII et Innocent XI ont beaucoup contribué à sa rénovation, au XVII^e siècle. A partir de cette époque, presque tous les théologiens dominicains ont soutenu le probabiliorisme, entre autres Gonet, Contenson, Fagnani, Noël Alexandre, Concina, Billuart. On doit leur adjoindre les jésuites Antoine et Gonzalez. Cette unanimité est due en particulier à un décret porté par un chapitre général dominicain, en 1656, de lutter contre les doctrines laxistes. Les franciscains, après avoir défendu en général le probabilisme, décidèrent à leur chapitre de 1762 de soutenir désormais le probabiliorisme. Le clergé français, à l'instigation de Bossuet, avait fait la même déclaration, dans son assemblée de 1700.

Billuart expose ainsi le probabiliorisme : *a*) Entre deux opinions concernant l'honnêteté d'une action, il n'est pas permis de suivre la moins probable et la moins sûre, en laissant la plus probable et la plus sûre. *b*) Dans le conflit de deux opinions également probables, l'on doit tenir la plus sûre. *c*) L'on peut suivre une opinion manifestement probable quoique moins sûre, c'est-à-dire qui favorise la liberté, en l'occurrence d'une opinion moins probable, mais plus sûre parce qu'elle favorise la loi. *d*) Pour suivre une opinion plus probable, il n'est pas nécessaire qu'elle soit très probable, ni il ne suffit un léger excédent de probabilité, mais il est requis un excédent notable et grave, qui puisse déterminer un homme sérieux et prudent à choisir un parti plutôt que l'autre.

Les arguments que les probabilioristes invoquent peuvent se ramener à deux. 1. Il n'est pas permis de suivre une opinion moins sûre, si elle n'est solidement probable; or une opinion moins probable en face d'une autre plus probable, ne peut pas être dite solidement probable, car les motifs qui l'appuient sont détruits par ceux plus forts de l'opinion adverse. 2. Dans les doutes spéculatifs, l'on doit tenir l'opinion qui est plus proche de la vérité; ainsi, dans les doutes pratiques, l'on doit embrasser l'opinion qui est la plus vraisemblable.

Les probabilistes répondent : 1. Ce système confond l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'action : on ne peut cependant conclure de l'un à l'autre. De plus, il n'est pas toujours *obligatoire* de choisir l'opinion la plus vraie, c'est seulement mieux. Je puis, sans manquer à aucun devoir, tenir une opinion qui me plaît davantage, bien qu'elle soit moins probable qu'une autre. Cela est fréquent dans la piété. Ainsi, il est mieux de suivre l'opinion la plus probable, mais ce n'est pas une obligation. 2. Parce qu'une opinion est plus probable, elle ne détruit pas la solide probabilité de l'autre, et l'on peut être encore sage à suivre celle-ci. Aujourd'hui, les probabilioristes sont le petit nombre.

3° *L'équiprobabilisme.* — Il a pour principal fauteur saint Alphonse de Liguori qui, d'abord, avait été probabilioriste, et que l'expérience du ministère rendit probabiliste modéré. Puis, le saint docteur adopta l'équiprobabilisme, qu'il condensa en ces deux règles : 1. Il n'est pas permis de suivre une opinion moins probable, lorsque l'opinion qui favorise la loi est notablement ou certainement plus probable. 2. Lorsque l'opinion moins sûre est également ou presque également probable, on peut la suivre. Vers la fin de sa vie, il réprouva publiquement et expressément le probabilisme. Rappelons que la doctrine morale de saint Alphonse a été particulièrement louée par le Saint-Siège, comme une doctrine sûre. On compte parmi les équiprobabilistes, les rédemptoristes et beaucoup de dominicains : Konings, Marc, Ærtnys, Gousset, etc.

L'exposé complet de l'équiprobabilisme peut se réduire à ces trois propositions : *a*) Parmi les opinions également ou presque également probables, on peut suivre celle qui favorise la liberté, dans le doute sur l'existence de la loi, car une loi vraiment douteuse n'oblige pas, et, dans le doute, meilleure est la condition de celui qui possède : cela est contre les probabilioristes. *b*) Quand le doute porte sur la cessation de la loi, l'on doit prendre, parmi les opinions également probables, celle qui favorise la loi : c'est contre les probabilistes. La raison est qu'ici la loi possède, et que, dans le doute, meilleure est la condition de celui qui possède, ou encore, suivant un principe de droit : dans le doute, le fait n'est pas présumé, mais doit se démontrer, c'est-à-dire la cessation de la loi doit se prouver et ne peut se supposer. *c*) Si l'opinion qui est pour la loi est certainement plus probable, on ne peut suivre la moins probable qui est pour la liberté : cela contre les probabilistes. En ce cas, la loi n'est pas strictement douteuse, puisqu'elle est plus probable. Or il n'agit pas prudemment celui qui laisse une opinion plus vraisemblable, pour une autre qui l'est moins.

Les probabilistes répondent : *a*) Les équiprobabilistes, pour établir leur système, se servent de ces deux principes : une loi douteuse n'oblige pas, une loi incertaine ne peut engendrer une obligation certaine. Or ces principes ne prouvent pas l'équiprobabilisme, mais le probabilisme. Une loi, même plus probable, est une loi douteuse : elle ne peut donc obliger. *b*) L'équiprobabilisme est d'une pratique difficile, car il exige qu'on pèse soigneusement le pour et le contre, pour choisir la bonne opinion. *c*) On ne voit pas pourquoi la loi *possède* plus que la liberté, quand il s'agit de sa cessation. La liberté est antérieure à la loi, réellement et logiquement. Dans le doute la présomption doit donc être pour elle. Ce n'est pas parce qu'une loi a été promulguée qu'elle doit continuer de lier la volonté, même quand elle est devenue douteuse.

4° *Le compensationisme.* — Il a été soutenu vers la fin du XIX^e siècle, mais n'a pas eu grande vogue. Il consiste à prétendre qu'une loi douteuse ne perd pas toute sa force obligatoire, mais oblige encore plus ou moins, suivant sa probabilité. Pour en être tout à fait exempt, il faut avoir une raison *suffisante*, c'est-à-dire proportionnée, de là le nom de compensationisme. Le principe qu'on invoque est qu'il y a toujours un mal dans la transgression *matérielle* d'une loi, parce qu'on fait du tort à soi ou aux autres. Seulement, elle peut être permise pour une raison suffisante, suivant les règles du volontaire indirect. Sinon, il y a une faute plus ou moins grande, selon la gravité de la loi et sa probabilité, d'une part, et les avantages qui résulteront de sa transgression, de l'autre. — On peut répondre que le fondement de ce système n'est pas prouvé, savoir qu'une loi douteuse garde une valeur obligatoire proportionnée à sa probabilité. La liberté possède, tant qu'il n'est pas certain qu'elle est liée par une loi. Prétendre, en général, qu'il n'y a point de mal dans une transgression purement matérielle, et qu'on est en droit de s'y exposer sans raison, est sujet à caution. Toutefois, le seul avantage de conserver la liberté est peut-être une raison suffisante, en face d'une loi douteuse.

5° *Le probabilisme.* — Le principe du probabilisme est que : *dans le doute, quand il s'agit seulement de licéité, il est permis de suivre l'opinion certainement et solidement probable, en face d'une autre plus probable.* On ne distingue pas entre le doute de fait et de droit, s'il s'agit d'une loi humaine, divine ou naturelle, s'il est question de son existence ou de sa cessation. Le principe vaut pour la licéité, pas pour la validité. Il

faut une opinion certainement et solidement probable, non douteusement et légèrement. Pour une opinion solidement probable trois choses sont requises : que le motif sur lequel elle repose soit grave, qu'il ne s'oppose pas à une définition de l'Église ou à une raison certaine, que la comparaison avec ceux de l'opinion adverse lui laisse sa probabilité. La probabilité certaine et solide peut être constituée par des arguments de raison, ou d'autorité. Quand plusieurs graves théologiens déclarent une opinion probable, on peut les en croire d'ordinaire, car il n'est guère possible qu'ils n'aient de sérieuses raisons.

Les arguments en faveur du probabilisme sont : *a*) *Une loi incertaine n'oblige pas*; or, quand il y a une probabilité solide contre elle, elle est certainement douteuse, bien qu'elle puisse être plus probable. *b*) *Une loi incertaine ne peut engendrer une obligation certaine.* Le droit de la liberté est supérieur à celui de la loi; il ne peut donc être lié que par une loi certaine, car meilleure est la condition de celui qui possède. Ainsi en général les jésuites.

Le premier qui a soutenu le probabilisme est Médina, dominicain espagnol du XVI^e^ siècle. Il est devenu assez commun au XVII^e^. On distingue trois sortes de probabilistes : les *modérés*, qui veulent qu'on obéisse à la loi, quand l'opinion qui est pour elle est *notablement* plus probable; les *purs*, qui permettaient de suivre une opinion, du moment qu'elle est probable; les *laxistes*, qui se contentent d'une opinion *faiblement* ou douteusement probable. Parmi les modérés se trouvent : Suarez, Grégoire de Valence, Théophile Raynaud, etc. Parmi les purs : Tolet, Sa, Azor, Vasquez, Lessius, Laymann, Lugo, Lacroix, Gury, Ballerini, Lehmkuhl, Noldin, Génicot, Sporer, les Salmanticenses de l'ordre des carmes, etc. Parmi les laxistes : Sanchez, Diana, Tamburini, Caramuel, cistercien et évêque que saint Alphonse appelle le prince des laxistes. Alexandre VII et Innocent XI ont condamné plusieurs propositions laxistes et le principe sur lequel elles s'appuient, savoir : « qu'on agit toujours prudemment, quand on suit une opinion probable, même faiblement probable. »

Les *objections* des antiprobabilistes sont : *a*) le principe « une loi douteuse n'oblige pas » ne vaut point, quand la loi est *certainement plus probable* que la liberté, car on doit s'approcher le plus possible du vrai. Mais il faudrait démontrer que cette dernière règle est un devoir, et pas seulement un conseil : or c'est ce qu'on ne fait pas. Le droit à la liberté peut demeurer, même quand le droit de la loi est plus sûr, parce que, en vertu de sa supériorité, il peut, quoique moins probable, contrebalancer l'autre. *b*) Le probabilisme conduit au laxisme. Réponse : il n'est pas le laxisme et, si on abuse de lui, il n'en est plus responsable. De quoi n'abuse-t-on pas? Suivre une opinion solidement probable est agir prudemment. Ce n'est pas qu'il ne soit mieux de suivre l'opinion plus sûre. Mais il s'agit de savoir si elle est obligatoire : les probabilistes prétendent que non. Le joug des lois certaines est déjà assez pesant à la faiblesse de beaucoup, et il n'est pas opportun de l'alourdir, en y joignant les lois incertaines. Ce serait les rendre pratiquement certaines, quand elles ne le sont pas. Qu'on les présente comme des conseils excellents, qui font monter dans l'ordre moral, rien de mieux. Il ne convient pas, en effet, de s'en tenir à ce qui est strictement obligatoire : on est invité à pratiquer la perfection des vertus, et, si on a au cœur un peu d'amour et de reconnaissance pour Dieu, on s'élancera généreusement dans cette carrière. Le probabilisme n'offre qu'un minimum que les meilleurs doivent dépasser. Il n'est pas un système ascétique et de direction, mais il veut réduire le plus possible le nombre des péchés, ce qui n'est pas un petit avantage. Il est très fort derrière son principe : une obligation ne se suppose pas, mais doit se prouver, or elle n'est prouvée que lorsqu'elle est certaine.

L'Église elle-même invite au probabilisme, quand elle interprète ses lois. Dans l'ancien droit, elle disait : « Il convient de diminuer les choses odieuses et d'étendre les favorables; dans les choses obscures, on choisit le moindre; quant aux peines, il faut prendre l'interprétation la plus bénigne; on doit interpréter contre le législateur qui aurait pu parler plus clairement. » Si tous ces textes ne se retrouvent pas littéralement dans le nouveau droit, on ne peut nier qu'il en conserve l'esprit.

Ce que l'on peut tenir des lois ecclésiastiques, pourquoi ne serait-ce pas vrai de toutes les autres? Si Dieu avait voulu nous lier rigoureusement, sous peine de damnation éternelle, comment ne l'aurait-il pas dit plus manifestement? Il est dur de penser qu'une loi incertaine puisse engager notre salut, qui est notre plus grande affaire.

Conclusion. — L'Église permet de suivre n'importe lequel des systèmes théologiques exposés, sauf le tutiorisme absolu, et aussi le laxisme, qu'elle a condamnés. Du point de vue scientifique, nous sommes nettement favorable au probabilisme. Il est celui qui possède la base philosophique la plus solide, comme nous croyons l'avoir démontré.

François Girerd.

3. MORALE CHRÉTIENNE. — La morale chrétienne, pour tout homme grave, mérite au moins un examen sérieux. Elle a fait ses preuves, elle est encore, de nos jours, prise en considération par plusieurs centaines de millions de fidèles. Alors que nous éprouvons, plus que jamais, le besoin d'une morale solide pour fonder sur elle, avec notre vie privée, les institutions sociales et notre civilisation elle-même, comment pourrions-nous négliger la « vieille morale de nos pères » et en faire fi comme si nous l'avions remplacée, dépassée et que nous n'ayons plus rien à attendre d'elle? Qu'on étudie donc avec soin les ouvrages, sur la morale, de Mgr Besson, de M. Didiot, de Mgr d'Hulst, du P. Janvier, de M. Guibert, du P. Gillet, de M. Désers, etc.

Nous nous bornons ici, du point de vue de l'apologiste, à indiquer ce qui caractérise proprement la morale chrétienne, à montrer en deux mots que ses principes et son contenu sont également inattaquables. Cf. J. Bricout, *Mgr d'Hulst apologiste*, Paris, 1919, p. 231-268.

I. Ses principes. — La morale chrétienne est une morale surnaturelle. C'est là son trait distinctif. Peut-être tous ne le comprennent-ils pas nettement, peut-être aussi catéchistes et prédicateurs ne le mettent-ils pas assez en relief. Surnaturelle, elle l'est : par la fin qu'elle poursuit (notre déification), par la volonté qui la rend obligatoire (volonté de Dieu), par le modèle qu'elle nous offre (Jésus-Christ), par le secours qu'elle nous promet (la grâce rédemptrice), par l'autorité vivante qui la conserve et l'enseigne (l'Église). La morale chrétienne n'est donc pas à confondre avec la morale naturelle, qui n'a tout au plus pour terme et pour principe que le Dieu entrevu par la raison, pour organes que la conscience et le libre arbitre de l'homme. Comme la morale rationnelle, elle fonde le devoir sur l'ordre absolu de l'être et du bien; comme le morale théiste, elle voit en Dieu le principe de l'obligation et le suprême garant d'une juste sanction. Mais elle est, de plus, une morale religieuse, et par là on entend ici une morale révélée que Dieu a daigné nous faire connaître directement, par lui-même ou par ses envoyés; une morale proprement chrétienne, c'est-à-dire dont Jésus-Christ est l'infaillible docteur et l'exemplaire divin; une morale

catholique, c'est-à-dire enseignée avec autorité par les pasteurs légitimes de l'Église.

C'est tout cet ensemble qui la constitue et qui assure sa fécondité. On a, il est vrai, contesté ses bienfaits, mais on n'a pu le faire qu'en fermant les yeux à l'évidence. « L'humanité, a dit Mgr d'Hulst (toutes les citations de cet article lui sont empruntées), doit à l'Évangile de pouvoir être, dès aujourd'hui, aussi bonne qu'elle le voudra. » S'il est des chrétiens qui ne font pas honneur à leur foi et dont la vie fait dire aux indifférents ou aux neutres qui nous observent et nous guettent « que nos croyances n'ont pas la vertu qu'on leur accorde », il faut le déplorer. Mais ce n'est pas une raison pour nier l'expérience passée et présente; pour nier que « par Jésus ou par l'Église... la morale du Décalogue et de l'Évangile s'est emparée de l'humanité »; pour nier que, aujourd'hui comme il y a deux mille ans, la religion du Christ donne au monde le viatique moral dont il ne peut se passer, méritant par là, une seconde fois,... d'être appelée la mère de la civilisation, la bienfaisante institutrice des peuples. »

Sans doute, à la morale chrétienne, ainsi envisagée dans ses principes, on adresse plusieurs reproches : d'être intéressée, de n'être pas autonome ou indépendante, de n'être pas scientifique, d'être absolue ou incapable d'évolution ou d'adaptation. Mais il est facile de montrer la vanité de ces reproches, *op. cit.*, p. 241-250. Et nous pouvons ajouter qu'il n'est pas étonnant qu'avec *des morales* indépendantes, purement scientifiques, relativistes, on ait abouti aux lamentables résultats que nous savons. Hélas! N'est-il pas de notoriété publique que l'alcoolisme, la corruption des mœurs, la lâcheté du suicide, l'improbité, l'orgueil bête, la basse envie, l'esprit de révolte sévissent à un degré que les siècles chrétiens ne connaissaient pas? La crise de la morale n'est pas conjurée. On vient encore de nous donner la « morale républicaine », mais c'est toujours « l'interrègne du devoir,... par conséquent le règne des appétits. » Taine n'a-t-il pas, en historien probe qu'il était, « reconnu l'indissoluble solidarité de la religion chrétienne et de la morale? Ne voyons-nous pas « que la morale est nécessaire et que, pratiquement, sans la religion, elle est impossible »?

II. Son contenu. — On attaque la morale chrétienne dans ses principes; on ne l'attaque pas moins âprement dans son contenu. On l'accuse : 1° d'être trop mystique et trop ecclésiastique, c'est-à-dire de se soucier, avant tout, de nos devoirs envers Dieu et envers l'Église; 2° plus encore, d'être attristante, déprimante et comprimante, de n'être pas faite pour des hommes libres et composés de chair aussi bien que d'esprit. Comme si le chrétien qui aime Dieu et se dépense pour l'Église, pouvait négliger son prochain! Comme si notre idéal, qui est bien de développer le plus possible *tout l'homme* en *tout homme*, était réalisable sans la mortification, sans le sacrifice! Comme si, par sa distinction « entre le commandement qui oblige et le conseil qui invite », l'Église n'avait pas « tenu compte de ces deux choses : la grandeur de l'homme et son infirmité »!

La morale chrétienne est donc aussi justifiable dans son contenu que dans ses principes. Bien comprise et bien pratiquée, elle est « dilatante », vivifiante et rassurante tout à la fois. Mais ceux-là seuls la comprennent bien et la pratiquent bien, qui font de la vertu « une affaire de cœur », qui voient et aiment dans le devoir la volonté du Dieu très bon, du Dieu de la crèche, de la croix et de l'eucharistie. Ceux-là, pour s'exciter au bien, ont, comme les plus nobles âmes, le sentiment de l'honneur et l'amour de l'humanité : *et ego;* mais aussi et en plus, la flamme de la charité divine. Et ceux-là, enfin, n'ont rien à envier au monde qui s'amuse : pour être moins bruyante, plus intime, plus délicate, leur félicité est la seule qui rassasie l'homme, la seule qui soit profonde et durable.

J. Bricout.

4. MORALE DE L'ANCIEN TESTAMENT. — Il se rencontre des incroyants ou même des fidèles qui sont ou se disent scandalisés de la « morale de l'Ancien Testament ». Groupons sous quatre chefs les faits incriminés.

1° La doctrine morale elle-même, dit-on, surtout à certaines époques et dans certains livres sacrés, y apparaît fort imparfaite. — C'est que, pour la morale comme pour le dogme, sans jamais rien enseigner qui fût opposé à la loi naturelle et à la loi chrétienne, la doctrine s'est réellement développée au cours des siècles qui ont précédé Jésus-Christ. Voir Ecclésiaste, Juges, etc. H. Lesêtre a insisté sur ce progrès de la doctrine morale dans l'Ancien Testament, art. *Morale*, *Dict. de la Bibl.*, t. IV, col. 1260-1268.

2° Des personnages, ajoute-t-on, qui ne sont pas irréprochables, n'encourent aucun blâme. — A quoi il faut répondre de la double façon suivante. 1. Dans la même mesure que la révélation et la connaissance de la loi morale, « la conscience s'est développée et les mœurs se sont adoucies... On n'est pas obligé, écrit le P. Durand, art. *Inerrance biblique*, dans le *Dict. apologétique*, t. II, col. 786, de soutenir qu'Abraham et Jacob n'ont pas menti, bien qu'ils soient vraisemblablement excusables; car, rien ne prouve qu'ils aient connu aussi bien que nous toute l'étendue de la loi qui interdit le mensonge. » 2. « Il s'en faut, lisons-nous, *ibid.*, que l'Écriture soit censée approuver toutes les actions de ceux dont elle nous dit l'histoire. Il n'est pas rare qu'elle se borne à raconter le fait, nous laissant de le juger à la lumière de la saine raison ou de la Loi. Était-il besoin de blâmer expressément la conduite de Juda dans l'épisode qui se lit au chapitre XXXVIII de la Genèse? » De même pour les filles de Lot, pour Jephté, etc.

3° D'aucuns même sont loués, qui ne le méritent guère. — C'est que, répond encore le P. Durand, *ibid.*, col. 787, « certaines actions, si répréhensibles qu'elles soient en elles-mêmes, peuvent mériter, à plus d'un égard, l'admiration et l'éloge. » Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XC, a. 3, ad 3um, fait observer que Judith est célébrée, non pour avoir menti à Holopherne, mais à cause de son ardent patriotisme qui lui a fait braver les plus grands périls. N'est-ce pas ainsi que l'économe infidèle est loué par Notre-Seigneur non pour son « infidélité », mais à cause de son habileté?

4° On objecte enfin que la Bible contient des récits ou des descriptions dont les termes sont tout au moins surprenants et même choquants. — Notons d'abord, à ce propos, qu'on exagère volontiers : voir Cantique des cantiques. Remarquons ensuite que « les expressions dont la crudité nous surprend, ne devaient pas évoquer dans l'âme des premiers lecteurs la même impression pénible. » De plus, convient-il de noter enfin, « il était nécessaire que la Bible, formant le code médical, civil, pénal et matrimonial de la nation israélite, touchât parfois à des questions qu'on n'expose pas à des enfants. » L'Église n'a jamais recommandé de mettre la Bible entière entre toutes les mains indistinctement.

Quand on parle de la morale de l'Ancien Testament, ne devrait-on pas, au surplus, en considérer avant tout l'incontestable transcendance? Avant l'Évangile, trouve-t-on ailleurs des accents comparables, par exemple, à ceux des Psaumes sur la piété, ou à ceux des prophètes d'Israël sur la justice, à l'égard des faibles notamment?

J. Bricout.

5. MORALE INDÉPENDANTE. — On parle beaucoup aujourd'hui de la morale indépendante, et beaucoup en ignorent la signification précise. On croit parfois que c'est une morale tout à fait nouvelle, une conquête du XIXe siècle, alors qu'elle est très ancienne dans son sens fondamental. Seules sont nouvelles certaines formes qu'on lui a données. Nous ne lui avons pas fait une place parmi les systèmes philosophiques que nous avons étudiés précédemment, parce qu'elle fait double enploi avec eux. Ils sont à peu près tous indépendants, d'une manière ou de l'autre. L'expression a donc un sens générique qui embrasse de nombreuses espèces, bien que certains l'accaparent pour leur conception particulière. La morale peut être indépendante de différentes façons et à des degrés divers, comme nous allons le dire.

1. Il y a d'abord la morale de ceux qui la veulent *indépendante de la révélation*, quoique dépendante de Dieu. Ils sont nombreux et l'on pourrait citer la plupart des philosophes incrédules des siècles anciens. Ils n'ont pas explicitement posé la question comme les modernes, mais, en fait, leur morale est sans foi, et ils s'en contentent. Le problème explicite de l'indépendance de la morale est relativement récent, et ce n'est guère qu'au XVIIIe siècle, le siècle de Voltaire, de J.-J. Rousseau et de l'Encyclopédie, qu'on a commencé de proclamer *ex professo* l'indépendance de la morale vis-à-vis de la révélation. Depuis, l'affirmation s'est beaucoup multipliée. Aux noms mentionnés, l'on peut ajouter ceux de Cousin, Ravaisson, Franck, Paul Janet, J. Simon, Caro, etc.

Cette indépendance est inadmissible pour un chrétien. L'Église a déclaré au concile du Vatican « qu'on doit attribuer à la révélation qu'on puisse connaître avec certitude et sans mélange d'erreur les vérités rationnelles contenues dans la religion », sess. III, c. II. Parmi ces vérités, l'on doit certainement comprendre celles de la morale. Ainsi se trouve condamné le rationalisme. L'on peut alléguer contre ce système deux raisons principales : *a*) une raison *historique :* tous les peuples anciens, même très cultivés, sont tombés dans de funestes et honteuses erreurs morales : l'idolâtrie, la divinisation des passions, les sacrifices humains, les immoralités de certaines fêtes religieuses, l'absence d'amour pour Dieu, le doute ou la négation concernant l'immortalité de l'âme, la communauté des femmes, la légitimité de la fornication, l'exposition des enfants malconformés, les exhibitions obscènes des temples, etc. Les plus grands génies ont approuvé au moins une partie de ces erreurs. Les rationalistes modernes prétendent qu'ils savent les éviter, par la seule raison. L'affirmation est très contestable, car, quoi qu'ils disent, ils subissent l'influence de la doctrine chrétienne qui est dans l'air qu'ils respirent ou dans laquelle ils ont été élevés. *b*) Raison *psychologique :* un bon nombre de vérités morales sont difficiles à percevoir. Il y faut de l'intelligence, du temps et de l'application, qualités qui se trouvent rarement réunies. Ceux qui les possèdent manquent d'autorité pour imposer les vérités qu'ils découvrent. Puis, l'homme est trop intéressé à ne pas connaître tout son devoir, afin de n'avoir pas à l'accomplir, pour qu'il ne se laisse pas facilement égarer par ses passions et ses mauvais penchants, ainsi que l'expérience le prouve.

L'indépendance de la morale à l'égard de la révélation est donc condamnable. Cependant, ce n'est pas cette morale que l'on désigne, d'ordinaire, par l'expression de morale indépendante.

2. C'est celle qui veut être *indépendante*, non seulement de la religion chrétienne, mais *de Dieu*, c'est-à-dire de la théodicée et de la métaphysique. L'on reconnaît ici la prétention de Kant et de bien d'autres qui fondent la morale sur la seule conscience et la considération de l'ordre moral. Ils entendent ainsi donner à la morale un fondement plus solide, parce que indépendant des notions métaphysiques qu'ils disent toutes sujettes à caution. — Le philosophe chrétien condamne cette seconde indépendance plus encore que la première, car il ne croit pas possible d'établir une morale sans Dieu, ni sans les notions transcendantes de bien, mal, devoir, droit, fin, etc. L'on n'a qu'à se rapporter à notre critique du rationalisme et de l'impératif catégorique. Une morale sans Dieu et sans métaphysique est comme une maison bâtie en l'air.

3. C'est ensuite la morale dite positive, scientifique, sociologique qui veut être non seulement *indépendante* de Dieu et de la métaphysique, mais *des notions traditionnelles de bien, mal, droit, devoir, fin, conscience*, etc. Cette morale n'est plus la science du bien et du mal, en un mot du devoir, c'est la science des *mœurs*, comme leur histoire. Empruntant la méthode des sciences physiques, elle décrit ce qui se fait, elle ne dit pas ce qui doit être. C'est une morale forcément sans sanction ni obligation. De la morale, elle n'a plus que le nom. L'erreur initiale est le positivisme, qui veut imposer la méthode positive, c'est-à-dire expérimentale à toutes les sciences. Nous avons dit, dans deux articles précédents, ce qu'il faut penser de cette prétention. Les noms que l'on peut citer sont ceux de Comte, Spencer, Lévy-Brühl, Durkheim, Guyau, Bayet, etc.

Un catholique rejette toute morale qui se déclare indépendante. Elle n'est pas et ne peut être la sienne. Il y a une antinomie irréductible entre elles, quelle que soit la forme de l'indépendance. Le croyant est essentiellement dépendant, dans sa vie, de la révélation, de Dieu, de la métaphysique, des notions fondamentales de la morale universelle.

François GIRERD.

MORALITÉ PUBLIQUE (DÉFENSE DE LA). — I. Outrages aux bonnes mœurs par le livre, les écrits autres que le livre, les objets obscènes, etc. II. Spectacles dangereux pour la moralité publique. III. Législation des débits de boissons. IV. Initiatives individuelles et collectives contre l'immoralité publique.

I. OUTRAGES AUX BONNES MŒURS. — Cette expression doit être entendue ici dans un sens spécial, elle ne vise ni les attentats à la pudeur, ni les outrages publics à la pudeur; l'outrage aux bonnes mœurs consiste dans la publication d'une idée obscène par l'écriture ou par la parole, ou dans la représentation d'un fait de même nature par l'image ou tout autre procédé : l'obscénité et la publicité en apparaissent comme les éléments essentiels.

1° *Livres.* — Les outrages aux bonnes mœurs par le livre sont régis par la loi du 29 juillet 1881 : l'infraction est soumise à la cour d'assises, et elle est punissable d'un emprisonnement d'un mois à deux ans et d'une amende de 16 à 2 000 francs. En outre, l'arrêt peut, après condamnation, ordonner la saisie et la destruction de tous les exemplaires d'un livre qui seraient mis en vente, distribués ou exposés aux regards du public : la saisie est opérée par simple procès-verbal d'un officier de police ou de justice. La saisie préventive n'est possible que dans la mesure où l'autorise l'art. 49 de la loi de 1881, modifié par la loi du 21 décembre 1893, c'est-à-dire pour quatre exemplaires seulement, en cas d'omission de dépôt. Le délai de la prescription est d'un an « à partir de la publication ou de l'introduction sur le territoire français » : la brièveté, et surtout le point de départ de ce délai rendent souvent la poursuite impossible.

Cette poursuite est vaine, d'ailleurs, de ce fait qu'elle a lieu devant le jury : elle subit de désespérantes

lenteurs, elle reçoit une publicité déplorable, elle est engagée devant la juridiction la moins propre à assurer la répression. Quel que soit le caractère ordurier d'un livre, la défense plaidera qu'il s'agit d'une étude de mœurs; elle invoquera, comme un droit intangible, la liberté d'écrire et le jury ne manquera pas d'acquitter.

Le livre contraire aux bonnes mœurs ne peut être poursuivi que dans les conditions de publicité prévues par l'art. 23 de la loi de 1881, mais la vente, la mise en vente et la distribution constituent par elles-mêmes une publicité suffisante, sans qu'il soit besoin des circonstances de lieux et réunions publics, comme pour l'exposition.

Il faut remarquer que les gravures et images qui accompagnent le texte d'un livre peuvent être poursuivis devant le tribunal correctionnel ; elles tombent, en effet, sous le coup de la loi du 2 août 1882. Échapperaient à toute critique les dessins ou images faisant corps avec des ouvrages vraiment scientifiques, même de vulgarisation.

Lorsqu'un livre a été condamné, sa vente, mise en vente ou annonce est passible d'une emprisonnement de un mois à deux ans et d'une amende de 100 à 5 000 francs.

2° *Imprimés autres que le livre, objets obscènes.* — Cette matière est régie par la loi du 2 août 1882, modifiée par les lois du 16 mars 1898 et du 7 avril 1908.

Est puni d'un emprisonnement de un mois à deux ans et d'une amende de 100 à 5 000 francs quiconque commet le délit d'outrage aux bonnes mœurs : par la vente ou la mise en vente ou l'offre même non publiques, l'exposition, l'affichage ou la distribution sur la voie publique ou dans les lieux publics, d'écrits, d'imprimés autres que le livre, d'affiches, dessins, gravures, peintures, emblèmes, objets ou images obcènes ou contraires aux bonnes mœurs; par leur distribution à domicile, par leur remise, sous bande ou sous enveloppe non fermée, à la poste ou à tout autre agent de distribution ou de transport; par des annonces ou correspondances publiques contraires aux bonnes mœurs.

Les écrits, dessins, affiches, etc., incriminés et les objets ayant servi à commettre le délit sont saisis ou arrachés; la destruction en est ordonnée par le jugement de condamnation. Les peines peuvent être portées au double, si le délit a été commis envers des mineurs.

Les complices de ces délits, dans les conditions prévues et déterminées par l'art. 60 du Code pénal, sont punis des mêmes peines que les auteurs principaux et la poursuite a lieu devant le tribunal correctionnel conformément au droit commun.

Les incapacités électorales édictées par l'art. 15, n° 6 du décret du 2 février 1852 ne résultent d'une condamnation pour un des délits ci-dessus spécifiés qu'autant que la peine prononcée est supérieure à 6 jours d'emprisonnement. La durée de l'incapacité est de 5 ans à compter du jour où la condamnation est devenue définitive.

Conformément au droit commun, la prescription est ici de trois ans.

Des dispositions de la loi de 1882, il faut rapprocher quelques autres dispositions particulières; ainsi, la loi du 19 mars 1889 proscrit l'annonce d'aucun titre obscène sur la voie publique, sous peine d'une amende de un à quinze francs et, en cas de récidive, d'un emprisonnement de un à cinq jours. Ainsi encore l'art. 13 du décret du 13 mai 1893 interdit d'employer des enfants, des filles mineures ou des femmes à la confection d'écrits, d'imprimés, d'affiches, dessins, gravures, peintures, emblèmes, images ou autres objets, dont la vente, l'offre, l'affichage ou la distribution sont réprimés par les lois comme contraires aux bonnes mœurs. Il est également interdit d'occuper des enfants au-dessous de seize ans et des filles mineures dans des ateliers où se confectionnent des écrits, imprimés, affiches, etc., qui, sans tomber sous le coup des lois pénales, sont cependant de nature à blesser leur moralité.

3° *Chants.* — Les chants obscènes sont punis des peines prévues par la loi du 2 août 1882; pour être délictueux, ils doivent être proférés publiquement, par exemple sur la voie publique ou dans une salle de spectacle.

4° *Provocation à l'avortement et propagande anticonceptionnelle.* — Cette matière fait l'objet de la loi du 31 juillet 1920.

D'après cette loi, sera puni d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 100 francs à 3 000 francs quiconque : soit par discours proférés dans des lieux ou réunions publics; soit par la vente, la mise en vente ou l'offre, même non publiques, ou par l'exposition, l'affichage ou la distribution sur la voie publique ou dans les lieux publics, ou par la distribution à domicile, la remise, sous bande ou sous enveloppe fermée ou non fermée, à la poste ou à tout autre agent de distribution ou de transport, de livres, d'écrits, d'imprimés, d'annonces, d'affiches, dessins, images et emblèmes; soit par la publicité de cabinets médicaux ou soi-disant médicaux, aura provoqué au crime d'avortement, alors même que cette provocation n'aura pas été suivie d'effet.

Sera puni des mêmes peines quiconque aura vendu, mis en vente, ou fait vendre, distribué ou fait distribuer, de quelque manière que ce soit, des remèdes, substances, instruments ou objets quelconques, sachant qu'ils étaient destinés à commettre le crime d'avortement, lors même que cet avortement n'aurait été, ni tenté, ni consommé, et alors même que ces remèdes, substances, instruments ou objets quelconques, proposés comme moyens d'avortement efficaces, seraient en réalité inaptes à le réaliser.

Sera puni d'un mois à six mois de prison et d'une amende de 100 francs à 5 000 francs quiconque, dans un but de propagande anticonceptionnelle, aura, par un des moyens spécifiés aux art. 1 et 2 de la loi du 31 juillet 1920, décrit ou divulgué ou offert de révéler des procédés propres à prévenir la grossesse ou encore à faciliter l'usage de ces procédés. Les mêmes peines seront applicables à quiconque, par l'un des moyens énoncés à l'art. 23 de la loi du 29 juillet 1881, se sera livré à une propagande anticonceptionnelle ou contre la natalité.

Seront aussi punies des mêmes peines les infractions aux art. 32 et 36 de la loi du 21 germinal an XI, lorsque les remèdes secrets sont désignés par les étiquettes, les annonces ou tout autre moyen, comme jouissant de vertus spécifiques préventives de la grossesse, alors même que l'indication de ces vertus serait mensongère.

Lorsque l'avortement aura été consommé à la suite des manœuvres prévues à l'art. 2 de la loi de 1920, les dispositions de l'art. 317 du Code pénal seront appliquées aux auteurs desdites manœuvres ou pratiques.

II. Spectacles dangereux pour la moralité publique. — Ces spectacles peuvent être donnés soit par les théâtres, soit par les entreprises de spectacles dits « de curiosité ».

1° *Théâtres.* — Depuis le décret du 6 janvier 1864, pour ouvrir et exploiter un théâtre, il n'est plus nécessaire de demander une autorisation, une simple déclaration suffit. Les représentations restent théoriquement soumises au régime de l'autorisation préalable c'est-à-dire de la censure, mais, depuis 1906, le Parlement a supprimé le traitement des censeurs.

Le texte fondamental, en matière de spectacles donnés par les théâtres, est l'art. 28 de la loi du 29 juillet 1881, qui punit l'outrage aux bonnes mœurs par la parole d'un emprisonnement d'un mois à deux ans et d'une amende de 16 à 2 000 francs. Ce délit est justiciable de la cour d'assises, et nous savons déjà combien ceci est fâcheux; il est rare que le jury, souvent porté à une excessive indulgence, sache résister à la verve et aux plaisanteries faciles d'un avocat.

On peut cependant atteindre certains abus du théâtre sans passer par la cour d'assises, spécialement tout ce qui, dans une représentation, est, en quelque sorte, extérieur à la pièce elle-même, par exemple l'indécence des costumes, des décors, des gestes des acteurs, toutes choses qui peuvent être réprimées en tant qu'outrages publics à la pudeur, par application de l'art. 330 du Code pénal et qui sont de la compétence du tribunal correctionnel. Maintes fois les tribunaux ont usé de cette procédure. Voir notamment deux arrêts de la Cour de Paris, 16 décembre 1908 et 20 avril 1909.

L'autorité administrative peut agir assez efficacement contre le mauvais théâtre. L'art. 97, § 3 de la loi du 5 avril 1884 porte, en effet, que la police municipale comprend « le maintien de l'ordre public dans les endroits où il se fait de grands rassemblements d'hommes, tels que les foires, marchés, réjouissances et cérémonies publiques, *spectacles*, jeux, cafés, églises et autres lieux publics. » De son côté, l'art. 99 de la même loi déclare que les droits de police du maire « ne font pas obstacle au droit du préfet de prendre pour toutes les communes du département ou pour plusieurs d'entre elles, dans le cas où il n'y aurait pas été pourvu par les autorités municipales, toutes mesures relatives au maintien de la salubrité, de la sûreté et de la tranquillité publiques. »

En vertu de ces textes, comme en vertu de l'art. 4 du titre XI de la loi des 16-24 août 1790, l'autorité administrative et en particulier les maires ont le droit, quand une représentation est dangereuse pour la moralité publique, de fermer un théâtre. Arrêts du Conseil d'État du 3 avril 1914 et du 2 mars 1923.

De plus, l'autorité administrative, pour exercer en connaissance de cause ses droits de police, peut exiger la communication préalable des livrets ou manuscrits : s'il y a des raisons de craindre que le caractère immoral d'une pièce soit préjudiciable à l'ordre public, ou à la tranquillité publique, la représentation sera interdite.

Les droits du maire et du préfet de police en ces matières ont maintes fois été rappelés par l'administration supérieure. M. Steeg, ministre de l'Intérieur, dans une circulaire du 22 novembre 1912, donnait les instructions suivantes aux préfets : « Des pièces ou chansons, contenant des outrages aux bonnes mœurs, sont parfois représentées ou chantées dans certains théâtres ou cafés-concerts. Je vous recommande de rappeler aux maires que l'art. 97, § 3 de la loi du 5 avril 1884 leur confère le droit de prendre les mesures nécessaires pour assurer le maintien du bon ordre dans les spectacles, cafés et autres lieux publics. Par suite, ils ont le devoir d'user de leurs pouvoirs de police pour interdire toute représentation portant atteinte aux bonnes mœurs. Dans le cas où ils négligeraient de le faire, vous auriez souci de recourir au droit que vous tenez de l'art. 99 de la loi du 5 avril 1884. » Ces instructions ont été renouvelées par une circulaire du 2 juin 1920.

D'autre part, le 22 mars 1912, M. Steeg, ministre de l'Intérieur, répondant à une interpellation de M. Bérenger sur les représentations immorales, répondait que « le renouvellement du scandale peut être rendu impossible, soit par un avertissement, soit par l'interdiction des représentations. » Le successeur de M. Steeg, M. Marraud, répondant, dans des circonstances analogues, à M. de Lamarzelle, déclarait à son tour « que l'autorité municipale conserve le pouvoir qu'elle tient de l'art. 97 de la loi du 5 avril 1884, qui lui permet l'interdiction dans tous les théâtres et autres spectacles de toute représentation pouvant porter atteinte aux bonnes mœurs. »

Il n'est pas inutile de rappeler que les théâtres d'acteurs enfants sont interdits (décret du 6 janvier 1864, art. 5), et que la loi du 7 décembre 1874 protège les enfants employés dans les professions ambulantes.

2° *Spectacles de curiosité.* — Le décret du 6 janvier 1864 cite comme spectacles de cette nature les cafés-concerts, les cafés-chantants, les théâtres de marionnettes, mais en ajoutant, dans l'art. 6, « ... et autres établissements du même genre »; ce décret a donné à la jurisprudence un large pouvoir d'interprétation. C'est ainsi que le Conseil d'État, dans un arrêt du 3 avril 1914, après avoir défini les théâtres des établissements « dans lesquels les acteurs jouent des œuvres dramatiques », considère comme spectacles de curiosité tous les autres spectacles, et notamment ceux donnés par les cinématographes.

Les spectacles de curiosité sont soumis au régime de l'autorisation préalable, aussi bien pour l'ouverture de l'établissement qui les donne que pour les représentations : ici, d'après l'art. 6 du décret du 6 janvier 1864, c'est toujours l'art. 4, titre XI, de la loi des 16-24 août 1790, qui s'applique. Voir circ. min. du 6 décembre 1906 (*J. Offi.*, du 18 décembre 1906). Donc toute personne qui veut ouvrir un music-hall, un cinéma ou un autre établissement de plaisir, doit en demander l'autorisation au maire, et, à Paris, au préfet de police. Le maire et le préfet de police doivent surveiller l'exploitation de ces établissements et, s'il y a lieu, les fermer. De même, le programme des représentations doit être soumis à ces autorités, qui peuvent interdire tout ce qui serait susceptible de provoquer des désordres ou qui serait dangereux pour la moralité publique. Voir circ. min. du 24 juin 1916 et du 14 novembre 1916, complétant celle du 19 avril 1913, qui prescrit aux préfets d'interdire la représentation cinématographique d'actes criminels ou d'exécutions capitales. Voir aussi l'arrêt du Conseil d'État du 12 mars 1915.

Un décret du 25 janvier 1919 a réorganisé le contrôle des films et confié le visa au ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts. Une circulaire du ministre de l'Intérieur du 19 octobre 1920 insiste pour que les maires s'assurent, de temps en temps, que les établissements possèdent bien la fiche sans laquelle aucun film ne peut être projeté en public, sauf ceux qui reproduisent des faits ou des événements d'actualité, et que cette fiche n'a été l'objet ni de grattage, ni de surcharge, ni de modification de titre.

L'art. 49 de la loi du 31 décembre 1921 déclare que le visa d'un film par le ministre des Beaux-Arts vaut autorisation de le représenter sur tout le territoire français, mais un maire peut parfaitement, en raison de circonstances locales, interdire la projection sur l'écran des films munis du visa du contrôle. Voir circ. du ministre de l'Intérieur du 13 janvier 1917; arrêt de la Cour de Cass., crim., 20 janvier 1922 et arrêt du Conseil d'État du 25 janvier 1924.

III. Législation des débits de boissons. — Le texte fondamental en cette matière est la loi du 9 novembre 1915. Toute personne qui veut ouvrir un café, cabaret ou autre débit de boissons à consommer sur place, est tenue, de faire, quinze jours au moins à l'avance et par écrit, une déclaration à la mairie et, à Paris, à la préfecture de police. Cette déclaration fait connaître les nom, prénoms, lieu de naissance,

profession et domicile du déclarant, la situation du débit, l'engagement de ne pas vendre des spiritueux, des boissons alcooliques ou des apéritifs autres que ceux à base de vin titrant moins de 23°, etc. Le déclarant doit justifier qu'il est français ou qu'il réside en France, ou dans les colonies, ou dans un pays de protectorat, depuis cinq ans au moins. Dans les 3 jours de la déclaration, le maire en transmet copie intégrale au procureur de la République. Pour les mutations et les incapacités, nous renvoyons aux art. 2 et suivants de la loi. Ne sont pas assujettis à la déclaration les individus qui, à l'occasion d'une foire, d'une vente ou d'une fête publique, établissent des cafés ou débits de boissons, mais ils doivent obtenir l'autorisation du maire, et ne peuvent vendre ni spiritueux, ni liqueurs alcooliques ou apéritifs, autres que ceux à base de vin, titrant moins de 23°. Cette interdiction n'est pas applicable aux hôtels, restaurants et auberges, lorsque les boissons n'y sont offertes qu'à l'occasion et comme accessoire de la nourriture.

L'art. 9 de la loi du 17 juillet 1880, maintenu par la loi du 9 novembre 1915, autorise le maire à prendre, le conseil municipal entendu, un arrêt pour déterminer, sans préjudice des droits acquis, les distances auxquelles les débits de boissons ne pourront être établis autour des édifices consacrés à un culte, des cimetières, des hospices, des écoles primaires, des collèges ou autres établissements d'instruction publique. Cette disposition ne vise pas les écoles privées. Arrêt de la Cour de cassation, 20 avril 1912.

Mais le maire ne peut, sous prétexte de salubrité publique, ordonner la fermeture d'un débit, ni ordonnet cette fermeture parce qu'il serait illégalement établi; ce point relève de l'autorité judiciaire. Arrêt du Conseil d'État du 13 février 1920.

Le maire peut réglementer, si le préfet n'a pas pris un arrêté général, les heures d'ouverture et de clôture des cafés, cabarets, auberges et autres débits, mais cette réglementation ne peut établir aucun privilège au profit de tel ou tel tenancier.

L'art. 46 de la loi de finances a étendu aux préfets le droit accordé aux maires par l'art. 9 de la loi du 17 juillet 1880 : « Le préfet, dit cet art. 46, aura le même droit dans l'étendue du département. » L'arrêté préfectoral doit s'étendre à toutes les communes.

La loi du 1er octobre 1917, sur la répression de l'ivresse publique et sur la police des débits de boissons, édicte un certain nombre de prohibitions dans l'intérêt de l'ordre et de la morale publique : l'art. 4 punit d'une amende de 1 à 5 francs inclusivement les débitants qui auront donné à boire à des gens manifestement ivres, ou qui les auront reçus dans leurs établissements, ou qui auront servi des spiritueux, des liqueurs alcooliques à des mineurs âgés de moins de 18 ans accomplis. Les malades hospitalisés dans un asile d'aliénés ou dans une colonie familiale sont assimilés aux mineurs de 18 ans. Toutefois, dans le cas où un débitant sera prévenu d'avoir servi des spiritueux ou des liqueurs alcooliques à un mineur de 18 ans ou à un malade hospitalisé, il pourra prouver qu'il a été induit en erreur sur l'âge du mineur ou sur la qualité du malade.

L'art. 8 défend de vendre au détail, à crédit, soit au verre, soit en bouteille, des spiritueux et les liqueurs alcooliques à consommer sur place ou à emporter, et de vendre même au comptant pour emporter, lesdites boissons à des mineurs de 18 ans. L'art. 9 défend d'employer dans les débits de boissons à consommer sur place des femmes de moins de 18 ans, à l'exception de celles appartenant à la famille du débitant.

L'art. 10 porte que « tous cafetiers, cabaretiers, tenanciers de cafés-concerts et autres débitants de boissons à consommer sur place qui, en employant ou en recevant habituellement des femmes de débauche ou des individus de mœurs spéciales, pour se livrer à la prostitution dans leurs établissements ou dans les locaux y attenant, auront excité ou favorisé la débauche, seront condamnés à un emprisonnement de 6 jours à 6 mois et à une amende de 50 à 500 francs. Les peines ci-dessus pourront être portées au double, si les femmes de débauche ou les individus de mœurs spéciales appartiennent à la famille du débitant.

Ces textes ne font pas obstacle aux droits que les maires tiennent de l'art. 97 de la loi municipale : un maire peut, pour raison de bon ordre et de tranquillité publique, interdire de faire entendre des chants qu'il n'a pas autorisés, interdire aux femmes employées dans les débits de s'asseoir auprès des consommateurs, défendre d'employer, pour les devantures, des rideaux opaques empêchant de voir ce qui se passe dans les débits, etc. Le maire enfin peut interdire ou réglementer les bals dans les auberges et cabarets.

Sur les maisons de tolérance ou de débauche, voir le mot Prostitution.

IV. Initiatives individuelles et collectives contre l'immoralité publique. — Dans notre droit, l'action publique appartient essentiellement aux magistrats du ministère public, mais les particuliers ne sont pas désarmés contre les manifestations multiples de l'immoralité; ils peuvent poursuivre en justice la réparation du préjudice que des faits outrageants pour les bonnes mœurs leur ont personnellement causé. « Tout citoyen, dit M. Paul Nourrisson, peut être personnellement lésé par une manifestation immorale, ou lésé dans la personne de ceux qui sont soumis à son autorité : un écrit obscène, par exemple, lui est envoyé à domicile, ou encore une exposition publique de gravures outrageantes pour les bonnes mœurs attire l'attention de ses enfants. Cette lésion morale, comme une lésion matérielle, donne naissance à une action civile en dommages-intérêts, qui peut être portée devant le tribunal de répression et qui est soumise à la même prescription que le délit : 3 ans, 1 an, 3 mois, selon que l'outrage aux bonnes mœurs a été commis par des écrits autres que le livre ou par des images, ou bien au moyen du livre, ou, enfin, par des discours, cris ou menaces. L'action civile met en mouvement l'action publique, soit que le particulier se joigne au ministère public et se constitue partie civile, soit qu'il cite directement le prévenu devant le tribunal répressif; s'il n'a que le droit de réclamer des dommages-intérêts, en raison du préjudice moral qu'il a éprouvé, il met néanmoins le tribunal en demeure, quand le délit est prouvé de prononcer une condamnation pénale. Il peut même arriver que les faits soumis à l'appréciation du tribunal constituent seulement une faute lourde au sens de l'art. 1382 du Code civil, justifiant l'allocation de dommages-intérêts. » P. Nourrisson, *Précis de la législation sur les outrages aux bonnes mœurs*, p. 36.

En outre, l'art. 30 du Code d'instruction criminelle fait un devoir à chaque citoyen de dénoncer aux autorités les crimes et les délits dont il a été témoin. Toute personne peut donc s'adresser aux représentants de la justice pour leur signaler les faits outrageants pour les bonnes mœurs qu'elle aura constatés. De même, elle peut signaler, à Paris, au préfet de police, et, en province, aux maires, les faits contraires aux bonnes mœurs contre lesquels ces autorités sont spécialement armées, les représentations dangereuses pour la moralité publique, par exemple.

Les particuliers peuvent participer de mille façons à la lutte contre l'immoralité; nous n'en signalerons que quelques-unes, parmi les plus importantes : ils peuvent agir auprès des municipalités pour que, dans

les arrêtés de concession des kiosques à journaux, soit insérée une clause interdisant l'exposition ou la vente de toute publication licencieuse. Si des gravures ou cartes illustrées obscènes sont exposées dans un bureau de tabac, on peut rappeler au débitant qu'une lettre du directeur général des contributions indirectes, du 1er octobre 1901, et des instructions du 12 novembre 1909, interdisent, sous peine de suppression de l'exercice du commerce, aux titulaires ou gérants de débits, d'exposer et de vendre des cartes ou journaux licencieux. Si un avertissement au débitant ne suffisait pas, il conviendrait de signaler le cas au directeur départemental des contributions indirectes.

Un voyageur qui remarque, dans une bibliothèque de gare, des illustrés pornographiques ou des livres obscènes peut écrire à la direction du réseau, qui, aux termes des contrats passés avec la maison Hachette, a qualité pour interdire l'exposition et la vente de tout écrit contraire aux bonnes mœurs. En cas d'inaction de la Compagnie, il conviendrait de faire porter la question devant l'assemblée des actionnaires.

L'abonné au théâtre peut faire une démarche auprès du directeur, si telle ou telle pièce lui paraît être inconvenante; le spectateur peut aussi faire usage du sifflet, à ses risques et périls. S'il est permis aux spectateurs, aux termes d'un arrêt de la Cour de Cassation du 2 mai 1908, de manifester par des applaudissements ou par des sifflets leur opinion sur la pièce ou le jeu des acteurs, ils ne doivent pas abuser de ce droit.

Un promeneur, un voyageur qui remarquent sur des murs, sur des soubassements de monuments publics, sur les dossiers des compartiments, dans les chemins de fer, etc., des inscriptions ou des dessins obscènes peuvent écrire pour signaler le fait à l'administration compétente; un client peut menacer un patron de magasin de ne plus s'adresser à lui, s'il conserve dans son rayon de librairie tel ou tel ouvrage, etc. Un passant peut aussi lacérer ou barbouiller une affiche obscène; ce fait ne constitue ni un délit ni une contravention, mais il pourrait donner parfois lieu à une action en dommages-intérêts.

Très souvent cependant, un individu isolé ne sait pas, n'ose pas ou ne peut pas agir. Ce qui est difficile ou impossible à un individu, une association importante le pourra plus aisément. Beaucoup de sociétés antipornographiques et de ligues pour la moralité publiques ont été fondées en France — notamment, à Paris, la Société d'action contre la licence des rues et lieux publics et contre la pornographie : on peut leur signaler utilement toutes les infractions aux lois qui protègent les bonnes mœurs.

Ces associations ont fait et font tous les jours une très utile besogne; il faut les encourager : « La commission des œuvres de propagande du comité diocésain, disait Mgr Odelin au congrès diocésain de Paris, en 1912, à émis le vœu que les catholiques, au lieu de se tenir à l'écart des ligues qui luttent contre la licence des rues, l'immoralité des représentations et des exhibitions publiques, y pénètrent pour y exercer une très utile influence. »

Mais quelle que soit l'activité des ligues pour la moralité publique, elles ne peuvent agir que par simples démarches ou par de simples plaintes. Parfois, une société, s'adressant à une personne dont la plainte est venue à sa connaissance, lui demande un pouvoir pour agir en son nom, s'engageant à supporter tous les frais de l'instance. Mais bien peu d'honnêtes gens, quoique indignés de l'injure qui leur a été faite, par exemple, par l'envoi de prospectus obscènes, osent triompher de la crainte du ridicule, de ce respect humain qui les empêche de produire leur nom et leur signature. M. Joly a rapporté, dans un article de la *Revue politique et parlementaire*, que, dans une circonstance où vingt personnes avaient dénoncé à une société l'envoi de prospectus obscènes, il ne s'en est trouvé qu'une seule qui ait consenti à donner son nom en vue de l'exercice de poursuites aux frais de la société.

Les possibilités d'action des sociétés sont donc manifestement insuffisantes. La Cour de cassation a déclaré, dans un arrêt du 18 octobre 1913, que, par elle-même, une association n'a pas qualité pour agir en justice : si, aux termes des art. 1er, 3 et 63 du Code d'instruction criminelle, l'action civile est ouverte au profit de toute personne qui se prétend lésée par un crime, un délit ou une contravention, cette action n'est ouverte et ne peut mettre en mouvement l'action publique qu'autant que la partie qui l'intente a été personnellement et directement lésée par l'infraction. En l'espèce, l'action en dommages-intérêts intentée devant le tribunal correctionnel par le Comité bordelais de vigilance pour la répression de la licence des rues, contre le directeur d'un musée forain, en raison de l'exhibition publique d'objets obscènes, a été jugée irrecevable, faute d'intérêt, ladite association, non formée entre personnes exerçant la même profession, ne pouvant agir comme un syndicat, en vertu d'un intérêt professionnel ou corporatif : « Reconnaître, dit la Cour, à l'association dont il s'agit le droit d'exercer une telle action serait lui attribuer un droit qui n'appartient qu'au ministère public. » Il faut noter cependant une jurisprudence plus libérale en faveur de la Société protectrice des animaux, mais dans une tout autre matière.

Pour remédier à cette insuffisance, MM. Berenger, Ribot, Paul Strauss, Cazot, Milliard, Ferdinand Dreyfus et Audiffred ont déposé sur le bureau du Sénat, le 27 mai 1909, une proposition de loi portant attribution de poursuite directe devant les tribunaux de répression aux associations d'intérêt général spécialement autorisées par les cours d'appel.

Cette proposition fut reprise au congrès de droit pénal de Rennes, en 1910, sur un remarquable rapport du professeur Olivier Martin et aux 2e et 3e congrès contre la pornographie. Au lendemain du 3e congrès, tenu à Lyon en 1922, M. Justin Godard, ancien ministre du Travail et de la Prévoyance sociale, député de la Seine, a déposé, le 28 mars 1922, une proposition de loi ainsi conçue : « Les associations légalement constituées dans un but d'intérêt général et public et reconnues d'utilité publique, auront le droit de poursuivre devant les tribunaux de répression, soit en se portant partie civile, soit par voie de citation directe, les crimes, délits ou contraventions se rattachant à l'objet de leur institution. »

Le vote, très souhaitable, quelles que soient les modalités auxquelles on s'arrête, de l'une ou l'autre de ces propositions, ne constituerait pas une innovation dans nos lois. Ainsi la loi du 10 juillet 1915, qui constitue aujourd'hui l'article 33 K du Code du travail, porte qu'un syndicat peut intervenir pour assurer le respect des lois sur le travail des ouvrières à domicile, sans qu'il ait à justifier d'aucun préjudice. Au fond, le syndicat se prévaut ici du trouble général et social causé par l'inobservation des lois ouvrières, c'est-à-dire du même préjudice que les ligues antipornographiques entendent invoquer lorsqu'elles réclament le droit de se porter parties civiles. Le même droit d'intervention dans les poursuites pour contravention à la police des débits de boissons appartient, depuis la loi du 9 novembre 1915, modifiée en 1917, aux ligues antialcooliques, à la condition qu'elles soient reconnues d'utilité publique : là encore, l'on n'invoque qu'un trouble général apporté à l'ordre

public, et non un préjudice particulier, dont les ligues n'ont pas souffert.

Cette réforme, depuis longtemps adoptée en Angleterre, où elle a donné d'excellents résultats, aboutira-t-elle en France? Les cours d'appel consultées ont été d'avis divergents. Après la proposition de loi de MM. Bérenger, Ribot et quelques autres de leurs collègues du Sénat, les cours de Toulouse, Douai, Montpellier, Alger, ont été favorables à la réforme; au contraire les cours de Lyon, Angers, Dijon, Paris, Limoges, Grenoble, Bourges, Nîmes et Bastia se sont prononcées dans un sens défavorable. Ces dernières cours ont surtout été impressionnées par l'atteinte apparente aux droits du ministère public. Cependant, il ne s'agit nullement de se substituer aux magistrats du parquet; les associations autorisées par les cours d'appel ou reconnues d'utilité publique n'auraient que le droit de saisir la justice, c'est-à-dire de poursuivre en vue d'obtenir une condamnation; l'action publique et le droit de requérir l'application d'une peine resteraient le privilège du ministère public.

Notons, en terminant, que des associations qui n'ont pas comme but spécial de lutter contre l'immoralité peuvent aussi participer à la besogne d'assainissement de la rue. Les groupements de jeunesse catholique, les troupes de scouts par l'entremise des commissaires de district ou de province, les associations de pères de famille, les ligues sociales d'acheteurs, nous paraissent être particulièrement qualifiés pour lutter contre les entreprises de démoralisation, si nombreuses aujourd'hui.

Paul Nourrisson, *Participation des particuliers à la poursuite des crimes et délits*, Paris, 1894; *L'association contre le crime*, Paris, 1901; *Étude sur la répression des outrages aux bonnes mœurs*, Paris, 1905; *Précis de la législation sur les outrages aux bonnes mœurs et les spectacles dangereux pour la moralité publique*, Paris, 1924; E. Pourésy, *La gangrène pornographique*, chez l'auteur, Bordeaux; *Manuel pratique pour la lutte contre la pornographie* et *Supplément au manuel* de juillet 1908, au bureau de la Fédération des sociétés contre la pornographie, Paris; *Revue pénitentiaire et de droit pénal*, Paris, année 1923.

Lucien Crouzil.

Ligues de défense de la moralité publique. — Parmi les ligues qui luttent contre la pornographie, citons d'abord la *Société centrale contre la licence des rues*, et la *Fédération française des sociétés antipornographiques*, dont le siège social, à l'une et à l'autre, est 10, rue Pasquier, Paris (8e). La Société centrale contre la licence des rues, fondée par M. Bérenger en 1891, a pour but de lutter par tous les moyens légaux contre l'immoralité de la rue, notamment contre son envahissement par les publications et exhibitions propres à corrompre la jeunesse. — La Fédération française des sociétés antipornographiques, fondée en 1905, travaille, comme son nom l'indique, à coordonner les efforts de toutes les sociétés antipornographiques en vue de protéger l'enfant, de faire respecter la femme, de défendre la famille et de préserver l'avenir moral du pays. Elle agit par des conférences et des tracts dans les casernes et les écoles. Son délégué général est M. E. Pourésy, 17 *bis*, rue Laporte, Bordeaux, un Lorrain vigoureux et infatigable qui, par toute la France, parle, fonde des comités, porte plainte auprès des parquets. S'adresser au siège social de ces deux ligues pour manuels à consulter, brochures, tracts, etc.

A mentionner également, la *Société d'action contre la licence dans les rues et lieux publics et contre la pornographie*, 174, rue de l'Université, Paris (7e), qui a publié, de Paul Nourrisson, le *Précis de la législation sur les outrages aux bonnes mœurs et les spectacles dangereux pour la moralité publique*, signalé plus haut par M. Crouzil.

En décembre 1925, s'est fondée une ligue nouvelle : *Respectez nos enfants*, association déclarée, dont le siège social est 23 *bis*, avenue Niel, Paris (17e). Il faut espérer qu'elle exercera, elle aussi, une action méritoire.

Au surplus, comme le dit M. Crouzil, nos comités de paroisse et autres groupements pourraient travailler utilement sur ce terrain. « Dans toutes les villes où les comités de vigilance ont quelque activité, écrivait l'*Année sociale internationale* 1911, p. 226, la pornographie disparaît ou se cache. Pour elle, se cacher, c'est presque disparaître. »

J. Bricout.

MORAVES (Frères). — Secte née à Prague, au xve siècle, parmi les Hussites. Les Frères Moraves, qui pratiquaient une sorte de communisme, se séparèrent progressivement de l'Église officielle. Plusieurs de leurs prêtres étaient mariés. Au xvie siècle, ils se rapprochèrent des protestants. Tantôt tolérée, tantôt bannie ou supprimée, la secte, qui s'était surtout répandue en Bohême, en Moravie et en Pologne, ne subsiste à peine qu'en Russie, en Hollande et en Amérique, et professe un prétendu christianisme, libéral et mystique. Coménius (voir ce mot) ou Komensky en fit partie.

J. Bricout.

MORÉAS (Jean Papadiamantopoulos, dit) naquit à Athènes, le 15 avril 1856. Il fit ses études à Marseille, voyagea en Allemagne, en Suisse, en Italie en Grèce, puis se fixa à Paris. Il débuta en 1874 avec un recueil de poésies décadentes : *Les Syrtes*. Deux ans plus tard, il publiait *Les Cantilènes*, brisait avec les décadents dont Mallarmé était le chef reconnu et fondait « l'école symboliste ». En 1891, paraissait *Le Pèlerin passionné*. Puis Moréas reniait toutes ses œuvres décadentes et symbolistes dont il avait écrit : « Celui-là seul se pourra dire légitimement épris de nos poèmes, qui aura su scruter en quelle manière une sentimentalité idéologique et des plasticités musiciennes s'y vivifient d'une action simultanée; » et il fondait « l'École romane française » avec Raymond de La Tailhède, Maurice de Plessys, Charles Maurras, etc. « Mon instinct, dira-t-il plus tard, n'avait pas tardé à m'avertir qu'il fallait revenir au vrai classicisme et à la vraie antiquité, ainsi qu'à la versification traditionnelle la plus sévère. » « C'est dans Racine que nous devons chercher et les règles du vers et le reste. » De fait, les six livres de *Stances* qu'il publia de 1899 à 1901 sont conformes aux règles classiques, mais elles se rapprochent plus et par l'inspiration et par le style d'André Chénier que de Racine. Ce sont de petites pièces d'une grâce sobre, aux contours précis et harmonieux, qui rappellent les épigrammes antiques, mais ne s'élèvent jamais bien haut. Moréas mourut à Paris le 30 mars 1910, au moment où la Comédie-Française allait représenter son *Iphigénie*, tragédie en cinq actes d'après Euripide, dont le mérite est très discutable. L'action de Moréas sur l'évolution de la poésie contemporaine a été considérable, grâce surtout à ses manifestes littéraires et aux *Stances*. On lui doit le retour des jeunes générations à l'idéal classique; malheureusement cet idéal classique demeure, dans ses œuvres, découronné de la pensée chrétienne qui ne lui servait pas de petit ornement.

Léon Jules.

MOREUX Théophile, né en 1867, à Argent (Cher), professeur ou directeur au petit séminaire de son diocèse, a fondé en 1902 l'observatoire de Bourges. Outre ses savants travaux sur l'astronomie, particulièrement sur le soleil ou sur la lune, sur les diverses sciences physiques et naturelles, ou encore sur la cosmogonie, il a publié d'intéressants opuscules de vulgarisation, abondamment illustrés : *D'où venons-nous? Qui sommes-nous? Où sommes-nous? Où allons-nous?*

Son livre, *Les autres mondes sont-ils habités?* et ses deux tomes : *Les confins de la science et de la foi*, ont trouvé également de nombreux lecteurs. L'abbé Moreux collabore à de multiples périodiques.

J. Bricout.

MORIN Jean (1591-1659) naquit à Blois de parents calvinistes. « Les violentes disputes de ses coreligionnaires, dont il avait été le témoin en Hollande, le détachèrent du protestantisme, et quelques conférences avec le cardinal du Perron l'amenèrent à la foi catholique. » En 1618, il entrait à l'Oratoire. Parmi ses publications il faut citer : 1° *Exercitationes biblicæ*, où, écrit encore M. F. Mourret, *L'Ancien Régime*, Paris, 1920, p. 228, 229, « il donnait la première théorie générale de la critique biblique, » et 2° le *Traité de la pénitence*, son œuvre capitale et universellement appréciée. Jean Morin fut un savant très pieux, d'une simplicité et d'une humilité exemplaires.

J. Bricout.

MORMONS. — Secte religieuse qui s'intitule « Église des Saints de Jésus-Christ des derniers jours », fondée en 1830 par Joseph Smith à Manchester (état de New-York) et depuis lors concentrée principalement autour du lac Salé (Utah).

I. Histoire. — 1. J. Smith, né le 23 décembre 1805 à Sharon (Vermouth), souffrait d'une fâcheuse hérédité physiologique et semblait porté aux hallucinations. Il raconta que l'ange Moroni lui avait révélé que la table du Continent occidental, complément du Nouveau Testament, était enfouie dans une colline appelée Cumorah. Il y aurait, en effet, découvert un coffret contenant un volume aux feuilles d'or, couvertes de mystérieux caractères.

Le *Livre des Mormons*, ainsi miraculeusement découvert, raconte toute l'histoire de l'Amérique depuis la dispersion des races à la Tour de Babel. En 600 avant J.-C., Sehi, sa femme et ses quatre fils avec dix compagnons, tous de Jérusalem, auraient abordé sur les côtes du Chili. A la mort de Sehi, Nephi, le plus jeune de ses fils, ayant reçu de Dieu le pouvoir suprême, ses frères éprouvèrent contre lui une violente jalousie et furent punis en devenant les Indiens de l'Amérique du Nord, race paresseuse des Lamanites. Depuis lors, une guerre sans trêve ni merci se poursuivit entre Néphites et Lamanites. En 384, les Néphites furent presque exterminés dans une bataille livrée sur la colline de Cumorah. Mormon, ayant échappé au massacre, fixa par écrit les chroniques; son fils, Moroni, cacha le précieux volume, en déclarant qu'il serait un jour découvert par le prophète choisi par Dieu.

Cette fable ne fut pas acceptée par tous; certains reconnurent le texte à peine modifié d'un roman encore inédit du ministre Salamon (1761-1816) qui s'intéressait aux anciennes légendes de l'Ohio et qui avait voulu expliquer l'origine sémite des Indiens de l'Amérique du Nord. Néanmoins, Smith rencontra des adeptes. Le moment était singulièrement favorable à la fondation d'une secte nouvelle : inquiétude religieuse jointe à une profonde ignorance. Le livre qu'il prétendait avoir découvert, l'autorité divine dont il se déclarait investi, les fréquentes révélations dont il paraissait jouir, lui amenèrent bientôt de nombreux disciples.

Une Église fut régulièrement organisée le 6 avril 1830 à Freyette (New-York.). Une trentaine de membres reçurent le baptême; Smith et Cowdery prétendirent avoir reçu de Jean-Baptiste le sacerdoce d'Aaron, puis ils déclarèrent que Pierre, Jacques et Jean les avaient faits prêtres selon l'ordre de Melchisédech. Smith envoya au loin un certain nombre de missionnaires; parmi les nouveaux adeptes, Sydney Rigdon (1793-1876) devint un apôtre ardent; il ne craignit pas dans une traduction nouvelle de la Bible d'insérer au chapitre L de la Genèse et au chapitre XXIX d'Isaïe des prophéties sur la venue de Joseph Smith et sur le livre des Mormons.

Cependant Smith dut quitter sa résidence et rejoindre Rigdou à Kirtland dans l'Ohio. Il résolut d'y établir la Nouvelle Jérusalem et y organisa un magasin général, une scierie, une tannerie, acheta des terres, construisit un temple de pierre. Mais ses mœurs licencieuses faillirent amener la dissolution de l'Église naissante. Elle fut sauvée par Brigham Young (1801-1877), peintre vitrier de Vermont qui acquit rapidement une grande autorité par son éloquence persuasive, son habileté et son zèle. En 1835, fut institué le corps des « douze apôtres » destinés à être envoyé comme missionnaires parmi les « Gentils ». Par malheur une banque ayant été fondée par Rigdon et Smith, ceux-ci furent l'objet de poursuites et durent émigrer dans le Missouri. Ils ne purent vivre en paix avec les colons, une véritable guerre civile s'ensuivit, si bien que les « Saints » durent se réfugier dans l'Illinois. Ils y furent favorablement accueillis par les deux partis politiques en conflit, ceux-ci espérant obtenir leurs votes pour l'élection présidentielle de 1840. Ayant fondé la cité de Nauvoo, ils obtinrent l'indépendance pour leur ville. Smith, qui dirigeait tout par des révélations qu'il prétendait avoir, fut nommé maire de la ville et chef de la milice. La cité connut une prospérité merveilleuse, une université y fut fondée. Le prophète suscitait néanmoins des mécontentements par ses excès. Il paya d'audace et communiqua à quelques intimes (juillet 1843) des révélations par lesquelles il était autorisé à pratiquer la polygamie à l'exemple des patriarches. Ce fut le signal d'une révolte générale contre les Mormons. Smith proclama la loi martiale; mais ses auxiliaires les plus puissants étaient alors absents. Le 25 juin 1844, il fut arrêté avec son frère Hyrum et emprisonné à Carthage. Dans la nuit du 27, une bande d'hommes armés envahit la prison et tua les deux frères. Ce fut l'issue la plus favorable pour le mormonisme, son fondateur fut désormais considéré comme un martyr.

2. Sa succession fut briguée par Rigdon et Young; ce dernier l'emporta en faisant donner l'autorité suprême au Conseil des Douze dont il était le chef. Il accusa Rigdon de trahison et le fit excommunier. Un autre prétendant, James Strang, soutenu par la famille Smith, essaya bien de se faire proclamer « Roi de Sion » à Beaver Island (Michigan), mais son royaume fut éphémère : il fut tué par quelques-uns de ses disciples mécontents, en juin 1856.

Cependant la cité de Nauvoo était constamment en lutte avec les « gentils » du voisinage. Young se décida à une émigration en masse. Près de 15 000 personnes se transportèrent dans le courant de l'année 1847 sur les bords du lac Salé d'Utah. La colonie connut une période de véritable prospérité. On espérait échapper à la juridiction des États-Unis, mais juste à ce moment le traité de Guadeloupe qui mit fin à la guerre du Mexique céda la contrée aux États-Unis. Il fallut négocier, Young fut d'abord proclamé gouverneur de l'Utah, mais ses procédés terroristes de gouvernement obligèrent, en 1857, le président Buchanan à lancer contre lui les troupes fédérales. Le gouverneur, Alfred Cunning, put pénétrer sans coup férir dans la capitale des Mormons et construisit un fort à l'ouest de la ville pour consacrer la suprématie des États-Unis. Une amnistie complète fut octroyée en 1860.

Cependant le Congrès avait, en 1862, interdit la polygamie sur tout le territoire de la Confédération. Mais cette loi ne fut pas appliquée dans l'Utah. En octobre 1871, un jury ayant voulu l'appliquer en

condamnant Young et quelques autres, la décision fut cassée l'année suivante par la Cour suprême des États-Unis, déclarant le jury incompétent comme ayant été élu par un fonctionnaire fédéral. En 1874, le président Grant signait le « Poland Act » qui désaisissait les autorités locales et conférait la poursuite du crime de polygamie à l'Attorney fédéral. Mais pratiquement la loi resta à peu près lettre morte; l'unique condamnation fut celle de George Reynold, secrétaire de Young, après un procès qui dura cinq ans (1874-1879).

Young mourut le 29 août 1877; il laissait une fortune de deux millions de dollars, vingt-cinq veuves et plus de quarante enfants. Sa secte lui doit beaucoup; il mena avec énergie et succès une longue lutte contre le gouvernement des États-Unis. On l'a déclaré intrépide comme Cromwell, intrigant comme Machiavel, énergique dans l'exécution comme Moïse, habile sans scrupule comme Bonaparte. Il avait organisé un service de propagande très actif, à la tête duquel se trouvait le Collège des douze apôtres; des missionnaires mormons étaient envoyés dans toute l'Europe, particulièrement dans la Grande-Bretagne, dans les royaumes scandinaves et dans l'Allemagne du Nord, pour recruter de nouveaux adhérents alléchés par la promesse de concessions de terres.

Son successeur John Taylor, anglais de naissance, avait été converti par Pratt en 1836. Il avait été missionnaire en Angleterre, en France et en Allemagne, il avait traduit le Livre des Mormons en français. Il admit comme premier conseiller George Cannon, qui devint le réel administrateur de l'Église. En 1882, le président Arthur promulgua l'Édit d'Edmond qui prohibait la polygamie sous des peines sévères. La Compagnie de l'Émigration perpétuelle et la Corporation de l'Église de J.-C. et des Saints des derniers jours furent dissoutes en 1887. Enfin, en mai 1890, la Cour suprême, considérant l'Église comme une rébellion organisée, prononça la confiscation de ses biens.

Alors Wilford Woodruff, qui venait de succéder à Taylor, déclara qu'il était préférable de ne pas contracter de mariages prohibés par la loi civile. Cette déclaration fut approuvée par le Congrès plénier de l'Église mormonne; sans doute, c'était en contradiction avec les révélations faites à Smith, mais une désobéissance imposée par la force n'était pas coupable. L'Utah entra dans l'Union le 4 janvier 1896, avec cette clause imposée par le Congrès que la polygamie devrait être prohibée par la nouvelle constitution de l'Utah.

En 1898, Woodruff eut comme successeur Snow, qui fut remplacé en 1901 par Joseph Smith, neveu du prophète. Il était ouvertement polygame, et en mars 1907, peu après la naissance de son quarante-troisième enfant, il fut reconnu coupable d'infraction à la loi contre la polygamie et condamné de ce fait à 300 dollars d'amende.

Une « Église réorganisée de Jésus-Christ et des saints des Derniers jours » s'opposa continuellement à la polygamie et s'efforça de prouver que cette doctrine avait été introduite dans l'Église par Brigham Young; ce dernier y est considéré comme usurpateur ayant supplanté Joseph Smith III, légitime successeur des fondateurs. Elle répudie la polygamie, les sacrifices humains, les homicides dans le but de sauver les âmes, la croyance en Adam-Dieu et la prétention à la propriété de l'Utah considérée comme Sion. Elle peut réunir 48 000 membres, sur un total de 350 000 Mormons.

II. Doctrine et culte. — La doctrine fut formulée par Rigdon et les deux frères Pratt. En 1849, 14 points de doctrine furent fixés : affirmation d'une pluralité de divinités inférieures vivant dans un monde supérieur dont le monde sublunaire n'est que le reflet; le rang suprême appartient à l'Adam de la Genèse; le Christ, Mahomet, Joseph Smith, Brigham Young participent à la divinité. Une matière éternelle, un grand nombre d'âmes créées à l'origine attendent leur incarnation; d'où la nécessité de la polygamie; les saints auront, en quittant ce monde, une gloire proportionnelle au nombre de leurs femmes et de leurs enfants.

Dans les premières années de l'Église surtout, les Mormons croyaient à la guérison par la foi. Joseph Smith leur enseignait : « Vivez par la Foi, confiez-vous à Dieu quand vous êtes malades, et non à la médecine et à ses poisons. » Ils croient à l'approche imminente de la fin du monde et s'identifient avec les saints de l'Apocalypse qui doivent régner avec le Christ dans un royaume temporel situé dans le Missouri ou dans l'Utah.

Parmi les révélations faites à Joseph Smith, il y a l'interdiction de boire du vin ou des boissons fermentées, sauf pour la Cène du Seigneur. Dans ce cas, le vin doit provenir du pays même et être fait de pur raisin. On prohibe également les excitants et le tabac. La nourriture propre de l'homme doit être les légumes et les fruits.

Les enfants ne peuvent être baptisés qu'à huit ans accomplis. Les défunts peuvent être baptisés par procuration (I Cor., xv, 29) : c'est ainsi que Washington, Franklin et d'autres personnages célèbres ont été baptisés dans l'Église mormonne. Les exercices religieux sont composés de chants accompagnés par un orchestre, de prières et de bénédictions; ils consistent surtout en prédications, en narrations de visions et de révélations, en exhortations passionnées émouvant l'auditoire jusqu'aux larmes et jusqu'aux cris convulsifs. Des cérémonies secrètes avec serments et tout un appareil terrifiant accompagnent la réception de nouveaux membres. Une police secrète, organisée en 1838, assurait l'exécution des volontés suprêmes et faisait, au besoin, disparaître les récalcitrants.

On est surpris de voir un tel système de gouvernement produire une prospérité matérielle indéniable. Il faut l'expliquer par le fanatisme religieux qu'entretient l'opposition du dehors, et peut-être par la satisfaction d'orgueil que donne une organisation, quand elle s'isole du reste du monde et singularise ainsi tous ses adhérents.

René Hedde.

1. MORT (Dogmatique), destruction de la vie physique par la séparation de l'âme et du corps. — I. Notion. II. Origine. III. Rôle.

I. Notion de la mort. — Il n'est pas de réalité qu'il semble moins nécessaire de définir. Cependant ce terme évoque, dans la langue chrétienne, des concepts assez différents qu'il importe de distinguer.

Au sens propre, la mort signifie toujours la cessation de la vie corporelle. Il ne peut y avoir sur ce point de différences que dans l'analyse plus ou moins profonde d'un fait bien connu. Plutôt sensible aux apparences, le vulgaire voit surtout dans la mort l'arrêt du mouvement et des autres fonctions vitales. Mais la réflexion permet de s'élever jusqu'à la cause, savoir l'abandon de l'organisme corporel par le principe spirituel qui l'animait. Bien qu'elle s'en tienne assez souvent à l'aspect concret de la mort, la Bible le dépasse à plusieurs reprises pour y montrer une séparation du corps et de l'âme. Ezech., xxxvi, 20; Eccl., iii, 21; xii, 7; II Cor., v, 1-10; II Petr., i, 14; Jac., ii, 26. Ce trait, qui est un de ceux où apparaît le mieux la notion de la nature humaine d'après la révélation, voir Homme, t. iii, col. 776-778, est aussi retenu comme essentiel et systématisé par la philosophie.

De cette signification littérale dérivent des sens figurés. Par une transition facile à comprendre, la

mort désigne l'état moral du pécheur dès cette vie, Is., IX, 1; Matth., IV, 16; Luc., I, 79; Eph., II, 1, 5; Col. II, 13; Jac., I, 15; Apoc., III, 1, et plus encore le terme final auquel il doit aboutir, Matth., VII, 13, 14; Rom., VI, 16, 21; Phil., III, 19; Jac., V, 20. Dans ce dernier sens, il est question de la « seconde mort », Apoc., XX, 6, 14, c'est-à-dire évidemment la perte de l'âme par opposition à celle où le corps seul est intéressé. Cf. Matth., X, 28. Inversement, la mort se dit parfois, au sens mystique, pour traduire le dépouillement spirituel du chrétien. Rom., VI, 4, 8, 11; Col., II, 20.

Mais ces diverses acceptions métaphoriques de la mort ne se comprennent que par l'extension de son sens réel sur lequel personne ne se méprend.

II. Origine de la mort. — En principe, la mort est la condition naturelle de l'homme, comme de tout être vivant. Si les énergies de l'âme sont inépuisables, celles du corps, au contraire, tendent à s'affaiblir par l'usure, jusqu'au moment fatal où il devient impropre à la vie. C'est la ruine de sa demeure temporelle, II Cor., V, 1, qui force l'âme à la quitter.

Mais un privilège spécial de Dieu avait soustrait Adam à cette loi. Gen., II, 17; III, 19. Voir Homme, col. 784. Dans l'économie actuelle du monde, la mort a donc le caractère d'un fait accidentel, comme suite, Rom., V, 12, et « salaire » du péché, *ibid.*, VI, 23. Cf. Jac., I, 15. A ce titre, elle est l'œuvre spéciale du démon et l'une des formes de son empire. Hebr., II, 14.

Il s'ensuit, le péché étant universel, que la mort est une sentence qui pèse sans exception sur tous les membres de l'humanité. Rom., V, 12-14; Hebr., IX, 27. Le Christ seul, en raison de son innocence absolue, n'était pas astreint à cette condamnation, encore qu'il ait voulu s'y soumettre volontairement.

Quelques faits bibliques amènent néanmoins à se demander s'il n'y aurait pas de dérogations à cette règle. C'est d'abord le cas d'Hénoch, Gen., V, 24, et d'Élie, IV Reg., II, 11, 12, emportés vivants dans le ciel. Cf. Eccli., XLIV, 16; XLVIII, 13; Hebr., XI, 5. La réponse commune à cet égard, appuyée sur Apoc., XI, 3-7, est que leur mort est seulement différée jusqu'au dernier jour, où ils seront victimes de leur résistance à l'Antéchrist. On s'est également préoccupé, surtout d'après I Cor., XV, 51; cf. I Thess., IV, 14, 15 et I Tim., IV, 1, du sort des hommes qui vivront encore au moment de la parousie. Avec saint Augustin, la plupart des théologiens admettent que ces hommes mourront pour ressusciter aussitôt. Mais beaucoup d'exégètes tiennent aujourd'hui que la pensée de saint Paul serait contraire, et rien n'empêche de penser qu'il puisse y avoir une exception pour ce cas spécial.

Du moment que la mort est un fruit du péché, la logique semblerait exiger qu'elle ait disparu avec la Rédemption. Mais Dieu a voulu qu'elle subsiste à titre, soit de peine, soit d'épreuve.

En raison des espérances dont elle est la source, Phil., I, 21-23, la foi chrétienne l'a d'ailleurs transformée au point de la faire regarder comme un bienfait.

III. Rôle de la mort. — Si la mort marque la fin de la vie sensible, elle n'atteint pas l'âme, qui reste immortelle. Voir Homme, col. 779, 780. Prenant à la lettre les textes qui parlent de « mort » au sens spirituel, beaucoup de protestants contemporains professent l'anéantissement final des pécheurs. C'est abuser de quelques métaphores transparentes pour aller à l'encontre de toute la révélation chrétienne. Voir Enfer, col. 1190, 1191.

Mais en terminant la vie terrestre, la mort a pour rôle de clore le temps de l'épreuve. Les pythagoriciens ont vulgarisé dans le monde antique le mythe de la métempsychose et les apôtres de l'hindouisme essaient d'y intéresser le monde moderne. Un grand nombre de protestants se rattachent à l'idée de nouvelles épreuves dans la vie d'outre-tombe. Contre ces diverses erreurs, l'Église enseigne que la mort ne laisse plus de place qu'à la sanction immédiate des œuvres de cette vie. Voir Jugement.

Chacun sent bien, en effet, que la mort est l'instant décisif qui arrête notre sort pour l'éternité. La révélation chrétienne vient à l'appui de cette intuition, en invitant l'homme à travailler avant la nuit, Joa., IX, 4; cf. Gal., VI, 10, et lui rappelant qu'après la mort il n'y a plus à compter que sur le jugement, II Cor., V, 10. En regard de ces données fermes, toutes les autres conceptions ne sont que rêveries sans fondement. Sur la foi de I Petr., III, 20 et IV, 6, plusieurs Pères ont admis une évangélisation par le Christ des morts retenus dans les limbes; mais cette opinion est depuis longtemps abandonnée. Voir Descente aux enfers. Il n'y aurait, au surplus, rien à conclure d'un fait aussi exceptionnel.

La raison qui explique ce rôle de la mort dans l'économie de la destinée humaine est avant tout la volonté positive de Dieu. Mais une saine philosophie permet aussi de comprendre que la destruction de l'organisme corporel ait pour résultat de fixer définitivement l'âme, soit dans le bien, soit dans le mal.

E. Méric, *L'autre vie*, Paris, 14e édit., 1920; F. Tournebize, *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*, Paris, 1900; Newman, *Le songe de Gérontius*, dans *Méditations et prières*, trad. Pérate, Paris, 1906, p. 305-338; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. IX, Fribourg-en-Brisgau, 3e édit., 1901, p. 272-289.

J. Rivière.

2. MORT (Orateurs). — Que n'a-t-on écrit sur ce grave sujet, de tout temps et dans tous les pays! Métaphysiciens ou théologiens, moralistes, prédicateurs et auteurs de spiritualité, artistes aussi, tous ont rivalisé pour nous dire la nature ou les enseignements, les leçons de la mort. Je m'en tiendrai à quelques orateurs particulièrement célèbres, dont on se servira avec grand profit pour ses instructions, ses lectures spirituelles, ses méditations.

I. Pour Bossuet, qui dans son fameux sermon du Carême du Louvre (22 mars 1662), a si fortement mis en relief les enseignements de la mort sur la nature humaine, voir Homme, t. III, col. 786.

II. Bourdaloue. — De l'illustre jésuite nous possédons trois beaux sermons sur ce sujet. Je cite l'édition Firmin-Didot de ses *Œuvres*, 3 vol. in-4°, Paris, 1877.

1° Sermon pour le mercredi des cendres : *Sur la pensée de la mort*, t. I, p. 140-152. — « Nous avons, dans le cours de la vie, dit l'orateur, des passions à ménager, des conseils à prendre, des devoirs à accomplir. Or, pour tout cela, la pensée de la mort nous suffit. » Bourdaloue le montre dans les trois parties de son discours : la pensée de la mort est, en effet, le remède le plus souverain pour amortir le feu de nos passions, la règle la plus infaillible pour conclure sûrement dans nos délibérations, le moyen le plus efficace pour nous inspirer une sainte ferveur dans nos actions. « Trois vérités dont je veux vous convaincre, en vous faisant sentir toute la force de ces paroles de mon texte : *Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris*. Vos passions vous emportent, et souvent il vous semble que vous n'êtes pas maîtres de votre ambition et de votre cupidité : *Memento*, souvenez-vous, et pensez ce que c'est que l'ambition et la cupidité d'un homme qui doit mourir. Vous délibérez sur une matière importante, et vous ne savez à quoi vous résoudre : *Memento*, souvenez-vous et pensez quelle résolution il convient de prendre à un homme qui doit mourir. Les exercices de la religion vous fatiguent et vous lassent, et vous vous acquittez négli-

gemment de vos devoirs : *Memento*, souvenez-vous, et pensez comment il importe de les observer à un homme qui doit mourir. Tel est l'usage que nous devons faire de la pensée de la mort. »

2° Sermon pour le 15e dimanche après la Pentecôte : *Sur la crainte de la mort*, t. II, p. 143-153. Il est trois sortes d'hommes que la mort effraye, et par trois principes différents : l'infidélité (le manque de foi), l'attachement au monde, une aversion naturelle. « Les libertins et les athées craignent la mort, parce que, ne reconnaissant point d'autre vie que celle-ci, ils se persuadent que tout mourra pour eux du moment qu'ils mourront eux-mêmes; et c'est une infidélité qu'il faut détester. Les mondains craignent la mort, parce qu'ils aiment le monde et qu'ils savent que la mort les en séparera; et c'est une passion pour le monde dont il faut se détacher. Tous les hommes en général craignent la mort, parce que la nature d'elle-même répugne à cette violente division de l'âme et du corps; et c'est un sentiment humain que la religion doit corriger. » Dans les trois parties de son discours, le prédicateur montre qu'il n'est rien, respectivement, de plus funeste, de plus déplorable, de plus déraisonnable. En concluant, il s'adresse « à ceux mêmes qui craignent la mort par une trop vive appréhension des jugements de Dieu », et il leur apprend « à régler sur cela leur foi ».

La troisième partie du sermon est particulièrement suggestive. Les sages mêmes du paganisme, remarque Bourdaloue, ont trouvé ou cru trouver dans leur philosophie de quoi s'affermir contre la crainte de la mort. Il n'y a qu'à lire ce qu'ils en ont écrit. Or la religion que nous professons nous fournit des motifs bien plus puissants pour nous adoucir la mort et nous la faire considérer d'un œil tranquille et assuré. Ces motifs sont : la vue de Jésus-Christ mourant, l'attente du royaume de Dieu, l'exemple des saints et de tant de justes, les trésors infinis de grâces dont la mort peut être enrichie. — Je ne crains pas la mort en elle-même, dira-t-on, mais je la crains à cause de ses suites; car je ne sais quelle sera ma destinée éternelle, dont elle doit décider. Il faut convenir, en effet, qu'elle est à craindre par là; mais d'une crainte modérée, mais d'une crainte mêlée d'amour et de confiance. De sorte qu'il en est, selon la pensée de saint Augustin, de la mort comme de Dieu même, Dieu est tout à la fois terrible et aimable; et tout terrible qu'il est, il doit encore être plus aimé que craint. Ainsi, quoique d'une part nous devions craindre la mort, nous devons de l'autre, dans les vues de la foi, encore plus l'aimer et la désirer. Sentiments de saint Paul, de David, de saint Jérôme. Ayons toujours la mort devant les yeux, et occupons-nous volontiers de cette pensée, puisqu'il n'en est point de plus efficace, soit pour nous préserver du péché si nous y sommes exposés, soit pour nous en retirer si nous y sommes tombés.

3° Sermon pour le jeudi de la 4e semaine de Carême : *Sur la préparation à la mort*, t. I, p. 366-375. — L'exercice de la préparation à la mort, d'après saint Jean Chrysostome, doit consister en trois choses : la persuasion de la mort, la vigilance contre la mort et la science pratique de la mort. 1. Persuasion de la mort. Que de chrétiens, par ce défaut de persuasion, meurent sans préparation! Le remède est de penser souvent à la mort, d'avoir un ami sincère et droit (un prêtre) qui vienne de bonne heure nous avertir dans le danger, de s'affermir contre la crainte de la mort. 2. Vigilance contre la mort. *Estote parati*, soyez prêts. La pratique de cette vigilance si nécessaire consiste surtout en deux choses : se tenir toujours dans l'état où l'on voudrait mourir, du moins n'être jamais dans un état où l'on aurait horreur de mourir; faire toutes ses actions en vue de la mort, c'est-à-dire agir en tout comme on voudra l'avoir fait à la mort. 3. Science pratique de la mort. Il y a un apprentissage pour la mort, et nous pouvons dès la vie même apprendre à mourir. Les saints sont morts en saints, parce qu'ils possédaient excellemment cette science. Trois vérités que, comme eux, nous devons tous nous appliquer à nous-mêmes : nous mourons tous les jours; toutes les créatures qui nous environnent cessent d'être à nous, ce qui est déjà comme une mort anticipée; la vie chrétienne où Dieu nous a appelés est une continuelle pratique de la mort.

Vous demandez des pratiques pour bien mourir, dit en terminant le prédicateur : en voici une, sans laquelle j'ose dire que toutes les autres sont vaines et chimériques. Détachez votre âme de tout ce que vous aimez hors de Dieu : voilà en deux mots la science de la mort. Prévenez par une mortification volontaire les opérations violentes et douloureuses de la mort. La mort vous ôtera l'usage des sens : faites-les mourir par avance, en leur retranchant tout ce qui peut déplaire à Dieu : liberté des paroles, curiosité des regards, délicatesse du goût. La mort vous enlèvera vos biens : quittez-les dès maintenant d'esprit et de cœur. Bien loin d'avoir cette soif insatiable d'amasser, d'accumuler trésors sur trésors, faites-vous selon Dieu une sainte gloire de les distribuer. Bien loin d'envier ce que vous n'avez pas, donnez sans peine et avec joie ce que vous possédez. La mort vous séparera de vos amis : faites de bonne heure avec eux un divorce chrétien, et renoncez à ces sociétés libertines, à ces conversations dangereuses, à ces engagements tendres, à ces commerces suspects. Ne réservez rien, et souvenez-vous de la belle pensée de l'abbé Rupert, que la mortification, pour faire l'office de la mort et pour en avoir les qualités, doit être absolue et universelle; que, comme on ne dit point qu'un homme soit mort pour avoir perdu ou la parole ou la vue, mais que pour cela il faut qu'il soit privé de toute action ou de tout sentiment, ainsi ne dit-on pas qu'un chrétien soit mortifié pour avoir réprimé quelqu'un de ses appétits sensuels, s'il ne les a réprimés tous et s'il ne les a tous soumis à Dieu.

Une telle vie, dira-t-on, est bien triste. Mais une mort sainte dont elle est suivie est un avantage qui ne peut être acheté trop cher, et, de plus, tout compensé, la vie d'un chrétien mort au monde est mille fois plus tranquille que celle des mondains.

III. Monsabré. — Des nombreuses conférences ou instructions du célèbre dominicain qui se rapportent plus ou moins directement à la mort, je mentionnerai ici celles-là seules qu'un prêtre ou tout chrétien cultivé doit connaître.

1° 78e conférence : *L'extrême-onction*. — Mettons-nous en présence du chrétien mourant. Ce chrétien est le fils tendrement aimé d'une mère qui l'a spirituellement engendré à la vraie vie : il a besoin de ses derniers soins et de ses dernières caresses. Ce chrétien est un soldat que le Christ a enrôlé sous sa bannière : il a besoin, dans le dernier combat, des suprêmes encouragements et de la victorieuse assistance de son chef. Ce chrétien est un prodigue, maintes fois pardonné : il a besoin que son dernier pardon soit écrit sur ses membres endoloris. Et voilà pourquoi Jésus-Christ a institué le sacrement des infirmes. Mais aujourd'hui, hélas! ce n'est plus généralement la foi qui préside à la mort du chrétien, c'est la peur, si bien que beaucoup meurent sans avoir reçu l'extrême-onction...

2° Les carêmes 1888 et 1889 sont consacrés à *La vie future* et à *L'autre monde :* 12 conférences qu'il faut lire et relire, en ce temps de négation matérialiste ou d'aberration occultiste. La première — 91e conférence — expose la notion catholique de la mort. Deux questions : Qu'est-ce que la mort? Pourquoi l'homme doit-il mourir? 1. Monsabré établit qu'il y a dans l'homme un esprit, une âme; il dit ce qu'est cette âme, ce qu'elle fait, et il en conclut qu'elle ne doit pas périr comme le corps, que la mort ne peut pas être un effondrement de tout l'être humain, mais, selon la définition catholique, la séparation de l'âme d'avec le

corps. 2. La mort est entrée dans le monde par le péché, qui y a laissé ses empreintes... Mais nous ne devons pas nous désespérer : il y a, dans la notion que la doctrine catholique nous donne de la mort, un appel vers l'inconnu, et Dieu, pour tempérer nos inquiétudes, nos tristesses, nos frayeurs, nos angoisses, complète par de consolantes promesses les lugubres leçons que nous recevons du péché. La foi chrétienne s'empare de ces promesses et s'écrie : En avant! *Ad vitam venturi sæculi !*

Les Retraites pascales de 1888 et 1889 ne sont pas moins intéressantes ni moins instructives que les Carêmes de ces deux années. *Les leçons de la mort, Les avertissements de l'autre monde :* que de beaux thèmes d'instructions et de méditations ces titres promettent et offrent réellement! Tenons-nous-en aux « Leçons de la mort » qui ont plus directement trait au sujet présent. 1re instruction : « La mort et le péché ». La notion catholique de la mort est une notion pratique en même temps qu'une notion scientifique. La première leçon de la mort, c'est qu'elle nous fait connaître sa cause, le péché. Elle est, en effet, une image des ravages du péché dans l'âme humaine, à qui celui-ci ravit sa beauté, sa dignité, sa fécondité surnaturelle. — 2e instruction : « Séparations et surprises de la mort ». Séparation, donc détachement; surprise, donc vigilance. — 3e instruction : « La dernière heure ». Voir Impénitence finale. Soyons prévoyants, et assurons-nous dès maintenant le bénéfice d'une vraie pénitence, pour n'avoir pas à craindre de la manquer quand elle devra décider de notre sort éternel. — 4e instruction : « La mort chrétienne ». Le chrétien qui médite et comprend les leçons de la mort ne veut pas attendre la dernière heure pour mettre ordre aux affaires de sa conscience. Sa mort sera la mort du juste. Mort attendue et préparée, mort consolée. — 5e instruction (le vendredi saint) : « Le vainqueur de la mort ». Le Christ en mourant a vaincu la mort : en livrant sa chair innocente à la mort, il se sert de la mort pour tuer le péché; il fait servir la plus grande des humiliations à la plus noble et à la plus glorieuse des actions; il blesse irrémédiablement l'ennemie du genre humain et l'absorbe en sa victoire. — Allocution pour la communion pascale (le jour de Pâques), sur ces paroles du *Te Deum : Tu, devicto mortis aculeo, aperuisti credentibus regna cœlorum.* Par sa résurrection, le Sauveur confirme les promesses de vie qu'il est venu apporter au monde. Et, par la sainte communion, il affermit et exalte nos espérances.

N'est-il pas vrai que de telles lectures sont bienfaisantes? Ces pages de nos grands maîtres sont si pleines, si riches de doctrine, d'une spiritualité si saine et si pratique. Pourquoi les chrétiens les négligent-ils trop communément pour leur préférer des publications vides et frivoles, ou même, parfois, dangereuses et nuisibles?

Apprendre et se préparer à mourir chrétiennement, sans peur avilissante et avec générosité (voir Euthanasie), cela vaut bien les futiles satisfactions dont on se montre trop friand.

IV. Massillon. — Bien que je ne veuille pas m'étendre davantage sur ce sujet, il faut que je mentionne encore deux sermons de Massillon, justement connus eux aussi. Édit. Bar-le-Duc, 1873.

1° Sermon pour le jour des morts : *La mort du pécheur et la mort du juste*, t. I, p. 18-38. Qu'il considère le passé, le présent, l'avenir, le pécheur mourant ne voit rien que d'accablant; le juste mourant y trouve, au contraire, une source abondante de consolations.

2° Sermon pour le jeudi de la quatrième semaine de carême : *Sur la mort*, t. I, p. 717-735. La mort est incertaine, et elle est certaine : double raison pour y penser. « Pensez à la mort, parce que vous ne savez à quelle heure elle arrivera; pensez à la mort, parce qu'elle doit arriver. » C'est simple et suggestif.

Concluons. La mort, qui n'est pas pour l'âme un anéantissement, mais qui est une simple séparation de son corps et du monde où elle vivait, n'est pas à redouter pour elle-même. Elle n'est à craindre que pour les suites redoutables qu'elle amène, si elle nous surprend en état de péché mortel. A nous de veiller à ce que, fût-elle « subite », elle ne soit pas « imprévue ». Prévoyons-la pour ne pas laisser nos affaires dans le désordre, pour assurer, autant qu'il est en nous, le sort des personnes ou des œuvres qui nous sont chères, et surtout pour ne pas rester dans l'inimitié de Dieu. S'il nous arrive de pécher gravement, hâtons-nous, même avant de nous confesser, de faire de tout cœur un acte de contrition parfaite. Et puis, vivons sans peur, prêts à aller à Dieu quand il nous appellera.

J. Bricout.

3. MORT (Péril de). — Lorsque les fidèles sont en *danger* de mort, l'Église atténue les rigueurs de sa législation pour qu'ils ne soient privés, autant que possible, d'aucun des secours spirituels qui leur sont utiles dans ce passage du temps à l'éternité. Voir Baptême, t. I, col. 618, 624; Confirmation, t. II, col. 435; Confesseurs, t. II, col. 396, 397, 399; Communion, t. II, col. 328; Empêchements de mariage, t. II, col. 1162. Un sacrement spécial a été institué par Notre-Seigneur pour les fidèles en danger de mort. Voir Extrême-Onction, t. III, col. 141-150. Voir aussi au mot Peines ce qui concerne les atténuations de la législation pénale de l'Église en faveur des fidèles en danger de mort; au mot Indulgences, t. III, col. 1004, 1005, ce qui concerne la bénédiction apostolique *in articulo mortis*, et l'indulgence de la bonne mort; et au mot Religieux, la législation ecclésiastique relative à la profession anticipée permise aux novices et aux postulants à l'article de la mort.

F. Cimetier.

4. MORTS (Prière pour les). — I. La prière pour les morts dans l'Église catholique. II. La prière des funérailles. III. Des messes pour les défunts. IV. La fête du 2 novembre.

I. La prière pour les morts dans l'Église catholique. — 1. *L'Église hérite du judaïsme la prière pour les morts.* — Nous constatons la prière pour les morts aux origines de l'Église, et cela s'explique aisément, puisque l'Église trouvait cette prière dans l'héritage du judaïsme, et qu'un tel usage s'harmonisait d'ailleurs si bien avec la double doctrine chrétienne sur la communion des saints et la vie de l'âme par delà la tombe. Il faut rappeler ici le texte célèbre du IIe livre des Machabées, XII, 42-46, que la liturgie utilise à la messe anniversaire :

> Judas, ayant fait une collecte où il recueillit la somme de deux mille drachmes (Vulgate : douze mille), l'envoya à Jérusalem pour offrir un sacrifice pour les péchés des morts. Belle et noble pensée sur la résurrection! Car, s'il n'avait pas cru que ceux qui étaient tombés (dans la bataille) dussent ressusciter, il lui eût paru inutile et vain de prier pour les morts. Il considérait que ceux qui s'endorment dans la piété avaient en réserve une très belle récompense. Pensée sainte et pieuse! Il fit donc ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés.

Dans le passage qui précède immédiatement ce texte, l'historien sacré raconte qu'après la bataille on avait trouvé, sous les tuniques des morts, des objets consacrés aux idoles. C'est ce péché que Judas veut expier. On remarquera que la prière pour les morts est mise en relation directe avec la résurrection.

2. *Premiers monuments de la prière chrétienne pour les morts.* — Un des plus anciens textes chrétiens où il

soit nettement parlé de prière pour les morts est le roman célèbre des *Actes de Paul et de Thècle*, antérieur à l'an 200. Thècle va être livrée aux bêtes et la reine Tryphaine, dont la fille Phalconille vient de mourir, assiste à la montre des fauves, XXVIII, XXIX, édit. Vouaux, p. 203 :

Après la montre, Tryphaine reprit chez elle Thècle; car sa fille Phalconille, morte, lui avait dit dans un songe : « Mère, tu prendras à ma place l'étrangère abandonnée, Thècle, afin qu'elle prie pour moi et que je passe dans le séjour des justes. » Lorsque donc, après la montre, Tryphaine reprit Thècle... elle lui dit : « Thècle, ma seconde enfant, voyons, prie pour ma fille, afin qu'elle vive; c'est, en effet, ce que j'ai vu en songe. » Et Thècle, sans tarder, éleva la voix et dit : « Dieu des cieux, Fils du Très-Haut, accorde-lui ce qu'elle désire; que sa fille Phalconille vive dans l'éternité. »

Dans la *Passion de Perpétue*, trad. Leclercq, *Les Martyrs*, t. I, p. 129, la martyre elle-même nous raconte comment elle intercéda pour son frère Dinocrate :

...Je reconnus que j'étais maintenant digne d'intercéder pour lui. Je commençai donc à faire pour lui beaucoup de prières et à pousser des gémissements vers le Seigneur. Pendant la nuit, j'eus une vision : je vis Dinocrate sortant d'un lieu ténébreux, où se tenaient beaucoup d'autres personnes; son visage était triste, pâle, défiguré par la plaie qu'il avait lorsqu'il mourut. Dinocrate avait été mon frère selon la chair, mort à sept ans d'un cancer à la figure, dans des circonstances, qui avaient fait horreur à tout le monde. Entre lui et moi je voyais un grand intervalle, que ni l'un ni l'autre ne pouvions franchir. Dans le lieu où se trouvait Dinocrate il y avait une piscine pleine d'eau, dont la margelle dépassait la taille d'un enfant. Dinocrate se haussait comme pour y boire, et je m'affligeais en voyant cette piscine pleine d'eau, et cette margelle trop haute pour qu'il y pût atteindre. Je m'éveillai, et je compris que mon frère souffrait. Mais j'espérais que ma prière adoucirait sa souffrance, aussi ne cessai-je de prier pour lui chaque jour... Jour et nuit, je priais, je pleurais, je gémissais pour Dinocrate.

Un jour que nous avions les ceps (entraves des pieds) voilà ce que je vis : le lieu que j'avais vu plein de ténèbres, était plein de lumière, et Dinocrate bien vêtu, bien soigné, joyeux. La plaie du visage semblait cicatrisée et la margelle de la piscine s'était abaissée, elle lui arrivait à mi-corps : l'enfant y puisait librement. Sur le rebord de la margelle était un vase rempli d'eau : Dinocrate buvait de cette eau, mais elle ne diminuait pas. Quand il fut désaltéré, il s'éloigna et se mit à jouer, en enfant qu'il était. Alors je m'éveillai et je compris que mon frère avait quitté le lieu de souffrance pour une demeure de joie.

Notez que la fille de Tryphaine, dans les *Actes de Paul et de Thècle*, est une païenne; dans la *Passion de Perpétue*, rien n'indique que Dinocrate fût baptisé.

3. *Offrande de la messe pour les morts.* — La passion de sainte Perpétue est de 203. Nous voyons l'offrande du sacrifice pour les morts mentionnée dans les ouvrages d'un contemporain, un Africain lui aussi, Tertullien. Devenu montaniste et prêchant une morale plus sévère que celle de l'Église, Tertullien interdit à la veuve les secondes noces; entre autres raisons il apporte celle-ci qu'elle doit prier pour son mari, et que remariée elle ne le pourrait plus faire si librement : « Car elle doit prier pour son âme, et lui souhaiter rafraîchissement et part à la première résurrection, et faire pour lui l'offrande au jour anniversaire de sa dormition. » *De Monogamia*, X, *P. L.*, t. II, col. 942. Tertullien se fait encore plus pressant pour exhorter le veuf à ne pas se remarier, et sa verve nous vaut un témoignage précieux, *De exhortatione castitatis*, XI, *P. L.*, t. II, col. 926.

Double serait ta confusion (pour l'œuvre de chair). Car en un second mariage deux épouses entourent le même mari : l'une en esprit, l'autre en chair. Tu ne pourras pas en effet haïr la première, à qui tu dois réserver une affection plus religieuse, puisqu'elle est reçue auprès du Seigneur : tu pries pour son âme, tu rends pour elle les offrandes annuelles. Tu te tiendras donc devant le Seigneur avec autant de femmes qu'en recommandera ta prière? tu offriras pour deux? tu recommanderas ces deux femmes par un prêtre ordonné parce que monogame, ou même recommandé par sa virginité? et ton sacrifice montera le front libre?

La prière pour les morts à la messe s'exprimera notamment par la lecture des diptyques des morts. Voyez DIPTYQUES. Saint Cyrille de Jérusalem, dans ses catéchèses d'introduction aux mystères, expliquant la messe aux nouveaux baptisés, insiste sur l'efficacité de cette offrande pour les âmes des défunts. Il distingue deux groupes parmi les morts dont l'Église se souvient, ceux par qui elle prie, ceux pour qui elle prie :

Ensuite nous nous souvenons de ceux qui se sont endormis, d'abord des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs : afin que Dieu par leurs prières et leurs intercessions reçoive nos demandes. Ensuite aussi nous prions pour les saints pères et évêques qui se sont endormis, et généralement pour tous ceux qui se sont endormis parmi nous : ce sera, croyons-nous, le plus grand secours à leurs âmes, quand sera offerte pour eux la prière, la sainte et redoutable victime étant étendue. *Catéchèses mystagogiques*, V, 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1114.

4. *La sollicitude de l'Église pour les morts.* — Héritière fidèle des traditions antiques, l'Église catholique a toujours continué de prier pour les morts. Elle prie pour eux à toutes les messes; souvent elle offre la messe spécialement pour eux. A l'office elle termine la plupart des heures par la mention des défunts : *Fidelium animæ per misericordiam Dei requiescant in pace.* Dans les prières fériales, qui ont davantage gardé le cachet antique, elle dit : *Oremus pro fidelibus defunctis.* — *Requiem æternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis.* Elle a institué pour les défunts une fête solennelle. Elle leur ouvre le trésor de ses indulgences. Elle ne cesse pas de demander pour eux le lieu de rafraîchissement, de lumière et de paix.

Par cette prière permanente, l'Église a resserré, plus étroitement qu'il ne le fut jamais, la conscience, au cœur des vivants, du lien entre les vivants et les morts.

Qu'une telle pensée se montre fidèle à la tradition première, c'est ce que, en des notes brèves, nous venons d'indiquer. Que cette pensée tienne au cœur même du christianisme, on en trouverait un supplément de preuve dans l'évolution de certaines églises protestantes : à mesure qu'il se préoccupe de renouer avec le passé chrétien, de retrouver le christianisme intégral, l'anglicanisme restitue l'antique prière pour les morts.

II. LA PRIÈRE DES FUNÉRAILLES. — 1. *La prière aussitôt après la mort.* — Nous avons dit, à l'art. AGONISANTS (*Prières des*), au milieu de quelles solennelles et pacifiantes intercessions la liturgie catholique souhaite que le chrétien expire. Le rituel romain demande qu'après le dernier soupir, aussitôt les assistants adressent à l'âme ce souhait et fassent pour elle cette prière :

Subvenite, sancti Dei... Survenez, saints de Dieu; accourez, anges du Seigneur; recevez son âme, présentez-la devant la face du Très-Haut.

Le Christ te reçoive, lui qui t'a appelé; au sein d'Abraham que les anges te conduisent!

Qu'ils reçoivent ton âme, qu'ils la présentent devant la face du Très-Haut.

Donne-lui, Seigneur, le repos éternel; que la perpétuelle lumière brille pour lui...

Oraison. Nous te recommandons, Seigneur, l'âme de ton serviteur; défunt de ce siècle, qu'il vive à toi; et les péchés qu'il commit par la fragilité de la conduite humaine, toi, par l'indulgence de ta miséricordieuse pitié, efface-les. Par le Christ Notre-Seigneur.

On ne saurait trop souhaiter que l'agonie et la mort chrétiennes soient entourées de telles prières.

2. *La veillée funèbre.* — Nous ne saurions mieux faire, ici encore, que de suivre le rituel : « Tandis que les assistants récitent le *Subvenite*, la cloche, suivant la coutume du lieu, donnera le signal de la mort du défunt, de sorte que ceux qui l'entendront prient Dieu pour son âme. Le corps sera dignement préparé, placé en lieu convenable avec une lumière; une petite croix sera posée entre les mains du défunt, sur sa poitrine, ou si l'on n'a pas de croix, qu'on dispose les mains en forme de croix. On aspergera le corps d'eau bénite, et, en attendant les funérailles, les assistants, prêtres ou autres, prieront pour le défunt. »

Coutumes singulièrement pieuses, qui enveloppent la mort d'une atmostphère de paix et d'espérance, qui configurent au Christ le chrétien mort, comme il dut, vivant, se configurer à lui. — Certains de ces usages, par exemple, le glas funèbre, ne se comprennent guère que dans de petites paroisses : là où ils existent, il importe de les maintenir.

Le rituel contient des avis particuliers pour l'exposition funèbre des clercs et des prêtres. On les doit revêtir des habits de leur ordre. Le prêtre, dit le rituel, sera revêtu, par-dessus la soutane, des vêtements liturgiques : amict, aube, cordon, manipule, étole, chasuble violette. A la chasuble violette, un décret des Rites, du 20 novembre 1908, permet de substituer la chasuble noire. Il est inutile de souligner le magnifique symbolisme de cette toilette funèbre, où le prêtre se présente dans la mort comme s'il allait monter à l'autel. Grande leçon aussi pour ceux qui célèbrent les mystères : être vraiment prêt à dire la messe, c'est être prêt à mourir.

3. *Les funérailles : le transfert à l'église.* — Le rituel prévoit l'ordre qui est suivi de fait dans les pays chrétiens : la levée du corps par le clergé, le cortège précédé de la croix, le transfert à l'église au chant du *Miserere*, la réception à l'église au chant du *Subvenite*.

4. *Les funérailles : la messe de Requiem.* — Le rituel souhaite qu'on retienne, autant que possible, l'antique coutume de la messe, *præsente corpore defuncti*.

On peut célébrer pour les funérailles la messe chantée de *Requiem* tous les jours, excepté les fêtes primaires de première classe de l'Église universelle (toutefois on peut chanter cette messe le lundi et le mardi de Pâques et de la Pentecôte); excepté aussi les fêtes de la Dédicace et du titulaire de l'église des obsèques, et la fête du Patron principal du lieu. Que si la solennité de certaines de ces fêtes est transférée à un dimanche, l'interdiction de la messe de *Requiem* porte, non sur le jour de la fête, mais sur le dimanche de la solennité.

Pour les obsèques des pauvres, on peut dire une messe basse, qui jouit des mêmes privilèges que la messe chantée.

On peut, suivant ce qui vient d'être dit, célébrer des messes de *Requiem*, pour des funérailles, certains dimanches. Mais à la condition formelle d'assurer, par ailleurs, la célébration de la messe paroissiale conforme à l'office ou à la solennité. Il ne faut pas que la messe des funérailles supprime le service dominical.

On ne doit pas, d'autre part, célébrer la messe dominicale, comme messe des funérailles, *præsente corpore*. D'ailleurs, et en règle générale, on ne doit pas célébrer la messe du jour devant le corps d'un défunt, ni faire suivre cette messe de l'absoute.

5. *Les funérailles célébrées sans la messe.* — Si pour quelque raison on ne peut chanter ou célébrer la messe, on dira en tout ou en partie l'office des morts, c'est-à-dire les trois nocturnes et les laudes. On pourra se contenter du premier nocturne, avec ou sans les laudes.

6. *De l'absoute et du transfert au cimetière.* — Après la messe ou l'office des funérailles, on chante ou tout au moins on lit l'absoute. Toute messe ou tout office étant empêché, il faudrait au moins dire cette absoute.

Il appartient au prêtre qui a célébré la messe de *Requiem* de donner l'absoute. Seul l'évêque, dans son diocèse, quand il a assisté au chœur à la messe de *Requiem*, peut donner l'absoute sans avoir célébré. Certains diocèses de France tolèrent l'usage contraire à cette règle, et permettent à des dignitaires autres que l'évêque de donner l'absoute : nous n'oserions ni approuver cet usage, ni le condamner absolument.

Après l'absoute, le corps est porté à la sépulture. Sur les cimetières et autres lieux de sépulture, voyez Cimetières. Ce transfert du corps à la tombe est accompagné de prières qui comptent parmi les plus belles, les plus émouvantes de la liturgie catholique. Ce sont l'antienne *In paradisum*, le chant du *Benedictus* avec l'antienne *Ego sum resurrectio et vita*, l'oraison finale sur la tombe.

In paradisum. Que les anges te conduisent en paradis : à ton approche que les martyrs te reçoivent, t'introduisent dans la cité sainte Jérusalem. Que le chœur des anges te reçoive, et avec Lazare pauvre jadis que tu aies le repos éternel.

Antienne *Ego sum.* Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, même s'il est mort, vivra; et quiconque vit et croit en moi, ne mourra pas éternellement.

Oraison. Avec ton serviteur défunt, nous t'en prions, Seigneur, fais telle miséricorde, qu'il ne reçoive pas en peines salaire de ses fautes, lui qui en vœu garda ta volonté; et comme la vraie foi le joint ici aux troupes des fidèles, qu'ainsi ta miséricorde l'associe aux chœurs angéliques. Par le Christ Notre-Seigneur.

7. *Funérailles des petits enfants.* — Aux funérailles des petits enfants baptisés et morts avant l'âge de raison, l'Église prohibe tout signe de deuil : non qu'elle ne comprenne les larmes des mères, elle qui célèbre encore en demi-deuil, après des siècles, la fête des Innocents; mais elle veut attester, par les cérémonies liturgiques, sa foi en la béatitude éternelle de ceux qui meurent, comme disait l'antiquité, avec les vêtements blancs du baptême, *in albis*.

La cérémonie se fait donc en ornements blancs; les cloches, si on les sonne, doivent sonner comme pour les fêtes ; les psaumes sont des chants d'allégresse; l'Église ne prie pas pour ces jeunes saints, mais elle demande « que nous soyons dans le paradis associés éternellement à ces bienheureux enfants. »

A l'église, le rituel marque simplement le chant du psaume *Domini est terra*, l'aspersion du corps et une oraison. On peut retenir l'usage, assez répandu en certains diocèses de France, de célébrer la messe des saints anges, ou de chanter les vêpres du même office. Mais la messe n'est pas privilégiée; elle n'est permise qu'aux jours où est permise la messe votive privée.

8. *Funérailles les trois derniers jours de la semaine sainte.* — Les trois derniers jours de la semaine sainte, exactement depuis la messe du jeudi saint jusqu'après la messe du samedi saint, les funérailles doivent être célébrées sans solennité : les tentures funèbres sont proscrites; bien entendu on ne saurait célébrer la messe; on dit l'office et les prières, mais sans les chanter.

9. *De la décence religieuse dans les funérailles.* — Dans ses rubriques générales, *De exequiis*, le rituel romain contient, sur la décence religieuse des funérailles, des observations fort anciennes, mais qui n'ont rien perdu de leur opportunité.

En s'acquittant des cérémonies et rites des funérailles, les pasteurs d'âmes montreront la dignité et la dévotion convenable : ainsi apparaîtra-t-il que ces rites saints ont

été institués, comme il est vrai, pour le salut des défunts et la piété des vivants, et non pas par amour du lucre.

En plusieurs paragraphes, le rituel revient sur cette recommandation. Il insiste pour que les curés et autres prêtres ne se permettent rien qu'on puisse taxer d'avarice. Il demande que les pauvres soient enterrés dignement et gratuitement.

Recommandations vraiment opportunes. La décence religieuse des funérailles peut être offensée par excès ou par défaut. Il apparaît déjà un peu singulier que les cérémonies les plus solennelles de l'Église, plus solennelles que les grandes fêtes, soient les enterrements. Encore comprend-on bien la pompe religieuse qui entoure la mort de chrétiens illustres ou de personnages marquants par quelque côté. Mais n'est-il pas un peu douloureux que toutes les pompes de l'Église soient déployées pour les funérailles d'hommes qui n'ont pas vécu en chrétiens, et qui parfois, pour tout dire, ne méritent ces pompes que par leur argent. On invoque des nécessités pratiques, la vie matérielle de l'Église qu'il faut assurer. Mais de ce point de vue même, n'est-il pas vrai que, pour l'Église, la plus sûre garantie d'une prospérité convenable, c'est la fidélité et l'amour du peuple chrétien? Et de tels spectacles ne sont pas faits pour l'entretenir.

Surtout, lorsqu'en regard, les funérailles des pauvres manquent parfois de l'indispensable dignité. Il y a des différences que l'on comprend et qui sont dans l'ordre, qui sont tout au moins dans la nécessité. L'administration des pompes funèbres, qui traite les obsèques comme une affaire, trouve son profit à accentuer ces différences. Mais l'Église, qui traite les obsèques comme une fonction liturgique, est engagée par son esprit même à les atténuer. Nous avons noté, à l'art. CIMETIÈRES, que la sépulture commune avait affirmé, aux premiers siècles, la fraternité chrétienne. C'est une tradition dont il reste toujours bon de s'inspirer.

III. DES MESSES DIVERSES POUR LES DÉFUNTS. — Nous résumons sous ce titre les règles liturgiques assez complexes qui concernent les diverses catégories de messes célébrées pour les défunts. Notons en général la tendance officielle de l'Église, depuis Pie X, à restreindre les privilèges de certaines messes pour les défunts, afin de restituer la célébration des messes du temps.

1. *La messe des funérailles.* — Nous avons parlé plus haut de la messe des funérailles, *præsente corpore*. Il se peut que pour une bonne raison, en temps d'épidémie par exemple, et pour éviter la contagion, le corps ne puisse être présent. La messe des funérailles garde tous ses privilèges, et on peut la célébrer, soit après le décès et avant l'inhumation, soit même, si elle est empêchée alors, après l'inhumation. — Si les funérailles ont été célébrées *præsente corpore*, mais sans qu'on puisse dire la messe, on pourra célébrer la messe des funérailles, avec tous ses privilèges, au premier jour libre. Ainsi, les funérailles d'un défunt ayant été célébrées sans messe le jeudi saint, on pourrait célébrer la messe des funérailles le lundi de Pâques.

2. *Autres messes le jour des funérailles.* — Le jour des funérailles, dans l'église où l'on célèbre les funérailles, tous les prêtres qui disent la messe pour le défunt dont on fait les funérailles peuvent dire la messe de *Requiem pro die obitus*, sauf si on doit célébrer ce jour-là une des messes suivantes : du dimanche; du dimanche anticipé ou reporté pour l'office; des fêtes de précepte en vigueur; des anciennes fêtes de précepte supprimées; de la Commémoraison des fidèles défunts; des doubles de 1re et 2e classe même transférés; des vigiles privilégiées; des féries privilégiées; des octaves privilégiées.

3. *Messes des troisième, septième et trentième jour.* — Le missel, dans le texte des messes, parle des messes *in die tertio, septimo et trigesimo depositionis defuncti*. C'est la terminologie ancienne, qui considère seulement la déposition ou funérailles du défunt. Mais dans les nouvelles *Additiones in Rubricis missalis*, on calcule ces jours à partir du décès ou à partir des funérailles : on obtient ainsi une certaine élasticité de la date.

La messe de ces jours a les mêmes privilèges que les messes du jour des funérailles dont nous venons de parler au 2°. Ce privilège s'applique à une seule messe, chantée ou lue. Mais le même privilège peut jouer dans plusieurs églises.

4. *Messe à la nouvelle d'un décès.* — A la première nouvelle d'un décès, on peut faire célébrer, dans toute église, une seule messe chantée ou lue, qui jouit du même privilège que les messes précédentes.

5. *Messes anniversaires.* — L'anniversaire strict est le jour qui ramène la date de la mort ou des funérailles d'un défunt. L'anniversaire large est la date fixée par fondation pour une messe annuelle à l'intention d'un défunt ou d'un groupe de défunts.

La messe de l'anniversaire strict est privilégiée, qu'elle soit chantée ou lue. La messe de l'anniversaire large, pour jouir du privilège, doit être chantée. Le privilège est le même que celui des messes précédentes.

6. *Messes dans les chapelles des cimetières.* — Il faut entendre ici les chapelles de cimetières proprement dites. Il ne s'agit pas des églises paroissiales autour desquelles s'étend un cimetière.

Le privilège défini dans les numéros précédents s'applique à toutes les messes célébrées dans ces chapelles. On y peut donc dire la messe de *Requiem* tous les jours, sauf les jours prévus au 2°.

7. *Messes chantées quotidiennes.* — La messe chantée de *Requiem* est interdite aux mêmes jours que la messe privilégiée, et de plus, tous les jours où l'on fait un office double.

8. *Messes basses quotidiennes.* — La messe basse de *Requiem* est interdite aux mêmes jours que la messe chantée, et de plus aux féries des Quatre-Temps, aux féries de l'Avent du 17 au 23 décembre, aux féries de carême, aux vigiles, le lundi des Rogations, les jours octaves des octaves simples, les jours simples ou semi-doubles où l'on doit reprendre pour la première fois la messe empêchée du dimanche précédent.

Par exception, toutefois, et pour permettre de dire quelquefois en carême la messe basse de *Requiem*, cette messe est autorisée le premier jour de chaque semaine qui n'est ni fête double de saint, ni férie de Quatre-Temps. Cette permission ne s'applique évidemment pas à la semaine sainte, dont toutes les féries sont des féries majeures privilégiées.

IV. LA FÊTE DU 2 NOVEMBRE. — 1. *Institution par saint Odilon.* — On sait que l'institution d'une Commémoraison de tous les fidèles défunts, le 2 novembre, remonte à saint Odilon, abbé de Cluny de 994 à 1049. Longtemps avant Odilon, de nombreux monastères et plusieurs Églises consacraient un jour de l'année à la commémoraison de leurs défunts; on le voit par les martyrologes, les nécrologes, les coutumiers. Udalric, dans ses *Us et Coutumes* de Cluny, note que le lundi qui suit le Trinité, les monastères rattachés à Cluny commémorent leurs défunts. Mais c'étaient là des commémoraisons réservées aux morts du monastère ou de la famille religieuse, ou aux bienfaiteurs, en un mot à certains défunts en particulier.

L'initiative d'Odilon consista dans l'extension à tous les fidèles défunts du bénéfice de cet anniversaire liturgique. A en croire le moine Jotsald, dans son *De vita et virtutibus sancti Odilonis abbatis*, Odilon

aurait reçu, pour ce faire, un avertissement bien merveilleux. — Un pèlerin de Rodez, qui connaissait Cluny et Odilon, au retour d'un pèlerinage à Jérusalem, fait naufrage, atterrit dans un île, y rencontre un ermite qui en substance lui tient ce langage : « Ici tout près, en des lieux voisins, s'élèvent de grands incendies, où les âmes des pécheurs jusqu'aux temps marqués souffrent divers supplices. Et souvent ils sont délivrés grâce surtout aux prières de la congrégation de Cluny et de son abbé. » Pressé par l'ermite, le pèlerin reprend la mer, pour rapporter à Odilon ce qu'il a entendu et l'inviter à redoubler de prières. Jotsald, *De vita et virtutibus sancti Odilonis*, II, 13, *De quadam visione cujusdam eremitæ*, *P. L.*, t. CXLII, col. 926. — La vision de l'ermite est d'autant plus sujette à caution qu'il en existe des récits fort différents de celui de Jotsald. Retenons-en seulement que l'initiative d'Odilon fut regardée comme bénie du ciel.

Dans sa vie de saint Odilon, donnée en ses *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, Mabillon a publié, d'après un manuscrit de Cluny, le décret d'institution de la fête du 2 novembre :

Par notre bienheureux Père dom Odilon, ensemble avec le consentement et la prière de tous les pères de Cluny, il a été décrété : Comme dans les églises de Dieu, qui sur tout l'orbe des terres au loin sont élevées, se célèbre au jour des calendes de novembre la fête de tous Saints, ainsi chez nous se fera, suivant la coutume des fêtes, commémoraison de tous les fidèles défunts, qui ont vécu depuis le commencement du monde jusqu'à la fin, en telle manière.

Ce même jour susdit, après le chapitre, feront le doyen et le cellerier aumône de pain et vin à tous pauvres qui surviendront, comme il est coutume de faire en la Cène du Seigneur... Ce même jour, après l'assemblée des vêpres sonneront toutes les cloches,et l'on chantera vêpres pour les défunts.

Le lendemain après matines, de nouveau sonneront toutes les cloches et l'on fera l'office pour les défunts. A la messe matinale, on célébrera l'office suivant l'usage des fêtes, et toutes les cloches sonneront, et deux frères chanteront le trait.

Et pour que ce décret obtienne perpétuelle vigueur, voulons et demandons et ordonnons, que tant en ce lieu qu'en tous les lieux tenant à ce lieu, il soit observé.

2. *La fête du 2 novembre dans l'Église universelle.* — Un contemporain d'Odilon de Cluny, Sigebert de Gemblac, dans sa *Chronique*, rapporte l'initiative d'Odilon à l'année 998, et ajoute : « Cette coutume, passant en beaucoup d'Églises, fit solenniser la mémoire des fidèles défunts. » De fait, il semble que toute l'Église d'Occident, au cours du XI^e siècle, ait adopté la Commémoraison des morts.

Cette commémoraison a gardé jusqu'à nos jours le caractère que lui avait donné saint Odilon. L'office des morts commence aussitôt après les vêpres de la Toussaint et se continue le lendemain. Toutes les cloches sonnent pour les défunts selon les prescriptions du décret que nous venons de rapporter.

Un changement s'est introduit, en ces derniers temps, dans les règles liturgiques qui concernent la Commémoraison des morts, et ce changement a achevé de donner à cette commémoraison un caractère solennel. Jusqu'à la réforme du bréviaire par Pie X, l'office des morts, le 2 novembre, se surajoutait à l'office du jour. L'office des morts n'était pas un office complet; il comportait seulement des vêpres, des matines et des laudes supplémentaires. Depuis la réforme du bréviaire, c'est l'office des morts qui est devenu l'office du 2 novembre, avec toutes les heures, y compris les complies la veille et les petites heures le jour même. D'autre part et par voie de conséquence, la rubrique du missel a été également modifiée. L'office régulier du 2 novembre étant jadis celui de l'octave des Saints, dans les églises cathédrales et collégiales, la rubrique prévoyait une messe de l'octave concurremment aux messes de *Requiem*. La rubrique nouvelle veut que toutes les messes, comme l'office, soient de la fête des morts.

3. *Les trois messes du jour des morts.* — Par la constitution apostolique *Incruentum altaris sacrificium*, du 10 août 1915, le pape Benoît XV étendit à l'Église universelle le privilège, concédé précédemment aux Églises d'Espagne et de Portugal, des trois messes du jour des morts. Tous les prêtres peuvent donc célébrer trois messes le 2 novembre. Ils peuvent en célébrer une à leurs intentions personnelles ou aux intentions qui leur sont demandées par les fidèles, et pour cette messe ils peuvent recevoir l'offrande des fidèles. Mais des deux autres messes, ils doivent célébrer l'une pour les fidèles défunts, l'autre aux intentions du souverain pontife. Benoît XV, dans la constitution que nous citons, déclarait viser dans ses intentions et les morts de la guerre, et les fidèles défunts ayant établi des fondations de messes qui de quelque manière seraient perdues.

4. *Observation pratique sur la célébration de la fête des morts.* — Dans beaucoup d'églises de France, la fonction liturgique du soir de la Toussaint s'organise comme il suit. On chante tout d'abord les vêpres de la Toussaint. Ensuite, suivant la rubrique, on dépose les ornements joyeux, on revêt le noir et l'on chante les vêpres des morts. Mais, après vêpres des morts, on reprend les ornements d'allégresse pour un salut du Saint-Sacrement harmonisé à la solennité des saints.

Cette manière de faire réduit la commémoraison des morts à une parenthèse au milieu de la joie. Et une telle disposition de la fonction liturgique paraissait d'ailleurs bien conforme au caractère d'office surajouté que gardait jusqu'à ces derniers temps l'office des morts, comme nous venons de l'expliquer. Mais nous venons aussi de le dire, suivant le bréviaire et le missel réformés, à partir de vêpres des morts, l'office de la Toussaint cesse complètement, et toute la pensée de l'Église se concentre sur les défunts. Ne serait-il pas opportun de ne pas distraire de cette pensée l'attention des fidèles au soir de la Toussaint. D'autant que beaucoup ne peuvent assister aux offices du 2 novembre, et que pour eux la fête des morts, c'est le soir du 1^er. Il nous semblerait très conforme à l'esprit de la liturgie, très opportun pour la piété, de ne plus détourner la pensée chrétienne de la prière pour les défunts, à partir des vêpres des morts. On ne saurait trop favoriser une forme de dévotion héritée de la tradition la plus authentique, et qui s'inspire à la fois de la piété familiale, de la croyance à la vie éternelle et de la communion des saints.

Pierre PARIS.

MORTARA (AFFAIRE). — Dans le courant de novembre 1857, l'autorité ecclésiastique de Bologne fut avisée que le jeune Edgar Mortara, fils de Salomon Mortara, juif originaire de Modène, avait été baptisé, en danger de mort, par une servante chrétienne, Anna Morisi. Anna, voyant l'enfant revenir à la santé, n'avait pu garder son secret. L'inquisiteur de Bologne procéda aussitôt à une enquête minutieuse. Il fut clairement établi qu'Edgar avait été baptisé validement. Du coup, l'enfant appartenait à l'Église catholique. Il avait à peine sept ans. On l'enleva à ses parents, et Pie IX le fit élever au collège de San Pietro in Vincoli. Le père fut d'ailleurs autorisé à le visiter aussi souvent qu'il lui conviendrait. Parvenu à l'âge d'homme, Edgar, non seulement persévéra dans sa foi de chrétien, mais il devint prêtre catholique et religieux, conservant à Pie IX une fidèle reconnaissance.

Tels sont les faits, vus du dedans, pour ainsi dire; vus du dehors, ils présentèrent un autre aspect. La presse libérale les releva pour en faire un grief à l'Église et à la papauté. L'attaque partit d'une com-

mission juive d'Alexandrie en Piémont, qui protesta contre « l'acte cruel et barbare » dont avait été victime la famille Mortara. Elle réclamait « l'appui de la presse universelle pour faire appel à l'humanité tout entière, afin que, par tous les moyens possibles, on tâchât de réparer les maux passés et de prévenir ceux qui pouvaient atteindre leurs coreligionnaires, habitant des pays où les lois ne peuvent rien contre de si horribles attentats. » La presse à peu près tout entière partit en guerre contre le gouvernement pontifical. Et en France, il n'y eut guère que l'*Univers*, en la personne de Louis Veuillot, qui entreprit de justifier la mesure de Pie IX. L'émotion générale fut telle que des gouvernements s'en mêlèrent et intervinrent diplomatiquement auprès du souverain pontife pour obtenir que le jeune Mortara fût rendu à ses parents. Pie IX aurait cru trahir ses devoirs en cédant à ces représentations; il ne céda pas.

C'est qu'il se trouvait en présence des règles du droit canon. Sans doute, de tous temps, les papes avaient reconnu et prescrit de respecter le droit des parents infidèles sur leurs enfants. Jules III avait même décrété que toute personne qui se permettrait de baptiser, sans l'assentiment des parents, un enfant juif n'ayant pas l'âge de raison, serait frappée d'une amende de mille ducats. Pour prévenir de tels abus, les lois pontificales interdisaient aux juifs de prendre à leur service une femme chrétienne. Les Mortara avaient contrevenu à cette interdiction. Et, par leur faute, le mal que la papauté redoutait était arrivé... Par le baptême, le jeune juif devenu chrétien avait droit à une éducation chrétienne, et l'Église avait le devoir de la lui procurer. Ses parents juifs n'étaient pas aptes à la donner. Pie IX crut devoir s'en charger. En cela, du reste, il conformait exactement sa conduite aux règles tracées par Benoît XIV, le prince des canonistes.

Si régulière que fût cette conduite, au regard du droit ecclésiastique, elle ne pouvait manquer de produire sur l'opinion publique une impression fâcheuse. Louis Veuillot eut beau faire remarquer que ce qu'on considérait comme un abus de pouvoir de la papauté était pratiqué par d'autres gouvernements qui ne pouvaient alléguer les mêmes raisons que l'Église. Les fils orphelins des soldats irlandais morts en Crimée n'étaient-ils pas élevés dans les institutions protestantes? La loi suédoise ne dégradait-elle pas de l'autorité paternelle les chefs de famille devenus catholiques? L'empereur de Russie ne s'était-il pas emparé de milliers d'enfants polonais catholiques pour les faire schismatiques? L'État français n'arrachait-il pas à leurs parents nombre d'enfants pour leur donner une éducation religieuse sous prétexte de leur fournir une bourse au collège? Qu'est-ce après tout que le cas du jeune Mortara, si ce n'est celui d'un « enfant mis au collège avec bourse entière »? Tous ces beaux raisonnements ne valaient pas une raison de droit. Ils avaient même le tort de supposer que, si les autres gouvernements violaient la justice naturelle, l'Église la violait pareillement. Au fond, toute la question était là : le droit surnaturel de l'Église l'emporte-t-il sur le droit naturel des parents? Et sur ce point, les esprits n'étaient pas disposés à transiger. Le conflit devait avoir en politique des conséquences très graves. La presse, dite libérale, en profita pour battre en brèche le pouvoir temporel du pape. Montrant l'impossibilité de concilier le droit théologique avec le droit naturel, elle signala les dangers d'un système qui, en réunissant sur une même tête la puissance spirituelle et la puissance temporelle, introduisait dans les lois civiles l'inflexibilité des règles dogmatiques. L'affaire Mortara fournit ainsi un appoint au gouvernement piémontais qui guettait l'occasion de mettre la main sur les Romagnes et de déposséder Pie IX.

L'Osservatore de Bologne, 1er octobre 1858; Souben, art. *Mortara*, dans le *Dictionnaire apologétique* de d'Alès; L. Veuillot, *Mélanges*, IIe série, t. v, p. 3-131; P. de la Gorce, *Histoire du second Empire*, t. II, p. 365-367.

E. VACANDARD.

MORTIFICATION. — La mortification tient une grande place dans l'ascétique et dans toute vie véritablement chrétienne. Au sens large, se mortifier c'est se priver d'un plaisir ou accepter, s'imposer une souffrance, en vue soit d'expier des fautes passées, soit de devenir meilleur. Dans un sens plus strict, qui est le nôtre ici, c'est ce dernier but seulement ou principalement que poursuit la mortification. Pour en expliquer la nature, la nécessité et la pratique, il nous suffira de résumer et de citer Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923-1924, t. I, p. 217-225; t. II, p. 484-523.

I. SA NATURE. — Nos Livres saints emploient sept expressions principales (renoncement, abnégation, etc.) pour désigner la mortification sous ses différents aspects. Or, « de toutes ces expressions et d'autres analogues, il résulte que la mortification comprend un double élément : l'un *négatif*, le détachement, le renoncement, le dépouillement, et l'autre *positif*, la lutte contre les mauvaises tendances, l'effort pour les mortifier ou les atrophier, le crucifiement, la mort, le crucifiement de la chair, du vieil homme et de ses convoitises, afin de vivre de la vie du Christ. » De nos jours, « on aime à employer des expressions adoucies, qui indiquent le *but* à atteindre plutôt que l'*effort* à s'imposer. On dit qu'il faut se réformer soi-même, se gouverner soi-même, faire l'éducation de la volonté, orienter son âme vers Dieu. Ces expressions sont justes, pourvu qu'on sache montrer qu'on ne peut se réformer et se gouverner qu'en combattant et mortifiant les mauvaises tendances qui sont en nous; qu'on ne fait l'éducation de la volonté qu'en matant, en disciplinant les facultés inférieures; et qu'on ne peut s'orienter vers Dieu qu'en se détachant des créatures et se dépouillant de ses vices. En d'autres termes, il faut savoir, comme le fait le sainte Écriture, réunir les deux aspects de la mortification, montrer le but pour consoler, mais ne pas dissimuler l'effort nécessaire pour l'atteindre. » La mortification est donc « la lutte contre les inclinations mauvaises pour les soumettre à la volonté, et celle-ci à Dieu », auquel, en fin de compte, nous devons et voulons nous unir.

II. SA NÉCESSITÉ. — La mortification est nécessaire, soit pour le salut, soit pour la perfection.

1° *Pour le salut.* — La triple concupiscence (voir CONCUPISCENCE) qui est en nous à demeure, excitée par le démon et le monde, met notre salut en péril. « De là résulte la nécessité absolue de combattre sans cesse les tendances mauvaises qui sont en nous, de fuir les occasions prochaines de péché, c'est-à-dire ces objets ou ces personnes qui, étant donné notre expérience passée, constituent pour nous un péril sérieux et probable de péché, et de renoncer par là même à beaucoup de plaisirs vers lequels nous entraîne notre nature. Il y a donc des mortifications nécessaires, sans lesquelles on tomberait dans le péché mortel. — Il en est d'autres que l'Église prescrit afin de préciser l'obligation générale de se mortifier si souvent rappelée dans l'Évangile » (abstinence et jeûne). « Ces lois obligent sous peine de faute grave ceux qui n'ont point de légitime excuse. Ici, note M. Tanquerey, nous tenons à faire une remarque qui a son importance : il en est qui, pour de bonnes raisons, sont dispensés de ces lois; ils ne sont pas pour autant dispensés de la loi générale de la mortification, et doivent par conséquent la pratiquer sous une autre forme; sans quoi, ils ne tarderont pas à sentir les révoltes de la chair. » Enfin, il

est des mortifications « que chacun doit s'imposer, sur l'avis de son directeur, en certaines circonstances particulières, quand les tentations se font plus pressantes.

2° *Pour la perfection.* — La perfection (voir ce mot) « consiste dans l'amour de Dieu poussé jusqu'au sacrifice et à l'immolation de soi, si bien que, selon l'Imitation, l. I, c. XXV, la mesure de notre progrès spirituel dépend de la mesure avec laquelle nous nous faisons violence à nous-mêmes : *Tantum proficies quantum tibi ipsi vim intuleris.* » Aussi bien, nous ne pouvons nous unir à Dieu sans nous détacher de l'amour déréglé des créatures; nous ne pouvons tendre à la perfection chrétienne qu'en nous conformant à Jésus-Christ, dont la vie tout entière n'a été qu'un long martyre, ainsi que le dit encore l'Imitation, l. II, c. XII : *Tota vita Christi crux fuit et martyrium.* Et ce n'est qu'en nous sevrant de certains plaisirs légitimes, que nous armerons notre volonté contre les plaisirs illicites, que nous progresserons dans la vertu, dans la sainteté, et, du même coup, dans la joie chrétienne. La même Imitation qui écrit : *In cruce salus*, ajoute, *ibid.* : *In cruce gaudium spiritus, in cruce virtutis summa, in cruce perfectio sanctitatis.* Notre-Seigneur aimait à répéter qu'on ne peut être son disciple si l'on ne veut porter sa croix et renoncer à tout; mais il ajoutait que, si on laisse tout pour le suivre, on conquerra la perfection et on retrouvera tout au centuple, même dès cette vie. Luc., IX, 23; XIV, 33; Marc., X, 29, 30, etc.

III. Sa pratique. — 1° *Principes.* — La mortification est nécessaire, mais elle « doit se pratiquer *avec prudence et discrétion :* elle doit être proportionnée aux forces physiques et morales de chacun et à l'accomplissement des devoirs d'état. *a*) Il faut ménager ses *forces physiques;* car, selon saint François de Sales, *Introd. à la vie dévote,* III^e^ p., c. XXIII, « nous sommes exposés à de grandes tentations en deux états, savoir, quand le « corps est trop nourri, et quand il est trop abattu »; dans ce dernier cas, en effet, on tombe facilement dans la neurasthénie, qui oblige ensuite à des ménagements dangereux. *b*) Il faut ménager ses *forces morales,* c'est-à-dire, ne pas s'imposer au début des privations excessives qu'on ne pourra continuer longtemps, et qui, au moment où on les abandonne, peuvent conduire au relâchement. *c*) Il importe surtout qu'elles soient en harmonie avec les devoirs d'état, puisque ceux-ci, étant obligatoires, passent avant les pratiques de surérogation. Ainsi, ce serait mauvais pour une mère de famille de pratiquer des austérités qui l'empêcheraient d'accomplir ses devoirs à l'égard de son mari et de ses enfants. »

Un autre principe doit nous guider. C'est qu' « il y a une *hiérarchie* dans les mortifications : celles qui sont intérieures valent mieux évidemment que celles qui sont extérieures, parce qu'elles s'attaquent plus directement à la racine du mal. Mais il ne faut pas oublier que celles-ci facilitent beaucoup la pratique de celles-là : qui voudrait discipliner son imagination sans mortifier ses yeux, n'y réussirait guère, précisément parce que ceux-ci fournissent à celle-là les images sensibles qui font sa pâture. » Les saints de toutes les époques ont bien montré, par leurs exemples, que la mortification doit s'en prendre à l'homme tout entier.

2° *Genres.* — L'ordre logique demande qu'on commence par les mortifications extérieures pour arriver aux plus intérieures; « mais en pratique il faut savoir mélanger et doser les unes et les autres. »

1. De la mortification du *corps* et des *sens extérieurs.* Le corps n'est un serviteur utile, qu'à la condition d'être bien discipliné. S'il n'est pas maîtrisé, il sera un ennemi des plus dangereux. Qu'on observe donc les règles de la modestie dans ses vêtements et dans sa tenue; bien plus, si notre directeur le permet, il nous sera bon parfois de nous imposer discrètement certaines mortifications positives (ceintures ou scapulaires de crin, etc.). La mortification des yeux, de l'ouïe et de la parole, des autres sens n'est pas moins indispensable.

2. De la mortification des *sens intérieurs*, c'est-à-dire de l'imagination et de la mémoire. Ces précieuses facultés ne se mettent au service des puissances supérieures que si elles ne sont pas laissées à elles-mêmes. Qu'on chasse impitoyablement les images ou souvenirs dangereux, et même simplement inutiles; qu'on applique son âme tout entière au devoir présent, à ses occupations habituelles; qu'on peuple sa mémoire et son imagination « de pieuses représentations qui banniront celles qui seraient dangereuses et nous mettront à même de mieux comprendre et de mieux expliquer à nos auditeurs les scènes évangéliques » ou les faits de la vie des saints.

3. De la mortification des *passions.* On entend ici par passions « des mouvements impétueux de l'appétit sensitif vers le bien sensible avec un retentissement plus ou moins fort sur l'organisme. » Ces mouvements ne sont pas radicalement mauvais, et l'on peut avoir des passions sagement réglées. Elles ne sont déréglées que si elles « se portent vers un bien sensible défendu, ou même vers un bien permis, mais avec trop d'empressement et sans le rapporter à Dieu. » En ce cas, elles aveuglent l'âme, la fatiguent et la font souffrir, l'affaiblissent, la souillent. Ordonnées, les passions agissent heureusement sur l'intelligence et sur la volonté. Il importe donc d'en faire un bon usage. *a*) « Pour maîtriser les passions, il faut, avant tout, compter sur la grâce de Dieu, par conséquent sur la prière et les sacrements. Mais il faut aussi user d'une sage tactique basée sur la psychologie », sur les conditions d'influence de l'idée. « Il faut viser à enraciner profondément dans son âme quelques idées directrices, prenantes, absorbantes, puis les réduire à l'unité par une devise, une maxime qui les concrétise et les tienne sans cesse présentes à l'esprit, par exemple : *Deus meus et omnia! Ad majorem Dei gloriam!* Dieu seul suffit! Qui a Jésus a tout! *Esse cum Jesu dulcis paradisus!* Avec une devise de ce genre, il sera plus facile de triompher des passions mauvaises et d'utiliser les bonnes. » *b*) On aura soin « de provoquer et d'entretenir dans l'âme des idées et des sentiments conformes aux vertus qu'on veut pratiquer, et d'écarter au contraire les images et impressions conformes aux vices qu'on veut éviter. Or rien de meilleur, pour atteindre ce résultat, que de méditer chaque jour...; dans ce tête-à-tête avec Dieu, l'infinie vérité et l'infinie bonté, la vertu devient chaque jour plus aimable, le vice plus odieux, et la volonté, fortifiée par ces convictions, entraîne les passions vers le bien au lieu de se laisser elle-même entraîner par elles au mal. » Il sera bon, au surplus, de faire contrôler son activité par un sage directeur, afin d'éviter tout excès pernicieux. Voir Passions.

4. De la mortification des *facultés supérieures*, c'est à-dire de l'intelligence et de la volonté. *a*) Pour discipliner l'intelligence, « il faut mortifier ses tendances défectueuses, dont les principales sont l'ignorance, la curiosité et la précipitation, l'orgueil et l'opiniâtreté. » Que de choses nécessaires nous ignorons et que de choses inutiles ou même nuisibles nous cherchons à connaître, à « dévorer »! Quant à l'orgueil de l'esprit, il est « plus dangereux et plus difficile à guérir que l'orgueil de la volonté. » Cf. Scupoli, *Combat spirituel,* c. IX, n. 10. Que notre foi soit entière et docile. Et ne traitons pas avec dédain les opinions contraires aux nôtres. *b*) « Pour bien faire l'éducation de la volonté, il faut la rendre assez souple pour obéir à Dieu en toutes choses, et assez forte pour commander au

corps et à la sensibilité. » On n'y parvient qu'en écartant les obstacles et en prenant des moyens positifs. Les principaux obstacles sont, ou intérieurs : l'irréflexion, l'empressement fiévreux, la nonchalance, la peur de l'insuccès; ou extérieurs : le respect humain, les mauvais exemples. Les moyens positifs, d'autre part, consistent « à combiner harmonieusement le travail de l'intelligence, de la volonté et de la grâce. » L'intelligence fournira les convictions profondes; la volonté agira avec décision, fermeté et constance; la grâce, qui sera demandée avec humilité et confiance, assurera à la volonté la force même de Dieu. Et ainsi nous pourrons combattre victorieusement les sept vices ou péchés capitaux (voir PÉCHÉS CAPITAUX) et lutter avec succès contre les multiples tentations qui nous assaillent de toutes parts (voir TENTATIONS).

IV. APOLOGIE DE LA MORTIFICATION. — Cette apologie est presque superflue après ce qu'on vient de dire. Tant il est clair que le dévouement à autrui et notre progrès personnel ne sont pas possibles sans la mortification.

Pour se dévouer il faut se sacrifier. Il est bien vrai que l'on n'est jamais plus heureux que quand on cherche son bonheur dans le bonheur d'autrui, que quand on fait des heureux. Encore faut-il que, pour travailler ainsi à une félicité qui n'est pas directement nôtre, l'on s'oublie soi-même. Et Dieu sait si l'égoïsme est vivace en chacun de nous! Il faut donc le « mortifier », nous mortifier, si nous voulons vivre charitablement, chrétiennement.

Par ailleurs, développer nos puissances suppose qu'on les règle tout d'abord. Chacune à sa place et à son rang : sinon, ce sera le désordre. Notre idéal est bien de développer le plus possible *tout l'homme* en *tout homme;* mais cet idéal est irréalisable sans la mortification, sans le sacrifice. « La doctrine du sacrifice devient ainsi, comme le disait Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, p. 282, 283, le complément nécessaire de la philosophie de la vie. Nos inclinations sensibles faussent la balance de notre liberté; le plateau du plaisir est le plus lourd, il faut jeter dans le plateau du devoir le contrepoids permanent de la mortification chrétienne. » Sans la mortification, nous ne deviendrons jamais des hommes, dans la pleine et haute acception de ce mot; sans la mortification, les chrétiens ne seront jamais « les premiers en tout », que l'éminent recteur qui vient d'être cité, leur demandait d'être, pour le bon renom de l'Église catholique.

J. BRICOUT.

MOSAÏQUE. — La mosaïque consiste dans la juxtaposition de petits cubes diversement colorés dont l'ensemble forme une composition décorative.

L'antiquité connut cet art, et le premier chapitre du livre d'Esther parle des « lits d'or et d'argent rangés sur un pavé de jaspe et de marbre de Paros, ce qu'une peinture d'une admirable variété embellissait ». Les Grecs, les Romains y excellaient; et leurs langues comprennent des mots nombreux pour en noter les diverses variétés de travail et de composition; le terme de mosaïque vient de *musaeum* qui s'appliquait au genre exécuté avc des cubes de verre. On connaît la légende de Diogène crachant à la figure d'un riche athénien, n'ayant trouvé, disait-il, que cet endroit où il pût cracher, toute la maison, sol et murs, étant revêtue de mosaïques représentant les dieux. Pline parle d'un artiste grec, Sosus, installé à Rome, et dont une œuvre est sans doute reproduite dans la mosaïque célèbre du musée du Capitole connue sous le nom des *Colombes de Pline*. Elle représente une coupe sur les bords de laquelle sont posées quatre colombes occupées, l'une à boire, les autres à lisser leurs plumes; et l'ensemble est délicieux, avec des demi-teintes d'une exquise délicatesse. On connaît, du même Sosus, des effets très différents, très poussés dans le sens du réalisme. Rome, Pompéi, nous ont laissé des vestiges nombreux de cet art qu'elles virent prospérer. La fameuse *Bataille d'Arbelles* du musée de Naples, avec son dessin ferme et sa composition variée, est parmi les plus beaux.

Les siècles chrétiens tirèrent de la mosaïque de splendides décorations pour les églises; on cherche alors moins de réalisme peut-être, mais une largeur, une simplicité qui atteignent à un art grandiose. A Sainte-Pudentienne de Rome, la majestueuse décoration de l'abside montre, au IVe siècle, une habileté de composition, une variété de types, une ampleur de dessin et surtout une noblesse expressive qui ont fait jusqu'à nos jours l'admiration des artistes. Mais passent les barbares et avec eux la décadence de l'art, non, cependant, sans des retours fréquents au passé. A Sainte-Marie-Majeure, en 440, les scènes de l'*Ancien Testament* disposées en trois registres au long des murs de la nef, l'*Apothéose du Christ* fixée à la voûte absidiale, la *Procession d'apôtres et d'élus* au-dessus de l'arc triomphal, forment une ordonnance bientôt suivie dans la plupart des basiliques. Le type et les costumes de l'antiquité romaine sont conservés, mais le style est plus lourd. Il faut citer les mosaïques du baptistère de Saint-Jean de Latran avec leurs beaux rinceaux fleuris où passent des oiseaux (vers 465); à Ravennes, la coupole du Mausolée de Galla Placidia (vers 425) où le grand Christ assis sur un rocher au milieu des brebis est à la fois majestueux et bienveillant; la voûte du Baptistère des orthodoxes (vers 430) avec le Baptême du Christ et une procession d'apôtres. Voici, au VIe siècle, l'abside de Saint-Côme-et-Saint-Damien à Rome (vers 529), où une imposante grandeur se fait plus sombre et plus rude, tandis qu'à Byzance se développe un luxe inouï et que l'éclat de l'or et des verres colorés y rayonnent dans la basilique de Sainte-Sophie. Là, un grand Christ entouré de saints personnages siège sur son trône de gloire et bénit d'une main, tenant de l'autre le Livre de Vérité. Ravenne, siège de l'exarchat depuis 552, subit très nettement les influences byzantines et antiques.

Au VIIe, au VIIIe siècle, la querelle des iconoclastes n'est pas seulement à Constantinople nuisible à tous les arts; la dégénérescence est générale. L'Italie ne cesse pas entièrement de produire des mosaïques, dont quelques-unes, d'ailleurs, sont emportées par Charlemagne, qui rêve une renaissance des arts dans son empire; mais le sens des proportions, la noblesse des lignes n'y sont plus.

Le rêve de Charlemagne avait été prématuré, mais la renaissance souhaitée devait se produire. Après des efforts comme ceux des Cosmati (véritable dynastie de mosaïstes qui travaillèrent à Rome en s'inspirant de l'antiquité) ou de Désidérius, abbé du Mont Cassin, qui appela des ouvriers byzantins pour apprendre aux bénédictins de son couvent la technique orientale de la mosaïque de verre, plus riche et plus brillante que celle de marbres, les grands artistes qui devaient préparer la floraison de l'art médiéval furent des mosaïstes en même temps que des peintres. A Saint-Marc de Venise, la mosaïque s'étale sur le pavé, sur les murailles, sous les coupoles, et enroule aux piliers ses brillantes couleurs imitées de Sainte-Sophie. Tous les monuments de la domination normande en Sicile, Santa-Maria dell' Ammiraglio (1143) et la chapelle Palatine (1143) à Palerme, la cathédrale de Cefalu (avant 1148), celle de Monreale (1182) revêtent la même éblouissante parure. Le romain Cavallini, Cimabue à Florence, ont laissé des mosaïques. Giotto fit à Rome la mosaïque de la *Navicella*, aujourd'hui perdue. Jacopo Torruti et Rusutti décorèrent splendidement l'abside de Saint-Jean de Latran et celle de

Sainte-Marie-Majeure; et les progrès vers le réalisme moderne se marient dans toutes ces œuvres à l'ample simplicité voulue par le caractère même de la technique. Au XV^e^ siècle, Florence voit Baldovinetti et Gherardo, purs mosaïstes, et de grands peintres comme Domenico Ghirlandajo à qui l'on a attribué un *Christ triomphant* du musée de Cluny. Le XVI^e^ siècle continue la décoration de Saint-Marc de Venise; Ricci, les Bianchini, les Zuccati, Marini, Rizzo, exécutent les cartons de Tintoret; et c'est la perfection même de la technique, l'habileté merveilleuse des artistes, la variété presque infinie de la palette, qui amènent la décadence de la mosaïque en tant qu'art. Au XVII^e^ siècle, on cite encore Cristofari et Muziano de Brescia; vers 1790, Belloni vient en France et fonde l'atelier de mosaïque de Paris, qui devient manufacture d'État jusqu'en 1831 et auquel on doit la mosaïque de la salle Melpomène au Musée du Louvre.

La manufacture de Sèvres fonda aussi, en 1876, un atelier de mosaïqué qui entreprit la décoration du Panthéon, celle du grand escalier du Musée du Louvre, etc. Après un long sommeil, cet art semble devoir briller d'un nouveau lustre, malgré bien des œuvres modernes dignes d'excellents artisans plus que de vrais artistes. On connaît les éclatantes parures des murs de Fourvières et du Sacré-Cœur de Montmartre.

Carletta DUBAC.

MOTET. — I. DÉFINITION. — La définition du motet a varié selon les époques et selon le point de vue duquel on a envisagé la forme. Comme nous le disons plus loin, le nom « motet » s'est tour à tour appliqué à des paroles, ou à des compositions musicales, à des pièces profanes comme à des œuvres sacrées. L'intérêt musical du motet a toutefois, dès longtemps, dépassé le but littéraire que visaient aussi les plus anciens auteurs de ce genre, et l'histoire de tout le développement de l'art musical ne se peut détacher de celle du motet qui en a été la base, et en demeura longtemps le prétexte.

On peut définir le motet classique comme une composition musicale relativement courte, écrite sur des paroles latines, et destinée à relever accessoirement d'un attrait musical un office liturgique ou une réunion pieuse. L'essence du motet est d'être polyphonique : à part la seconde moitié du siècle dernier, où se fit une prodigieuse consommation de solos, on n'a presque j amais écrit de motets à voix seule, et, dans ce cas, on le spécifie particulièrement. La disposition la plus commune du motet est d'être construit à trois ou quatre voix, sans accompagnement. En ce qui concerne les paroles, celles-ci, jusqu'au XVIII^e^ siècle, étaient laissées à la discrétion de chaque compositeur : aussi beaucoup des motets anciens et classiques sont-ils composés sur des textes de circonstance. Depuis cette époque, pour éviter les abus, l'Église n'autorise que les paroles extraites de la sainte Écriture ou de la liturgie, ou celles qui ont été antérieurement approuvées. On voit donc que, le motet étant une composition essentiellement libre, il n'existe pas, comme on le dit souvent par une impropriété foncière des termes, de « motets liturgiques »; il n'y a pas plus de « motets grégoriens », puisque leur forme est d'être composés à nouveau dans les genres plus modernes de musique. Il peut simplement y avoir, soit des motets sur des textes liturgiques obligatoires, ou, si l'on aime mieux, des invocations liturgiques mises en musique en forme de motet, soit des morceaux de chant liturgique que l'on exécute en lieu et place d'un motet. Ainsi le *Tantum ergo*, chant liturgique, remis en musique par un compositeur moderne, devient un motet; l'*Adeste fideles* est un cantique populaire, qui ne participe au genre du motet que dans les arrangements à plusieurs voix qu'en ont donné, par exemple, Gounod ou Dubois, etc.

II. HISTOIRE ET FORME. — L'histoire du motet est une des plus curieuses, parmi les diverses formes artistiques auxquelles le sentiment religieux a donné naissance. Pour en comprendre les débuts, il faut même remonter plus loin que le siècle qui vit les premiers motets, dans une forme de chant et de littérature liturgiques auxquels nous ne sommes plus du tout accoutumés. Dès la fin du VIII^e^ siècle, dans la région où rayonnait l'école de Metz, les musiciens, en un temps que la mélodie pure régissait seule, commencèrent à adjoindre, à divers chants liturgiques, des développements vocaliques, qui, sous le nom de *séquence* ou de *trope*, et plus tard de *farce*, en amplifiaient la forme. Ces mélodies, parfois longuement vocalisées, finirent, à la longue, par fatiguer. Au cours du IX^e^ siècle, des littérateurs leur adaptèrent des paroles de leur cru. C'est ainsi qu'au lieu de chanter *Kyrie eleison*, en vocalisant sur la syllabe *e*, on dit sur le même air, en répartissant chaque syllabe sous chaque note du texte :

Kyrie, fons bonitatis, Pater ingenite, a quo cuncta bona procedunt, *eleison*.

ou telle autre invocation analogue, dont nos messes liturgiques ont gardé au moins les titres (voir GRÉGORIEN).

Les motets sont dus à des intercalations du même genre. Mais ce n'est plus à la mélodie pure qu'ils remontent. Au XI^e^ siècle, l'*organum* fleuri (voir MUSIQUE § 4) produisit, comme précédemment la forme d'art à laquelle on vient de faire allusion, des vocalises considérables. Sur un thème servant de base, et chanté en valeurs extrêmement lentes, une seconde voix édifiait des broderies interminables; on s'en fatigua comme des autres, et, à l'imitation des tropes et farces avec paroles, on eut l'idée d'inventer des textes nouveaux pour souligner le sens de ces mélodies et en soutenir l'exécution : ce furent les premiers motets. On en trouve quelques rares exemples dans les manuscrits de l'école de Limoges, au XII^e^ siècle, mais c'est à Paris, sur la fin du même siècle, qu'ils connurent leur véritable formation.

Sur des « points d'orgue » de Léonin et surtout de Pérotin le Grand, organistes de la cathédrale de Paris, écrits à deux, à trois et même à quatre voix, se forma le premier répertoire des motets, dont les paroles sont dues principalement au célèbre chanoine de Notre-Dame, Philippe de Grève († 1236) (voir aussi MUSIQUE, § 4). Le terme de « motet », signifiant « petit mot, petit discours », s'appliqua tout d'abord exclusivement aux gloses ainsi inventées et adaptées sur la musique, préexistante, d'un organum fleuri, et, ainsi que les tropes avec paroles, paraphrasant le sens du texte original. Ainsi, sur le long développement musical écrit sur le motif des mots *in Bethleem*, dans le verset *Herodes iratus* de l'office des saints Innocents, en usage dans l'ancienne liturgie romano-parisienne, le poète adaptait, « entait », pour employer la vieille expression, le motet suivant qui en commentait le sens :

In Bethleem Herodes iratus,
Quia puer natus,
Timens principatus
Sceptro se privari,
Jubet decollari
Pueros bimatus.
O mira novitas facinoris,
O! livoris.

Puis, comme la musique, dans les pièces à plusieurs voix, n'avait pas toujours le même nombre de notes à toutes les parties vocales, on ne pouvait pas, dans ce cas, y chanter les mêmes paroles; au-dessus de la voix qui exécutait le motet, une troisième partie, un

« triple », comme on disait, chantait d'autres paroles, et, s'il y avait lieu, une quatrième, un « quadruple », en chantait d'autres encore! C'est ainsi que la voix supérieure du motet précédent chantait pendant ce temps un autre texte commençant ainsi :

Chorus Innocentium
Sub Herodis stantium, etc.

Une des curiosités de ces motets est qu'il ne s'agissait point alors de pièces séparées; ils faisaient intégralement partie des chants liturgiques qu'ils glosaient, et qui étaient ordinairement le verset alléluiatique de la messe, le *Benedicamus* de la fin des vêpres, le dernier répons des matines. Ainsi, le 8 septembre, à la fête de la Nativité de la sainte Vierge, solennellement célébrée à Notre-Dame de Paris, le verset de l'alléluia se présentait ainsi : trois solistes chantaient à l'unisson le chant grégorien *Nativitas gloriosæ Virginis Mariæ ex semine...* mais, sur ce mot, se séparaient en trois voix, dont la plus grave « tenait » — d'où le nom de *tenor*, ou en vieux français *tenure* — en valeurs très lentes, les notes de la mélodie liturgique placée sur *semine*, tandis que la voix moyenne chantait le motet « ex semine Habrahæ divino moderamine, Ignem », etc., et que le « triple » commentait autrement : « ex semine rosa prodit spinæ, etc. » Le texte était disposé de telle sorte que la fin pouvait s'en enchaîner naturellement avec la suite du verset. Dans le chant précédent, les trois voix diverses étaient ramenées sur le mot *Habrahæ* et continuaient à l'unisson le chant grégorien du verset.

Au bout de quelques années, le motet, avec ou sans triple ou quadruple, devenait indépendant du chant qui lui avait donné raison d'être, et, pendant deux ou trois cents ans, on composa des motets à paroles mélangées, qui avaient le plus grand succès, et que l'on exécutait là où on l'aimait le mieux. Parfois, le triple chantait en langue vulgaire : sur le long « tenor » *Angelus*, emprunté à un chant de Pâques, on écrivit les paroles d'un motet à la sainte Vierge : *Gaude, chorus omnium fidelium*, tandis que la voix de dessus chantait en français *Povre secours ai encore recovré*, prière du poète à sa « Dame Marie ». Puis, cette forme musico-littéraire devint si aimée, qu'on l'introduisit dans la musique profane. Sur une « tenure » parfois encore souvenir d'école, empruntée à un chant liturgique, mais soutenue par un instrument, un littérateur édifiait un motet triple et quadruple, chantant la bonne chère ou l'amour : c'était le triomphe de l'art du concert, du XIIIe siècle au XVIe. Inutile de dire que malgré le titre de « motet », ces pièces profanes n'étaient nullement chantées dans l'église; la présence du « tenor » instrumental pris à un fragment liturgique ne justifie pas plus les mines scandalisées de certains historiens modernes : elle est absolument comparable à la manière dont un Saint-Saëns, au XIXe siècle, a traité le *Dies iræ* en l'employant dans sa *Danse macabre*.

La forme de composition dans laquelle chaque partie chantait les mêmes paroles était nommée, au Moyen Age, un *conduit*, ou, en latin, *conductus*. C'était une pièce harmonisée, dont le chant principal était placé à la partie vocale la plus grave. On lui donnait ce nom parce que cette « basse donnée » semblait conduire les autres parties, selon son propre mouvement et ses rythmes Les théoriciens de la musique à cette époque, comme aussi les littérateurs, considèrent conduits et motets comme les deux genres polyphoniques les plus rapprochés l'un de l'autre. Du motet en son premier état vient l'écriture musicale « horizontale » dans laquelle chaque partie semble être indépendante de celles qu'elle accompagne; de la forme du conduit vient l'accord « vertical » ou l'harmonisation note contre note. Peu à peu, l'une et l'autre forme s'influencèrent réciproquement : toute composition polyphonique participant, soit du premier genre, soit du second, est, à partir du XVe siècle, uniquement nommée « motet », vocable devenu bientôt propre à la musique.

Quelques noms sont à citer parmi les maîtres qui contribuèrent au développement et à l'épanouissement de la forme du motet : Pierre de la Croix, qui était à la fin du XIIIe siècle maître de musique de Notre-Dame de Paris, échaffaude suivant l'importance des parties la division ou la valeur des notes, réservant les plus rapides à la voix de dessus; au XIVe siècle, Philippe de Vitry, qui mourut évêque de Meaux (1364), avec lequel d'importantes modifications du thème ou « tenure » sont mises en usage, et son contemporain l'illustre Guillaume de Machaut (vers 1290-1377), chanoine de Reims, qui l'un et l'autre écrivent dans les rythmes et les dispositions les plus variés, avec ou sans parties instrumentales. Ils composent aussi des motets « à double teneure » et l'on commence à trouver des ténors occupant la place qui donnera son nom à la voix d'homme plus tard ainsi nommée, la partie grave devenant la « contreteneure ».

Vers la fin du même siècle, les musiciens anglais font entrer le procédé du faux-bourdon (voir ce terme) dans la contexture du conduit et du motet. Parmi eux, c'est surtout avec John Dunstable († 1453) et Lionel Power que l'écriture polyphonique devient libre et aisée, sans être obligatoirement écrite sur une teneure préexistante. De son côté, l'école belge grandit, et s'étend en Italie, avec Jean Cigogne (Ciconia) et Brassart. Le type définitif du motet *a cappella* est donné par le grand maître de l'école de Cambrai Guillaume Du Fay (vers 1390-1474), tandis que son élève Ockeghem († 1495) y fait entrer le style canonique (voir FUGUE). Enfin, Josquin des Prés (vers 1450-1521) met le sceau définitif à cette forme qu'il agrandit encore, traitant ainsi des proses entières (*Stabat, Ave Maria*, etc.), et l'appliquant à la composition du psaume en musique (voir PSAUME), écrivant, avec ou sans teneure obligée, de trois jusqu'à huit voix. C'est de Josquin des Prés, avec toute l'expression qui le caractérise, que les grands compositeurs du XVIe siècle, l'époque classique du beau motet, tirent leur inspiration.

Au premier rang, Palestrina, Orl. de Lassus, Victoria, écrivent le motet, toujours « a cappella», dans les dispositions les plus variées : avec ou sans teneure, en imitation, ou, au contraire, en harmonie verticale, à un ou à deux chœurs. L'école vénitienne et l'école espagnole des alentours de 1600 surenchérissent encore et donnent des motets *à cori spezzati*, placés en divers endroits d'une même église, partagés en deux, trois, quatre chœurs. L'habitude, constante alors, de soutenir d'instruments de familles diverses ces divers chœurs rend de telles compositions toutes proches de celles du théâtre : la décadence commence à Venise, avec Monteverdi (1568-1649) qui écrit, le premier, des motets en solo accompagné d'orchestre, en tout semblables à des airs d'opéra.

En France, le motet « à grands chœur » se développe, avec Formé (1567-1638), puis avec Du Mont (1610-1684), et Lully (1632-1687), que le service de la messe basse célébrée quotidiennement devant le roi Louis XIV amène à composer de « grands motets » comparables à une « anthem », développée ou à une « cantate » de leurs contemporains anglais et allemands, et comportant solis, chœurs, orgue et orchestre. De là, vient l'habitude de transformer en véritables « concerts spirituels » certaines messes basses solennelles et de donner au motet, en même temps qu'un style de concert, des dimensions hors de proportion avec le service normal de la messe chantée.

Cependant, telle est la force de l'entraînement et de l'habitude que le genre s'en imposa peu à peu; il est peu de motets, au XVIIIe siècle et dans la plus grande partie du XIXe, qui répondent à l'idéal classique : une composition relativement courte dont le trio ou le quatuor vocal constituent la base. Cette simple observation suffira à délimiter, dans l'œuvre de chaque maître de cette époque, ce qui est conforme, parmi leurs motets, aux desiderata de l'art religieux. Citons toutefois, comme compositions de l'époque de l'opéra et de la symphonie, le *Laboravi* de Rameau, l'*Ave verum* et le *Sancta Maria* à quatre voix de Mozart; dans la production caractéristique du XIXe siècle, avant le mouvement de réforme de la musique d'église, l'*Inviolata* et l'*Ave regina* de Gounod, ainsi que ses « Sept Paroles », série traitée en motets « à cappella »; les offertoires de César Franck (qui, malgré leur titre, ne conviennent pas à ce moment de la messe), parmi lesquels il faut mettre à part le *Domine non secundum*, et le *Quæ est ista* qui a l'ampleur d'une petite cantate, enfin son délicieux *Ave Maria* à trois voix; de Saint-Saëns, l'*Ave verum* « a cappella » (en mi bémol) et l'offertoire de la Toussaint; de Th. Dubois dans sa première manière, le *Tu es Petrus* à deux orgues; de G. Fauré, le *Maria, mater gratiæ*.

III. Role et place des motets. — Traditionnellement, et depuis des siècles, le rôle des motets proprement dits est de remplir les espaces libres entre les chants liturgiques et les prières récitées à haute voix, soit, à la messe : motet d'offertoire, venant après l'offertoire du jour, motet au Très Saint-Sacrement entre le *Benedictus* et le *Pater* (s'il reste du temps), ou pendant la Communion; en dehors de la messe, avant et après un sermon; après le *Benedicamus* des vêpres; en toute occasion, motet de clôture après la bénédiction, ordinairement sur des paroles jubilatoires empruntées à des psaumes de louanges, tels que ceux commençant par *Laudate*, ou par *Jubilate*, etc. A l'époque classique, il n'est pas rare de trouver une messe en musique comportant, en plus des cinq morceaux habituels (voir Messe), des motets complémentaires pour les divers endroits ci-dessus signalés. Parfois, le principal de ces motets est la pièce type qui a fourni ses thèmes au compositeur pour l'ensemble de son œuvre.

Lorsque, au XVe siècle, la forme du motet eut définitivement été constituée, les compositeurs traitèrent fréquemment de la même manière les diverses pièces de l'office. Au XVIe siècle, en Italie surtout, dans les grandes solennités, les maîtres, ne laissant plus une seule place au chant liturgique, écrivaient en forme de motets l'*Asperges me*, l'introït, le graduel, etc., en ce qui concerne la messe (voir Messe), et toutes les antiennes, l'hymne, les répons des vêpres et autres « heures », sans préjudice des motets proprement dits ajoutés au service liturgique. De nos jours, on est revenu de cet excès : il n'est plus guère que l'offertoire, à la messe, et la grande antienne à la sainte Vierge, de la fin des complies, que l'on traite ainsi : par exemple, les offertoires de tous les dimanches et principales fêtes, par Mgr Perruchot; ceux des quatre dimanches de l'Avent, par Foschini; les quatre grandes antiennes à la sainte Vierge, par Ch. Bordes; le *Tantum ergo*, qui précède la bénédiction du Très Saint-Sacrement, depuis que cet usage s'est répandu, texte que tous les compositeurs, depuis environ cent cinquante ans, ont tour à tour mis en musique sous les aspects les plus différents.

L'usage, enfin, a été pris, surtout en France et en Belgique, puis sanctionné ou réglementé par l'autorité ecclésiastique locale, de faire précéder la bénédiction du Très Saint-Sacrement de toute une série de motets constituant un « salut », en remplacement d'autres chants empruntés au répertoire liturgique ou aux habitudes populaires. Suivant les diocèses, l'ordre en est variable, tantôt étroitement prévu, tantôt laissé à la liberté du maître de chapelle. Le choix le plus habituellement suivi est ainsi formé : un motet au moment de l'exposition du Très Saint-Sacrement, un second en l'honneur de la sainte Vierge, éventuellement d'autres sur des textes de prières pour le pape, pour la paix, pour le chef de l'État, etc., enfin le *Tantum ergo* seul obligatoire, et un motet jubilatoire conclusif. Par suite de ces usages, à l'époque la plus récente ce sont les chants au Très Saint-Sacrment et à la sainte Vierge qui ont le plus souvent été choisis par les musiciens et entre autres *Tantum ergo*, *O salutaris*, *Panis angelicus*, *Ecce panis*, l'*Ave Maria* et le *Sub tuum*, et accessoirement le *Tu es Petrus* comme prière pour le pape, le *Pie Jesu* et le *Miseremini mei* pour les défunts. Mais nos contemporins se sont affranchis de recourir toujours aux mêmes textes; ils ont écrit sur les paroles les plus diverses. En prenant au hasard une page de catalogue d'un « répertoire moderne » choisi parmi les meilleurs, nous trouvons ainsi 6 *Ave Maria*, 3 *O salutaris* et 3 *Tu es Petrus*, 2 *O quam suavis* et 2 *Pie Jesu;* à côté de ces paroles connues, trente-quatre autres motets sur des textes variés extraits de la liturgie, et ordinairement destinés aux saluts.

Les motets modernes étant donc plus spécialement écrits dans ce dessein, plusieurs maîtres contemporains français ont été amenés à composer non plus des motets isolés, mais des « saluts » complets, ensemble de motets groupés suivante et ordre logique. Nous en citerons plusieurs types, qui donneront une juste idée du genre :

Th. Dubois : salut à 4 voix mixtes, à cappella, *Ave verum*, *Ave Maria*, *Tantum ergo*, Bénédiction pontificale;
Ch. Bordes : salut à 3 voix d'hommes, *O sacrum*, *Beata es*, *Tantum ergo*, *Laudate*;
Mgr Perruchot : Petit salut à 2 ou à 4 voix, *O salutaris*, *Sub tuum*, *Tu es Petrus*, *Tantum ergo*, *Cor Jesu*.

Cependant, malgré ces motets groupés en un « salut », ces maîtres n'y ont point habituellement cherché un lien de modalité, de tonalité, d'unité de thème, etc., comme celui qui réunit entre eux les morceaux d'une messe classique. Seul, F. de La Tombelle s'est efforcé, dans deux saluts avec accompagnement et interludes d'orgue, d'arriver à donner une forme organisée à ce genre; l'un d'eux à 2 ou 4 voix, comprend : Prélude, *Ave verum*, *Sub tuum*, *Tantum ergo* (ces motets étant reliés par des versets d'orgue), *Laudate;* l'autre pareillement avec interludes et accompagnement d'orgue, à 3 voix mixtes, se compose de : *Hoc corpus*, *Sub tuum*, *Tu es Petrus*, *Tantum ergo*, Verset, Bénédiction, *Laudate*, sortie fuguée sur le thème de ce dernier morceau.

Les prescriptions officielles de l'Église contiennent peu de détails touchant la forme du motet, puisque, aussi bien, ce genre de pièces est à côté de la liturgie : on doit seulement leur appliquer les règles générales de toute bonne musique religieuse (voir Musique, § 7). Dans son *motu proprio*, Pie X fait, d'une part, allusion à « la coutume de l'Église romaine, de chanter un motet au Très Saint-Sacrement après le *Benedictus* de la messe solennelle. Il est aussi permis de chanter, après l'offertoire prescrit de la messe, s'il reste un peu de temps, un court motet sur des paroles approuvées de l'Église » (III, 8.) D'autre part, le pontife dit que « il n'est pas permis de composer le *Tantum ergo* de telle façon que la première strophe présente la forme d'une romance, une cavatine, un adagio, et le *Genitori* un allegro » (IV, 11, *c*). La même règle est étendue à toutes les hymnes, par le même article.

Ces sages avis, joints aux exemples que nous venons de citer de motets modernes, œuvres de maîtres autorisés, aideront à faire un choix judicieux entre les

œuvres musicales vraiment dignes d'être associées à la prière collective, et... les autres. (Voir MESSE, III et IV.)

A. GASTOUÉ.

MOULIN-VERT. — Groupement non confessionnel d'œuvres charitables et sociales, fondées en 1906 par l'abbé J. Viollet, qui toutes ont pour but, en améliorant les conditions de vie de la famille ouvrière, de la rendre unie, forte et nombreuse. Ces œuvres font de l'assistance une œuvre éducatrice, en associant les familles auxquelles elles viennent en aide aux efforts tentés pour les relever. Elles comprennent diverses sociétés pour l'amélioration du logement ouvrier, en faveur particulièrement des familles nombreuses, des jardins d'enfants et des groupes d'éclaireurs, une distribution de travail à domicile, un vestiaire, une association pour l'aide aux mères de famille, des maisons de repos, la Fédération des associations familiales de la région parisienne. Différentes revues : l'*Assistance éducative*, le *Bulletin des associations familiales de France*, la *Revue familiale d'éducation*, et une brochure de l'abbé Viollet : *Le guide du visiteur*, propagent les idées et les méthodes dont s'inspire cet ensemble d'œuvres. Siège social : 92, rue du Moulin-Vert, Paris (14e).

J. BRICOUT.

MOURRET Fernand, né en 1854, avocat à la Cour d'appel d'Aix-en-Provence, ordonné prêtre en 1883 à Rome, professeur au Séminaire Saint-Sulpice à Paris. Principaux ouvrages : *L'art de prêcher* (excellent); *Vie de la vénérable Marie Rivier*; *Le mouvement catholique en France de* 1830 *à* 1850; *Le concile du Vatican d'après des documents inédits*; *Les directions politiques, intellectuelles et sociales de Léon XIII*; surtout l'*Histoire générale de l'Église*, 9 vol. gr. in-8°, et le *Précis d'histoire de l'Église* (en collaboration avec J. Carreyre), 3 vol. in-8°, Paris, 1924. Ces livres, solidement documentés, se lisent avec le plus vif intérêt.

J. BRICOUT.

MOYEN AGE. — On a beaucoup écrit, soit pour déprécier, soir pour exalter le Moyen Age. Que n'a-t-on pas dit, par exemple, à l'éloge de ses institutions sociales, de sa philosophie scolastique et de son art! Mais aussi que n'entendons-nous pas encore répéter sur la misère et l'ignorance qui auraient alors sévi, principalement parmi le peuple!

Pour ce qui est de ces derniers reproches, qu'on voie l'art. ENSEIGNEMENT (histoire) et, dans *Histoire partiale, Histoire vraie*, de M. Jean Guiraud, t. I, les chapitres XXVII, XXVIII : *L'instruction et l'Église au Moyen Age; Le peuple était-il misérable au Moyen Age?* M. Guiraud montre que les disettes étaient plus nombreuses mais plus restreintes au Moyen Age que de nos jours; que les denrées de première nécessité (blé, vin, viande) étaient à un prix modéré, et que, chose incroyable, le Moyen Age consommait beaucoup plus de viande que notre époque; bref, qu'il y a peu de différence entre la vie matérielle du peuple au Moyen Age et sa vie de notre temps. Quant à l'instruction, la même historien résume ses conclusions dans les formules suivantes, p. 349, 350 :

1° On nous disait que l'Église avait à peine « quelques écoles » — et nous voyons qu'elle en avait couvert le sol de la France, en les établissant non seulement dans les grandes villes, mais dans les bourgs et presque dans les solitudes monastiques.

2° On nous disait que, dans ces écoles, n'étaient admis que ceux qu'une vocation religieuse attirait vers l'Église, son clergé et ses couvents — et de la plupart de ces écoles il est dit qu'elles servaient aux laïques voulant revenir dans le monde après leurs études, pour y vivre de la condition de leurs parents.

3° On nous disait que, dans ces écoles, « on enseignait la religion plutôt que la science et qu'on dédaignait les livres des savants de l'antiquité » — et la plupart de ces écoles avaient, dans leurs programmes d'étude, la grammaire, la littérature classique, la rhétorique, l'histoire, les sciences, la musique et même le droit civil et la médecine. A Argenteuil et au Paraclet, les religieuses professaient la médecine et la chirurgie!

4° On nous disait que l'instruction du peuple était négligée parce que l'Église avait intérêt à le laisser dans l'ignorance — et de la plupart de ces écoles on nous apprend qu'elles étaient ouvertes aux fils des serfs comme aux fils des seigneurs, que le plus grand nombre d'entre elles étaient gratuites, et que cette gratuité s'étendait non seulement à l'instruction, mais aussi au logement et à la nourriture, puisque beaucoup de leurs élèves étaient internes.

5° On nous disait enfin que les moines « grattaient de précieux manuscrits d'auteurs classiques pour y écrire un banal livre de prières » — et nous avons vu dans beaucoup de ces écoles monastiques s'organiser de belles bibliothèques où les œuvres de l'antiquité étaient copiées et conservées à de nombreux exemplaires, pour être mises à la disposition des étudiants.

Pour ce qui est des institutions sociales et de l'organisation chrétienne des nations, voir CATHOLICISME SOCIAL, CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE, etc.

Contentons-nous d'ajouter ici quelques lignes de Godefroid Kurth, *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. III, col. 944 :

Le Moyen Age, malgré son nom, n'est pas une époque intermédiaire; il est la jeunesse du monde moderne, et celui-ci, loin de s'opposer à lui, ne fait... que le continuer dans une très large mesure. Et c'est cette constatation qui va nous permettre de le délimiter. Il commence moins avec la chute de la société antique qu'avec la naissance de la société moderne, caractérisée par la fondation du premier royaume catholique, celui des Francs; c'est donc de l'avènement de Clovis (481) que date à proprement parler le Moyen Age. La chute de l'empire romain et la naissance du royaume des Francs coïncident d'ailleurs à peu près; les deux dates (476, 481), n'en font qu'une pour l'historien. D'autre part, le Moyen Age cesse vraiment à partir du jour où il perd le trait distinctif qui l'a caractérisé pendant toute sa durée millénaire, c'est-à-dire l'unité religieuse : c'est donc la promulgation des fameuses thèses de Luther en 1517 qui marque vraiment sa fin.

J. BRICOUT.

MOZARABE (CHANT). — Le vocable de *mozarabe*, qui remplace souvent ceux de *gothique* ou de *wisigothique*, désigne le mélange des chrétiens d'Espagne, successivement avec les Wisigoths ariens qui leur apportèrent, au Ve siècle, des usages disciplinaires et liturgiques orientaux, puis avec les Maures qui avaient conquis la péninsule hispanique. Une forme spéciale de la liturgie latine et du chant en résulta, désignée par les mêmes surnoms. L'ensemble rituel de ces coutumes fut abrogé à partir du XIe siècle : cela donna lieu à de curieux et dramatiques incidents; mais divers offices continuèrent néanmoins, après l'adoption du rit romain et du chant grégorien, à être pratiqués sous la forme mozarabe par les églises d'Espagne. De nos jours, la cathédrale de Tolède jouit encore de ce privilège, assurément curieux, de posséder un double collège de chanoines et de chapelains qui, chacun dans son chœur, célèbre successivement ses rits différents avec son chant propre : le « chapitre », dans la *capilla mayor*, officie depuis le XIe siècle selon la liturgie romaine et le chant grégorien; dans l'autre chœur, la *capilla mosarabica*, on continue de suivre toujours l'office antérieur et le chant mozarabe ou gothique, qui l'accompagne, et où célèbrent les chapelains tolétains lorsque les chanoines romains ont terminé leur office. En voici l'origine et l'histoire.

Les Goths, d'abord païens, du moment qu'ils s'étaient jetés sur l'Europe, avaient été convertis au christianisme en Asie Mineure, puis organisés par le clergé byzantin, et pourvus d'offices liturgiques inspirés de ceux de ces contrées. Saint Jean Chrysostome, alors patriarche de Constantinople, s'était occupé de ces barbares dans les premiers temps de leur conver-

sion. Après qu'ils eurent établi en Espagne leur domination et leurs usages, les églises de ce pays, ainsi mélangées d'éléments latins et byzantins, ne cessèrent d'entretenir d'étroits rapports avec celles des pays helléniques et orientaux, jusqu'à se pénétrer sans cesse, malgré leur dépendance du patriarcat romain, de nombreux éléments empruntés à ces lointaines églises, entraînant d'ailleurs avec elles tout un groupement important de celles de la Gaule Narbonnaise et de l'Aquitaine. En même temps, plus encore que les autres rits latins, la liturgie mozarabe présente de curieux rapports avec la liturgie juive occidentale.

Ce rit et le répertoire musical qui l'accompagne furent fixés au commencement du VII^e siècle, par les soins de saint Léandre, archevêque de Séville. Il est intéressant de remarquer ici qu'avant d'être promu à cette dignité, Léandre avait été ambassadeur d'Espagne à Constantinople peu d'années après le fastueux règne de Justinien, tandis que la musique byzantine y brillait d'un si grand éclat, et que, pendant le long séjour diplomatique qu'il y fit, il était commensal de l'« apocrisiaire » du pontife romain près de l'empereur d'Orient (nous dirions aujourd'hui du « nonce apostolique »), le diacre Grégoire, le futur Grégoire le Grand qui devait, de son côté, réglementer plus tard le chant de l'Église de Rome. (Voir GRÉGORIEN.)

Or Léandre était non seulement amateur de musique, mais compositeur de talent. Lorsque, revenu dans son pays, il en devint archevêque, il ne se borna pas à réglementer la liturgie et le chant des églises d'Espagne, dont il était le chef principal, mais composa pour ce répertoire, à côté des antiennes, répons et hymnes en usage, bon nombre de chants, qui tous, précisément, appartiennent au style orné et vocalisé; mélodies ornées de psaumes, ainsi que pour le *lauda*, le *sacrificium*, dont les contemporains vantaient le *multa dulcis sonus*, « le chant très suave », dit saint Isidore de Séville, frère et successeur de Léandre. Ces mélodies pour les psaumes sont celles du *psallendo* de cette liturgie, qui est l'équivalent du *psalmellus* ambrosien et du « graduel » grégorien; le *lauda*, chant qui suit la lecture de l'Évangile et prélude à l'offertoire, est très fréquemment analogue à l'*alleluia* jubilatoire; d'autres fois, il présente des rapports d'identité avec l'antienne que l'on chante au même endroit dans le rit milanais; le *sacrificium*, qui accompagne l'offrande, est du même genre que les chants d'offertoire des autres rits. A la même époque que Léandre de Séville, Eugène III, archevêque de Tolède, qui était *arte musica peritissimus*, enrichit aussi ce répertoire de pièces analogues, dont le charme mélodique donna son nom au genre de diverses pièces de chant : chant *eugénien*, ou *mélodique*. On ne saurait dire que les compositions de saint Léandre et de saint Eugène ont disparu : la notation musicale en est conservée dans les curieux manuscrits de chant mozarabe, mêlée de neumes romains joints à des signes byzantins, et même arméniens, et restée en usage jusque vers le XII^e siècle. Mais, hélas! si quelques-unes des mélodies de ce répertoire ont été, au cours des âges, transcrites en notations plus claires, la clef de cette notation plus ancienne est jusqu'ici perdue.

Parmi ceux de ces chants dont la tradition a continué grâce à la liturgie « mixte » de Tolède, il est aisé de faire un choix, donnant la plus heureuse idée de la mélodie mozarabe. Comme pour le répertoire ambrosien et les autres rits latins, le mozarabe contient un certain nombre d'hymnes, au chant simple et métrique dont l'usage tolétain a toujours opposé le chant aux mélodies ornées. Parmi les pièces récitatives, signalons le psaume de communion, *Gustate et videte;* du genre orné, le répons *In loco viridi*, de l'office des morts. Enfin, du chant vocalisé, la mélodie qui sert, aux fêtes, pour le cantique des Trois Jeunes Gens : cet air se termine, par un effet expressif voulu, en restant en suspension sur la quinte; le point culminant est atteint au milieu de la mélodie, par un récit soutenu et vibré sur l'octave même de la fondamentale, procédé que le grégorien n'emploie jamais, mais qui, ici, est parfaitement en situation.

Mais la liturgie romaine a emprunté aussi à ce répertoire antique de l'Espagne et de la Gaule méridionale, l'émouvant et admirable impropère *Populo meus*, introduit depuis le IX^e siècle dans le livre grégorien, versets qui semblent avoir pour origine un prototype syrien, et où, aux adjurations des solistes, les chœurs alternés acclament tour à tour, en grec et en latin, le Dieu saint, fort et immortel, *Agios o Theos. Sanctus Deus*, etc.

Au cours du Moyen Âge, le répertoire mozarabe s'est enrichi de diverses hymnes dont l'inspiration est très locale, et dont certaines sont passées aussi dans l'usage des autres églises. Ainsi, le ton du *Pange lingua* connu sous le titre de « more hispano » et qui semble emprunté à une ancienne hymne du vendredi saint, chant que l'on peut d'ailleurs comparer à la seconde série des Impropères, *Ego propter te*, etc.; ainsi encore, le *Gloria* de la messe dite « des Anges », recueilli vers la fin du Moyen Age pour l'usage de la messe mozarabe de Tolède.

Signalons aussi que ce chant fait usage d'un très grand nombre de supplications ou sortes de litanies, avec refrain; on en trouvera entre autres dans les *Variæ Preces* de Solesmes, où dom Pothier en a fait entrer plusieurs, soit pour le texte (dont il a composé la musique quand celle-ci n'a pu être retrouvée), soit paroles et musique, tel que le beau *Rogamus te, rex sæculorum*. De même origine sont les versets courts adaptés à l'*Attende Domine*, et commençant par *Ad te rex summe*, choix et adaptation dus à dom Parisot et à dom Andoyer.

A. GASTOUÉ.

MOZART **Wolfgang Gottlieb**, né le 27 janvier 1756, à Salzbourg (Autriche), mort à Vienne le 5 décembre 1791. Fils d'un musicien de talent, Léopold Mozart, violoniste et chef d'orchestre de la cour du prince-archevêque de Salzbourg, le jeune Wolfgang grandit dans un milieu profondément musical et une atmosphère sincèrement pieuse. Il fut « l'enfant prodige » par excellence : à quatre ans, il esquissait un « concerto » de clavecin; à cinq ans, il joue à première vue la partie de violon dans un quatuor; à six, il chante le soprano solo dans des intermèdes lyriques; à sept, il attire la foule, émerveillée, à ses improvisations sur le grand orgue. Bientôt, le père Mozart organise des tournées de concert où il fait applaudir son jeune virtuose, qui joue au clavecin, plus tard au piano nouvellement inventé, et accompagne tour à tour son père et sa sœur, qui chantait fort bien. Munich, Vienne, Bruxelles, Paris, Londres, l'Italie voient successivement les triomphes de la famille Mozart, en même temps que l'on applaudit les premières sonates et symphonies de l'enfant déjà maître, que le pape Clément XIV nomme chevalier de l'Éperon d'or, tandis que l'empereur, peu de temps après, lui commandait un opéra. C'est à Bruxelles que le jeune W. Mozart écrivait, en 1763, à sept ans, sa première sonate de clavier; à Paris, la même année, qu'il en faisait graver d'autres avec accompagnement de violon, dédiées à Madame Victoire de France; ses premières symphonies furent composées à Londres, en 1765, sous la direction de Jean-Christian Bach, le dernier fils du grand Bach. Comme son père, W. Mozart fut bientôt attaché au service du prince-archevêque de Salzbourg, pour qui il avait composé, en quelques jours, un oratorio; mais le successeur de ce

prélat, d'un caractère froid, dur et autoritaire, finit par détacher le jeune musicien de ces fonctions officielles. C'est, à ce moment de son existence, entre dix-sept et vingt et un ans, la période la plus abondante dans la composition d'œuvres de « musique de chambre », sonates, concertos, pièces d'orchestre et de chant de toute nature. Après sa rupture avec l'archevêque de Salzbourg, Mozart se lançait bientôt seul dans la carrière de compositeur de symphonies et d'opéras, se mariait, à Vienne, en 1782; mais son peu d'entente des affaires et le goût des amusements frivoles, qu'il partageait avec sa femme, ne lui laissaient pas la possibilité de profiter fructueusement des aubaines que son talent lui procurait : Mozart mourut, peut-on dire, de misère après avoir traîné pendant plusieurs années une « maladie de langueur » qui finit par l'épuiser.

Mozart fut le plus précoce et, sans doute, le plus abondant des génies musicaux. En possession d'un solide métier, d'une inspiration d'extraordinaire clarté, d'un caractère gai et insouciant, mort en pleine jeunesse après de cruels déboires, Mozart donne bien dans ses œuvres variées cette impression générale : dans son ensemble, sa musique est celle d'un jeune homme de génie qui fut d'abord heureux, et dont les événements malheureux de la vie développèrent la profondeur d'inspiration et le sens dramatique. Il excella dans la musique de chambre et de concert, et en composa particulièrement entre quatorze et vingt-quatre ans; sur plus de *sept cents* œuvres que produisit Mozart, dont certaines de la plus haute importance, il y en a près de six cents consacrées aux morceaux de sonates, aux trios et quatuors, aux danses et concertos, aux ballets et grandes symphonies. Sa musique religieuse, pour la plupart œuvre de circonstance, forme la partie la moins importante (et souvent la moins soignée) de ses compositions : l'*Ave verum* si justement apprécié, et un *Sancta Maria* écrit dans le même genre, sont peut-être les seuls motets de Mozart que l'on puisse citer parmi ses chefs-d'œuvre; ses messes sont dans le goût de celles de Haydn. Le fameux *Requiem*, auquel il travailla en ses derniers jours, et qu'il laissa inachevé, est moins liturgique (malgré l'emploi de quelques thèmes grégoriens, et de formes classiques) que dramatique, et, tout en représentant le plus grand effort religieux de Mozart, appartient au même ordre d'idées qui présida à l'éclosion de ses grands opéras. Avec ses quatuors et surtout ses symphonies, ce sont ces dernières pièces où Mozart a donné le plus de son admirable génie : sans compter la délicieuse opérette de *Bastien et Bastienne*, citer les *Noces de Figaro*, *Cosi fan tutte*, la *Clémence de Titus* et surtout, dans deux genres différents, la *Flûte enchantée* et *Don Giovanni*, c'est désigner les œuvres les plus complètes d'un musicien qui compte parmi les tout premiers de tous les âges, et dont le génie et le talent, aux réalisations les plus variées, restent toujours égaux à eux-mêmes.

Une quantité considérable de livres et d'études ont été consacrés à ce grand maître : citons, parmi les plus accessibles et les meilleurs, le *Mozart* de C. Bellaigue, celui de H. de Curzon, auxquels on pourra joindre les deux beaux volumes de T. de Wyzewa et M. de Saint-Foix.

A. Gastoué.

MULLER Max (1823-1900), philologue et orientaliste, allemand et protestant. Il était fils d'un poète allemand, Wilh. Muller. Né à Dessau, étudiant de l'Université de Leipzig, docteur à 20 ans, élève de Brockhaus, Bopp, Ruckert, puis, à Paris, de Burnouf, il poursuivit, sur les conseils de ce dernier, la publication du *Rig Véda*, entreprise sous les auspices de la Compagnie des Indes et suspendue depuis la mort de Rosen (1837). A 23 ans, il s'établit en Angleterre où il passa le reste de sa vie, sauf un court passage à Strasbourg en 1872. Professeur à Oxford, il abandonna sa chaire en 1876 pour se consacrer entièrement à l'édition des *Sacred Books of the East*, les « Livres sacrés de l'Orient », 1879 sq. Il mourut à Oxford sans avoir pu achever cette œuvre considérable.

Brillant conférencier et habile écrivain, M. Muller a su intéresser le public aux questions ardues de la science philologique. Son œuvre est très vaste. Outre des éditions purement littéraires, il a donné, dans le domaine philologique, ses *Leçons sur la science du langage*, trad. franç., Paris, 1864, et ses *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. franç., Paris, 1867. Ces ouvrages ne répondent plus à l'état de la science actuelle. C'est à l'histoire des religions que se rapporte la plus grande partie de son œuvre, si bien qu'on a proposé de voir en lui l'initiateur de cette science, titre qui revient plutôt à son homonyme et compatriote Ottfried Muller. Outre les grandes collections citées plus haut, il a publié : *Essais de mythologie comparée*, Londres, 1856; *Introduction à la science des religions*, Londres, 1873; *Leçons sur l'origine et le développement de la Religion étudiées à la lumière des religions de l'Inde*, Londres, 1878; *Religion naturelle*, Londres, 1888; *Religion physique*, Londres, 1890; *Religion anthropologique*, 1891; *Théosophie et religion psychologique*, Londres, 1892; *Contributions à une mythologie scientifique*, Londres, 1897.

La lucidité et le charme de l'exposition suscitèrent autour de ses écrits un véritable enthousiasme qui paralysa longtemps l'esprit critique. Comme il eut le mérite de comprendre l'un des premiers l'importance de la linguistique comparée et que toute son œuvre tourne autour d'une même idée : l'explication des religions par la méthode philologique (voir Histoire des Religions), on personnifie volontiers en lui cette méthode. Il la présente comme la « clef universelle ». Le système se résume en ceci : les mythes sont sortis des métaphores. Par cela seul que le langage traduit des états humains, il ne peut s'appliquer à la nature sans la transfigurer. Dire que le soleil ardent pique ou mord, c'est en faire déjà un être analogue au serpent ou au fauve. De là, à forger un récit il n'y a qu'un pas. En rapprochant les noms divins on aura toute chance de découvrir l'origine des mythes. Mais les savants d'aujourd'hui hésitent à identifier, comme Muller, par exemple *Ouranos* et *Varouna*, même *Theos* et le sanscrit *dyou*, ciel, etc. Par suite les généralisations brillantes appuyées sur ces étymologies sont devenues fragiles.

Max Muller a fort bien saisi la distinction entre religion et mythologie; il a dénoncé la confusion trop fréquente dont ces deux notions sont l'objet. Néanmoins ses idées sur l'origine de l'une et de l'autre ne sont pas acceptables.

Aux origines de la religion, il admet une « révélation » : la perception de l'infini dans le fini (*sensisme*). La religion est « une faculté de l'esprit qui, indépendamment, je dirai plus, en dépit des sens et de la raison, rend l'homme capable de saisir l'infini sous des noms différents et sous des déguisements changeants ». De très vives critiques accueillirent la création de cette faculté nouvelle; c'est pourquoi M. Muller substitua plus tard à cette expression celle de « pressentiment de l'infini ». « Le pressentiment de l'infini repose sur la sensation du fini et a ses racines réelles dans la présence, réelle quoique imparfaitement saisie, de l'infini au sein de toutes nos perceptions sensibles... Quand notre œil a saisi la distance la plus lointaine qu'il puisse atteindre, avec ou sans instrument, la limite à laquelle il s'attache est fixée d'un côté par le fini, mais d'un autre côté par quelque chose qui, pour l'œil, est infini. » On voit combien flottantes sont les

idées de M. Muller : chez lui perception semble, comme le remarque justement Leuba, synonyme tantôt de sentiment, tantôt de conception, et ce qu'il appelle l'infini n'est en réalité que l'indéfini.

C'est parce qu'il partait de données aussi vagues qu'il a été contraint à imaginer à l'origine une divinité tellement nébuleuse qu'elle n'est encore conçue ni comme unique ni comme multiple. A ce stade, qu'il baptisa *hénothéisme* ou *cathénothéisme*, l'âme attribuerait indifféremment et tour à tour tous les noms et attributs divins à l'être auquel elle s'adresse. De là, par différenciation, pourraient sortir ensuite le polythéisme comme le monothéisme. Cette notion est restée particulière à M. Muller et les philosophes qui ont usé du même vocable d'hénothéisme l'ont pris dans un autre sens.

Sa théorie de la mythologie n'a pas survécu non plus. Elle se résume dans la formule fameuse de la « maladie du langage », et repose tout entière sur la méthode philologique. Les mots ayant commencé par avoir toujours un sens concret et les noms ayant d'abord été des qualificatifs : « le brillant, le rapide, le brûlant... », lorsque le sens primitif se perdit, on imagina des sens nouveaux. Ainsi Apollon lucigène, fils de la lumière, devint Apollon le Lycien; Apollon délien, le brillant, fut domicilié à Délos. Les synonymes donnèrent naissance à des personnages différents, mais unis en une même famille : Hélios et Phébus, Séléné et Ménè. De la sorte ce qui n'était d'abord qu'un nom devint une divinité, *nomina numina*, et la mythologie se réduisit à un dialecte mal compris. Conséquemment le polythéisme a fleuri là où les langues se modifiaient rapidement, tandis que chez les Sémites, où elles étaient stables, se conservait le monothéisme. Cette dernière vue était expressément dirigée contre la fameuse théorie de Renan. Mais le défaut de cette ingénieuse construction tient encore à sa faiblesse philosophique : les mots n'ont jamais pu exprimer en effet que ce qui était déjà dans les esprits. L'application qu'il faisait de cette philologie comparative et imaginative amenait M. Muller à réduire la plupart des mythes à des symboles solaires : lever, coucher, action fécondante ou desséchante du soleil. L'outrance éclatait si visiblement que les étudiants de Dublin, en application des mêmes procédés, démontrèrent assez facilement que M. Muller lui-même n'était qu'un héros solaire.

F. Prat, dans *Revue des Questions historiques*, 1901, XLIX, p. 508, et L, p. 503 sq.; Pinard de la Boullaye, *Étude comparée des Religions*, Paris, 1922-1925; Baron Descamps, *Génie des religions*, Paris-Bruxelles, 1923; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926, p. 13-20.

P. FOURNIER.

MUN (Albert de). — Nous voici devant une des plus belles, une des plus pures, une des plus grandes figures catholiques et françaises de notre temps. — I. Les premières années, le soldat d'Afrique. II. Sa vocation sociale. III. Son action sociale. IV. Son attitude sur le terrain politique. V. Son action religieuse. VI. Ses derniers mois et sa mort.

I. LES PREMIÈRES ANNÉES, LE SOLDAT D'AFRIQUE. — Albert de Mun est né en 1841 à Lumigny (Seine-et-Marne) d'une famille noble dont l'origine remonte aux Croisades. Il ne connut pas sa mère, Eugénie de la Ferronnays, et fut élevé, avec son frère aîné Robert, par une belle-mère qui lui donna une éducation très chrétienne. Il sortit de Saint-Cyr en 1862, et fut envoyé au 3e Chasseurs d'Afrique, où il passa cinq ans. En 1867, il revient en France et se marie avec Mlle d'Andlau.

Trois ans après, la guerre éclatait. Affecté à l'armée de Metz, il est nommé chevalier de la Légion d'honneur sur le champ de bataille de Gravelotte. Le 16 août, à Rezonville, sous les obus, i rencontre un instant le capitaine René de La Tour du Pin qui lui donne l'accolade en lui disant, ravi de se battre pour son pays : « Allons! il y aura encore de beaux jours pour la France! » Mais voici les jours douloureux, le blocus de Metz, la capitulation et l'exil. C'est à Aix-la-Chapelle qu'il est interné pendant quatre mois; il y retrouve La Tour du Pin, ainsi que le général de Ladmirault. Ces quatre mois devaient être singulièrement féconds. Il lit un livre d'Émile Keller, *L'Encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789*, qui l'émeut profondément, les vraies causes de nos malheurs lui apparaissant soudainement. Il apprend aussi à connaître les chefs des catholiques allemands, Mallinckrodt, Lieber, et surtout Ketteler. (Voir ce mot.)

Le 15 mars 1871, il revient à Paris, mais trois jours après, c'est la Commune, la guerre civile après la guerre étrangère.

Il participe à la répression qu'il reconnaît avoir été parfois excessive. L'ordre extérieur rétabli, il s'installe au Louvre, avec le général Ladmirault, nommé gouverneur de Paris. Mais il continue d'observer, tant il est obsédé par les idées nouvelles qui le travaillent depuis Aix-la-Chapelle. L'Assemblée nationale ayant institué une enquête sur les causes de l'insurrection, il y comparaît et signale « l'apathie de la classe bourgeoise et la haine féroce de la classe ouvrière contre la société. » Il y a, dit-il, « un abîme profond qui ne peut être comblé que par le temps et par une éducation morale donnée à la classe ouvrière », et aussi aux autres classes, ajoutera-t-il bientôt. Toute son action sociale est déjà là en germe. Il cause avec des insurgés qu'on amène, ouvriers, demi-bourgeois, et réfléchissant sur leurs aveux ou leurs déclarations qui l'étonnent, il note « un involontaire désaccord de nos esprits : nous parlions des langues différentes. »

Il enquête chez les bourgeois rassurés; « on s'y réfugiait derrière les menées occultes de l'Internationale », afin de se dispenser de chercher pourquoi cette Internationale s'était ainsi emparée de tant de gens laborieux, et surtout afin de se dispenser d'agir, de travailler, de se dévouer. Profitant de ses loisirs, il voit et interroge les hommes marquants; il voit Mgr Dupanloup, ancien ami de sa famille; il voit Louis Veuillot, qui lui parle avec force et émotion de l'Église et de l'amour ardent qu'elle mérite; il voit Le Play, dont le Décalogue lui paraît un peu froid à côté des ardeurs évangéliques. Il lit de Maistre, de Bonald, Balmès, Donoso Cortès, qui furent, dira-t-il, un jour, « les illuminateurs de sa pensée ».

Mais il veut agir, il veut se donner, et il ne trouve rien d'immédiatement pratique dans les livres et dans les conversations. Bref, il se voit presque conduit à une « sorte de dilettantisme catholique et social », quand un jour une rencontre inattendue vient orienter définitivement sa vie.

II. SA VOCATION SOCIALE. — Sous ce titre, Albert de Mun a raconté lui-même dans un livre émouvant cet événement qui venait mettre un terme à ses indécisions. Le livre est dédié à Robert de Mun, son frère, « un des fondateurs de l'œuvre des Cercles »; à La Tour du Pin, « qui lui donna sa formule sociale »; « à la Jeunesse catholique, qui en applique les principes sous des formes nouvelles ».

Qui n'a lu et relu le récit de cette visite d'un humble frère de Saint-Vincent de Paul, M. Maurice Maignen, directeur d'un Cercle de jeunes ouvriers du boulevard Montparnasse, visite dont de Mun ose comparer l'effet produit sur lui aux impressions produites par le divin Maître sur les disciples d'Emmaüs? Après quelques mots sur son cercle de jeunes gens, M. Maignen parle des événements qui venaient d'ensanglanter Paris et des ruines tragiques qu'on pouvait apercevoir du

Louvre. « Oui, disait-il, cela est horrible... Mais qui est responsable? Ce n'est pas le peuple, le vrai peuple, celui qui travaille, celui qui souffre!... Ah! les responsables! les vrais responsables, c'est vous, ce sont les riches, les grands, les heureux de la vie, qui se sont tant amusés entre ces murs effondrés, qui passent à côté du peuple sans le voir, sans le connaître, qui ne savent rien de son âme, de ses besoins, de ses souffrances... Moi, je vis avec lui, et je vous le dis de sa part, il ne vous hait pas, mais il vous ignore comme vous l'ignorez. Allez à lui, le cœur ouvert, la main tendue, et vous verrez qu'il vous comprendra. » De Mun fut ému et conquis. Quelques jours plus tard, il alla, comme il l'avait promis, présider une réunion des membres du Cercle, le 10 décembre 1871. Il parla en soldat et en chrétien et son discours n'a en effet rien de transcendant ni d'extraordinaire. Mais il raconte qu'en le prononçant, à la vue de ces grands yeux avides et de ces visages attentifs, il sentait, il croyait « prononcer la formule d'un pacte solennel » d'alliance avec le peuple. « Sans le savoir, sans le vouloir, je me donnais tout entier. »

Sa vie était fixée. Son but immédiat, pratique cette fois : fonder partout des cercles semblables, surtout dans les quartiers populaires, se révélait clairement.

Son frère Robert de Mun, La Tour du Pin, Émile Keller, Léonce de Guiraud, Léon Gautier, Armand Ravelet, Maignen et Paul Vrignault se joignirent à lui et créèrent un Comité pour la fondation de cercles catholiques d'ouvriers dans Paris. On rédigea un *Appel aux hommes de bonne volonté* pour faire connaître l'entreprise nouvelle. En voici quelques passages :

La question ouvrière, à l'heure présente, n'est plus un problème à discuter. Elle se pose devant nous comme une menace, comme un péril permanent... La Révolution est près d'atteindre son but. Du cerveau des philosophes, elle est descendue dans le cœur du peuple... L'heure n'est plus aux discours, il faut agir. Aux doctrines subversives, aux enseignements funestes, il faut opposer les saintes leçons de l'Évangile : au matérialisme, les notions du sacrifice; à l'esprit cosmopolite, l'idée de patrie; à la négation athée, l'affirmation catholique... Les hommes des classes privilégiées ont des devoirs à remplir vis-à-vis des ouvriers leurs frères... C'est sur le terrain de la vérité catholique et non ailleurs que les mains peuvent s'unir et les âmes se comprendre.

L'*Appel* exposait alors la nécessité de fonder des associations ouvrières catholiques semblables au Cercle Montparnasse; c'était « l'œuvre voulue de Dieu, l'œuvre des œuvres ».

En 1875, après 3 ans d'efforts, il y avait 130 Comités, 150 Cercles et 18 000 membres. Mais l'œuvre avait pris une ampleur doctrinale considérable : elle était devenue « un vaste effort d'affirmation catholique et d'organisation sociale ». Un Conseil d'études avait été créé en 1872, composé de théologiens et de sociologues : l'abbé Brettes, le P. Monsabré, Henri Lorin, Nogues, Félix de Roquefeuil, le P. de Pascal, etc.; une doctrine allait se formuler, et, petit à petit, allait se reconstituer ce que l'on appela depuis le Catholicisme social. Dès 1873, le pape Pie IX avait envoyé sa bénédiction.

III. Son action sociale. — C'est la rencontre de Léon Harmel (voir ce mot) au pèlerinage de l'œuvre à Liesse en 1873, qui accentua son orientation plus précise, en lui ouvrant un immense champ d'action, qui soulevait d'ailleurs de nouveaux et difficiles problèmes, en particulier les problèmes relatifs à l'organisation de la grande industrie moderne. Jusque-là, l'œuvre s'était adressée à des petits employés ou à des ouvriers de métier. Cette fois l'organisation de l'usine du Val-des-Bois leur montrait les masses profondes des travailleurs comme devant être aussi l'objet de leurs efforts; elle leur offrait même un modèle à imiter. C'était, comme le fit vite remarquer La Tour du Pin, *un fait nouveau* de la plus haute importance.

Harmel, c'était « le régime de l'association substitué à celui du patronage, idée profonde, d'une immense portée et destinée à transformer de fond en comble l'action sociale catholique. » C'est de Mun qui a écrit ces lignes.

De Mun hésita un instant; mais, loyal, il évolua progressivement en prenant de plus en plus connaissance des choses et des faits, de l'état des esprits et des courants d'idées. La loi de 1884 le trouva ainsi favorable à l'organisation syndicale, pourvu qu'elle fût mixte et s'inspirât de l'esprit chrétien. La scène émouvante de M. Chagot, le dévoué directeur des Usines de Montceau-les-Mines, venant la même année, les larmes aux yeux, raconter l'échec des méthodes de patronage, acheva de fixer irrévocablement la pensée de M. de Mun. Dès lors, la solution du problème commença à se traduire pour lui dans cette phrase devenue classique : organisation professionnelle et législation sociale.

Toute sa vie, de Mun « se laissera faire » par la vérité. De son idéal rêvé, le syndicat mixte, le seul qu'il acceptât, il passera aux syndicats ouvriers quand il aura considéré l'ampleur des entreprises industrielles et la mentalité des travailleurs, ce que Léon XIII appellera « une plus grande confiance des ouvriers en eux-mêmes »; surtout quand il connaîtra la formule nouvelle des ouvriers chrétiens : syndicats ouvriers d'une part, syndicats patronaux de l'autre, mais les deux unis par la Commission mixte. Il en sera de même sur différents points de la question ouvrière.

Il faudrait raconter ici, et les études considérables que nécessita la mise en œuvre de la double idée énoncée plus haut (organisation professionnelle et législation sociale) et aussi l'apostolat que réclamait leur diffusion.

Pour s'y donner plus librement, de Mun donna sa démission d'officier en 1875. Puis il fonda en 1876 une grande revue sociale, *L'Association catholique*. Comme il fallait une tribune pour parler au pays, il accepta, la même année, une candidature à la députation que lui offrit la circonscription de Pontivy. Il y fut élu, invalidé, réélu, réinvalidé. Réélu en 1881, en 1885 et en 1889, il échoua en 1893. Mais en 1894, il fut élu à Morlaix et il resta député du Finistère jusqu'à sa mort. Enfin, pour assurer l'avenir, il fonda l'association de la Jeunesse catholique française.

Voyons ces divers objets de son activité.

1. En 1876, il crut devoir préciser un peu mieux qu'il ne l'avait fait dans l'*Appel aux hommes de bonne volonté*, les *doctrines* de l'Œuvre.

Opposer à la Déclaration des droits de l'homme qui a servi de base à la Révolution, la proclamation des droits de Dieu qui doit être le fondement de la Contre-Révolution...; rechercher, dans une obéissance absolue aux principes de l'Église et de l'infaillible enseignement du souverain pontife, toutes les conséquences qui découlent naturellement, dans l'ordre social, du plein exercice de ce droit de Dieu sur les sociétés; propager par un public et infatigable apostolat la doctrine ainsi établie; former des hommes déterminés à l'adopter comme règle de leur vie publique aussi bien que de leur vie privée, et à en montrer l'application dans l'Œuvre elle-même par le dévouement de la classe dirigeante à la classe populaire; travailler sans relâche à faire pénétrer dans les mœurs ces principes et ces doctrines, et à créer une force organisée capable de les faire triompher, afin qu'ils puissent trouver leur expression dans les lois et dans les institutions de la nation : tels doivent être l'esprit et le but de notre association, pour qu'elle réponde au programme qu'elle s'est elle-même tracé dès l'origine...

Ce n'étaient là que des principes généraux. Entre temps, le Conseil d'Études commençait la rédaction

des *Avis* qui formèrent, au nombre de huit, le corps de doctrines de l'Œuvre.

La revue l'*Association catholique*, fondée en 1876, eut pour directeur M. de Ségur-Lamoigon. Pendant plus de trente ans, elle publia des études souvent remarquables, et de plus en plus courageuses, qui donnèrent un grand élan et une grande force à la pensée catholique anémiée par l'inaction, quand elle n'était pas viciée par le libéralisme économique ou social. Et assez rapidement elle dissipa ainsi les suspicions qu'avaient suscitées dès l'abord les déclarations répétées de vouloir faire la Contre-Révolution.

De Mun s'y employait aussi dans ses discours : « Nous ne voulons, ni l'ancien régime, ni la Révolution », disait-il. Et une autre fois : « Qui donc voudrait songer à rétablir tout un ensemble de privilèges que le temps dans sa marche a détruits pour jamais? Qui donc, surtout parmi les chrétiens, pourrait souhaiter de voir renaître les abus qui peu à peu avaient pénétré la société des deux derniers siècles et qui l'ont conduite au naufrage où elle a péri? » (*Œuvres*, t. II, p. 298.) Auparavant déjà n'avait-il pas déclaré que « si la Révolution a pu naître, c'est qu'il y avait dans la vieille société une corruption qui appelait une réforme profonde? » (T. I, p. 498.)

2. Ces doctrines sociales, de plus en plus nettes, il fallait les *répandre :* de Mun s'en chargea. Ses discours remplissent au moins sept ou huit volumes et beaucoup sont des chefs-d'œuvre, pour le fond comme pour la forme.

Chaque année, à l'Assemblée générale de l'Œuvre des Cercles et en particulier à la séance de clôture, il résumait les travaux, redisait les progrès accomplis, indiquait les nouveaux efforts à faire, et son éloquence ravissait, subjuguait, enthousiasmait d'immenses auditoires. Paris, Nantes, Louvain, Liége, Angers, Romans, Lille, Saint-Étienne, Arras, Saint-Brieuc, Reims, Landerneau, Besançon, Lyon, quelle est la ville qui n'a pas entendu et applaudi sa grande éloquence?

L'encyclique *Rerum Novarum*, le 15 mai 1891, vint donner à son programme social une confirmation splendide. Chose étrange! On continua de le traiter de socialiste! « Non, non, répondait-il déjà en 1878, nous ne sommes pas et nous ne serons jamais des socialistes. Le socialisme, suivant la parole du P. Félix, c'est la négation de l'autorité de Dieu, et nous en sommes l'affirmation; c'est l'affirmation de l'indépendance absolue de l'homme et nous en sommes la négation; c'est la passion de la possession, et notre passion c'est la justice. » En 1882, prenant pour ainsi dire l'offensive, il disait : « Si c'est être socialiste que de vouloir qu'on donne à l'ouvrier ce qui est juste, que les conditions de la liberté soient réglées de manière qu'il ne soit pas la victime forcée de la concurrence..., je comprends qu'on nous en accuse... Mais ce que je ne comprends pas, c'est qu'on accuse d'être socialistes des hommes qui ont fait, des droits de Dieu, du rétablissement des droits de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la société, le fondement de leur doctrine... » Ce misérable petit jeu n'a d'ailleurs pas cessé depuis contre tous ceux qui continuent son œuvre ou partagent ses idées.

Malheureusement, à un moment donné et pour sauver les Cercles d'un naufrage dont on les menaçait, Albert de Mun crut devoir, en 1891, les désolidariser de la revue *L'Association catholique* et de ses doctrines sociales parfois d'avant-garde, mais généralement et substantiellement conformes à la doctrine sociale de l'Église. C'était, comme l'a bien dit M. le comte de Roquefeuil, « amputer l'œuvre de son laboratoire et de son principal organe de doctrine. » N'était-ce pas l'application du vers du poète :

Et propter vitam, vivendi perdere causam,

« Pour conserver sa vie, perdre ses vraies raisons de vivre? »

La persécution religieuse appelant de plus en plus l'attention des catholiques, la question politique divisant cruellement les esprits; tout vint compromettre l'Œuvre des Cercles. « Perte de son foyer d'idées, perte de ses fondations, perte de ses membres, telle fut l'épreuve que Dieu permit pour elle. Elle entra dès lors dans une période de silence et d'effacement. » *Histoire de l'Œuvre des Cercles*, par M. de Roquefeuil (n° 242, des brochures jaunes de l'Action populaire d'avant-guerre).

En 1912, de Mun comprit qu'il y avait des réformes à apporter à sa grande œuvre. Il reconnut que « la persistance de l'esprit et des habitudes individualistes avait entravé trop souvent dans les cercles ouvriers le libre épanouissement de l'esprit d'association », et il indiqua qu'il fallait orienter tous les efforts vers « le gouvernement des associations populaires par les ouvriers eux-mêmes ».

Le 31 janvier 1912, dans un article du *Gaulois*, intitulé *Réforme nécessaire*, et écrit pour calmer « la surprise des membres les plus anciens » de l'Association, il déclarait « qu'il n'y a pas, qu'il ne peut pas y avoir d'organisation chrétienne du travail, ni de régime corporatif, sans associations ouvrières autonomes, c'est-à-dire se gouvernant elles-mêmes ». Or il n'en était pas ainsi dans beaucoup de groupements.

Les œuvres ouvrières sont encore presque partout des patronages de jeunes gens ou d'hommes plus âgés, qui gardent, dans leur direction et dans leur vie intérieure, des idées, des habitudes, des méthodes dont s'inspirent des œuvres destinées à l'enfance... au lieu d'être un centre de vie, animé par l'initiative des travailleurs eux-mêmes, d'études professionnelles cultivées avec l'amour passionné du métier, d'idées sociales laborieusement acquises et courageusement propagées au dehors... On n'étudie pas assez dans nos cercles, on n'étudie pas surtout assez professionnellement, si je puis m'exprimer ainsi... On ne se préoccupe pas assez de former le propagateur de la vérité sociale... La conquête des âmes et des intelligences populaires ne peut se faire que par les travailleurs eux-mêmes, parce qu'eux seuls en connaissent bien les aspirations et les tendances... De là de très graves conséquences, d'abord pour les cercles eux-mêmes dont se sont écartés les ouvriers pénétrés de toutes les idées légitimes que développe en eux l'esprit démocratique, puis pour l'avenir de l'organisation du travail dont celle des syndicats est la base nécessaire... Voilà la grande réforme que je demande, elle est profonde et difficile, je n'en doute pas, mais elle n'est pas au-dessus des dévouements que j'ai si souvent éprouvés. Nous aimons les travailleurs d'un cœur très loyal et très désintéressé; je demande que nous les aimions plus fraternellement que paternellement.

La grande guerre de 1914 vint arrêter l'exécution de ces clairvoyantes consignes du grand chef.

Nous ne pouvons que mentionner ici les pèlerinages ouvriers à Rome auxquels il prit une part considérable, et l'Union de Fribourg (voir ce mot) dont il fut un des membres les plus éminents.

3. Si dans le pays M. de Mun poussait à l'organisation professionnelle, à la Chambre des députés, c'était surtout au développement de la *législation protectrice des travailleurs*. Ici encore ses efforts furent incessants et féconds, et il faut le dire, plus durables. C'est lui qui, en 1884, osa demander que la France soit la première à organiser la protection internationale du travail. Protection de la petite propriété rurale, lois sur les accidents du travail, sur les syndicats, sur les caisses de retraite, sur le travail des femmes et des enfants, sur le repos dominical, sur le minimum de salaire, sur la conciliation et l'arbitrage, etc., M. de Mun défend tous les projets qui peuvent améliorer le sort de l'ouvrier et lui apporter un peu plus de bien-être et de sécurité.

Et c'est toujours au nom de son catholicisme qu'il intervient, et non pas quoique chrétien, mais parce que chrétien; et il ne craint pas de le dire afin de bien montrer le lien qui unit les réformes légitimes à sa foi.

Pour moi, disait-il un jour modestement, à la Chambre, je n'apporte dans ces débats, ni la science d'un économiste, ni l'expérience d'un homme du métier; je n'y entre, vous me permettrez de le dire — votre bienveillance m'a habitué à penser tout haut devant vous — je n'y entre que pour accomplir ce que je regarde comme mon devoir de chrétien. J'y entre parce que j'entends au fond de mon âme comme un appel incessant, comme une voix pressante, qui m'oblige à tourner vers les deshérités de la vie toutes les leçons, tous les principes, toutes les espérances de ma foi. Souvent, bien souvent, j'ai pensé — oh! je sais bien que vous allez sourire — j'ai pensé qu'au fond des revendications de la foule et dans ce rêve de justice qui hante, comme la poursuite d'un idéal, l'esprit des travailleurs, il y avait une inconsciente aspiration vers le christianisme oublié...

4. La jeunesse avait toujours attiré de Mun; aussi résolut-il de fonder une association qui, en la groupant et en la formant, serait la pépinière de sa grande œuvre sociale, lui fournissant des membres et, ce qui est mieux encore, des apôtres. Il fonda l'Association catholique de la jeunesse française en 1886, lui donnant officiellement pour but « de coopérer au rétablissement de l'ordre social chrétien », pour principes « la soumission à l'Église... spécialement en tout ce qui se rattache aux vérités de l'ordre social et économique », pour moyens « le dévouement chrétien, l'étude et l'appui mutuel entre ses membres ». La première assemblée eut lieu à Angers en 1887, sous la présidence de Mgr Freppel. En traits hardis, de Mun lui traça sa route :

Les classes élevées ont abandonné le peuple, après l'avoir perverti. Leur responsabilité est lourde, écrasante... Ne vous laissez pas plus confondre avec cet ancien régime qu'on jette au devant de vous pour entraver votre marche et qui n'est qu'un mannequin bourré de mensonges, qu'avec ce régime moderne, édifié par les ambitieux et les satisfaits de la fortune. Vous êtes les tenants du régime chrétien. Votre programme se résume en un mot : le service de l'Église et du peuple.

Les présidents de l'Association, les Lerolle, les Bazire et tant d'autres, restèrent toujours fidèles à ce noble but : « Nous sommes catholiques, disait Lerolle, et parce que nous sommes catholiques, nous sommes sociaux. » Et Bazire plus tard ajoutait : « Nous ne devons plus nous contenter de la défensive catholique : nous devons maintenant prendre l'offensive sociale » (Besançon, 1903).

IV. Son attitude sur le terrain politique. — On sait que de Mun était monarchiste, de famille et de tradition. La haute valeur morale du comte de Chambord l'avait d'ailleurs séduit. Ses premières déclarations politiques furent donc des déclarations royalistes. En 1882, dans un discours prononcé à Vannes, il unit par un lien trop étroit le trône et l'autel; peu de temps après, il reçut un désaveu de Léon XIII, qui ne voulait pas laisser la cause catholique se confondre avec la cause de la monarchie. Pour de Mun, ce fut le début de son éducation politique chrétienne, et pour Léon XIII celui d'une nouvelle orientation générale vis-à-vis du gouvernement français, orientation qui allait susciter de graves discussions.

En 1885, le comte de Mun essaya de fonder un Parti catholique, mais Léon XIII lui demanda d'y renoncer, toujours pour les mêmes hautes raisons. Catholique avant tout, même en des matières qui ne sont pas du ressort propre de l'Église, mais qui peuvent, par suite de l'état des esprits, lui devenir connexes, de Mun obéit. « Son désir (du pape) fut un ordre. Après l'expérience d'un quart de siècle, j'en reconnais la sagesse. » *La Conquête du peuple*, p. 21.

Vint la fameuse question du ralliement, le toast d'Alger, et, en 1892, l'encyclique aux Français. De Mun a bien traduit ses sentiments dans cette courte phrase : « L'acquiescement de ma raison aida l'élan de ma conscience vers une prompte et complète obéissance et soutint mon cœur dans les épreuves parfois cruelles qu'elle lui imposa. » Homme public, de Mun dut parler tout haut. Ne voulant pas ruser avec sa conscience, il parla clairement. Le 6 juin 1892, il fut invité à Lille à une réunion de la Jeunesse catholique du Nord. Mgr Baunard présidait, M. de Mun fut admirable d'éloquence, de courage et de loyauté.

Déjà, il y a un an, dit-il, l'encyclique sur la condition des ouvriers avait retenti au milieu de notre temps avec le bruit strident d'un voile subitement déchiré. La société matérialiste du XIXe siècle s'était flattée d'avoir fondé à tout jamais un ordre social établi sur l'égoïsme et le triomphe de la force; et voilà que tout à coup, au milieu du désarroi des gouvernements, du trouble des nations, du tumulte des revendications populaires, le pape s'est levé pour tendre la main au peuple, pour proclamer les droits des ouvriers, pour rappeler aux chefs d'empire, aux riches, aux puissants, aux maîtres du travail, leur devoir envers les petits et les faibles... De là aux événements de l'heure présente, l'enchaînement était naturel, inévitable : sur cette page écrite par la Papauté comme au frontispice du siècle nouveau, il manquait un dernier mot : Léon XIII l'a écrit en invitant les catholiques français à accepter sans arrière-pensée la forme politique que la démocratie s'est donnée.

Puis, il parla, parfois avec mélancolie, toujours avec émotion, des sacrifices que l'obéissance demandait :

Placé par mon âge entre les hommes d'hier et ceux de demain, je sais tout ce que portent avec eux de difficultés et de peines les temps de transition, et je sens, comme dit Melchior de Vogüé, dans son *Testament de Silvanus*, qu'il est toujours difficile de prendre parti entre une moitié de son âme retenue au passé et l'autre moitié entraînée vers l'avenir... Pour moi, soldat dans l'armée catholique, j'ai fait ce que j'ai cru mon devoir. J'ai dit à Grenoble et je répète ici que je suis déterminé, en plaçant mon action politique sur le terrain constitutionnel, à conformer mon attitude à la direction du souverain pontife. Je n'ajouterai rien de plus, heureux si je puis, par mon exemple, aider en quelque chose à l'œuvre nécessaire, et dans ce grand travail de la société moderne affamée de paix et de concorde, joindre ma main à celles qui se tendent de l'un à l'autre bord du fossé creusé par nos longues divisions, pour aider les générations futures à le franchir... Le monde est debout, en marche vers ses destinées nouvelles. Est-ce que l'Église qui a les promesses éternelles, peut le laisser passer sans aller à lui et sans se mettre à sa tête? C'est une folie de l'avoir cru! Voilà ce que je vois dans la politique du pape et ce que je vous demande d'y voir avec moi.

L'effet de ce discours fut considérable. Celui que de Mun prononça le 18 décembre suivant à Saint-Étienne le fut encore plus. Il y formula, en effet, son programme religieux et social aux membres de la Ligue de propagande catholique et sociale qu'il venait de fonder à Paris.

Quelques semaines plus tard, le 7 janvier 1893, Léon XIII lui adressait une lettre solennelle pour le remercier et pour louer, à la fois, son initiative et son programme. Le pape en profitait pour renouveler son désir de voir « accepter d'un commun accord la forme de gouvernement actuellement constituée ». Il ajoutait : « L'étude des questions sociales, si grosse partout, à cette heure, de préoccupations et de craintes, n'est pas moins digne d'attirer l'attention des catholiques. Le peuple a toujours été cher à l'Église qui est mère : l'ouvrier qui souffre, soit parce qu'il est abandonné, soit parce qu'il est opprimé, doit être entouré des soins les plus continus et les plus affectueux, pour se relever et sortir de la condition malheureuse à laquelle il est réduit. » Hélas! trop de catholiques firent la sourde oreille à ces appels si autorisés. Trop

de républicains aussi n'eurent pas assez d'indépendance et de grandeur d'âme pour faire passer la France avant tout. Plus tard, M. Piou ayant fondé l'Action libérale populaire, de Mun considéra comme un devoir de s'y associer et il la favorisa toujours.

V. Son action religieuse. — Mais de Mun n'oubliait pas, loin de là, l'action proprement religieuse. N'était-ce pas elle, d'ailleurs, qui était le but de son activité sur les autres terrains? Jamais depuis longtemps l'Église n'avait subi pareil assaut de la part des sectes maçonniques ou révolutionnaires : de Mun la défendit avec l'amour ardent d'un fils venant au secours de sa mère outragée. Les lois de laïcisation, les lois contre la liberté d'enseignement et contre les congrégations religieuses, la loi de séparation, les expulsions, les fiches, les innombrables fermetures d'écoles et tant d'autres mesures sectaires ne lui fournirent que trop d'occasions de mettre son talent au service des droits de Dieu et de son Église. Il faudrait citer ici des pages et des pages où la solidité du fond le dispute à la splendeur de la forme. Avec quelle puissante mais toujours digne ironie il demande à ces faux démocrates pourquoi, traînant continuellement dans le mépris ou dans la boue la tyrannie monarchique, ils vont pourtant chercher dans son arsenal démodé et vieilli des armes de persécution; pourquoi ils chassent de France comme indignes d'y vivre des hommes et des femmes qu'ils décorent dans les colonies et à l'étranger : crime en deçà des frontières, vertu au delà; pourquoi ils déclarent indignes d'enseigner ceux à qui leurs propres universités accordent des diplômes, des grades de bacheliers, de licenciés, de docteurs; pourquoi, ayant proclamé un régime de droit commun, ils en appliquent un autre, celui où il y avait une vérité, sinon d'État, du moins reconnue par lui; pourquoi enfin ils enchaînent au nom de la liberté, abaissent et dégradent au nom de l'égalité, haïssent au nom de la fraternité. Nous voudrions pouvoir citer les passages les plus beaux de ces admirables discours, mais vraiment ils sont trop! Un jour vint où, en pleine bataille, une menace d'angine de poitrine l'obligea à renoncer à la parole publique. Alors il prend une plume et devient écrivain et journaliste; et ainsi, ayant simplement changé d'arme, il reste le vaillant soldat de l'Église. Ses articles du *Gaulois* ou du *Figaro* sont des modèles du genre, qui resteront, comme tant de pages du journaliste de génie que fut Louis Veuillot.

VI. Ses derniers mois, sa mort. — Mais voici la guerre, la grande guerre, qu'il avait prévue et prédite depuis plusieurs années. De Mun a 73 ans, c'est trop pour suivre les armées et y combattre : ses trois fils y seront pour lui. Mais on peut servir ailleurs et autrement et aussi utilement. Il organise l'œuvre des aumôniers militaires, son bataillon à lui qui sera certes pour quelque chose dans le moral des troupes et donc dans la victoire finale. « Ce sera la plus belle œuvre de ma vie », écrira-t-il un peu après. Puis il commence dans l'*Écho de Paris* une campagne de presse pour soutenir aussi le moral de la nation qui prie, qui travaille, qui espère. Bourget a dit que ces articles étaient « le battement même du cœur du pays ». Il fut alors, comme on l'a si bien proclamé, « le ministre de la confiance nationale. »

Il tressaillit de joie quand il apprit l'entrée de nos soldats à Mulhouse; mais il ne trembla pas quand il apprit l'occupation de Bruxelles, Morhange, Charleroi, l'invasion, quand il vit Paris menacé, tant il avait « la confiance chevillée dans le cœur ». La victoire de la Marne justifia ses espérances tenaces.

De telles émotions et de tels travaux usaient de plus en plus son cœur déjà affaibli. Les crises d'étouffement devenaient plus fréquentes. Le 6 octobre 1914, il expira doucement, ayant reçu en hâte les consolations et les grâces de cette Église catholique qu'il avait tant aimée et si bien défendue. Ses funérailles à Bordeaux où il avait accompagné le Gouvernement furent triomphales : 20 000 hommes suivirent sa dépouille mortelle : le Président de la République assistait à la cérémonie, avec les ministres, les sénateurs, les députés, les ambassadeurs, les membres de l'Académie française dont il faisait partie depuis 1898.

L'Église et la Patrie saluaient ainsi une dernière fois celui qui avait été un grand français et un grand chrétien, et qui enfin les unissait, hélas! autour de son cercueil.

Les principaux ouvrages du comte de Mun sont : *Les dernières heures du drapeau blanc; Discours et écrits divers*, 8 vol.; *Ma vocation sociale; Combats d'hier et d'aujourd'hui; La loi des suspects*, lettres à M. Waldeck-Rousseau; *La conquête du peuple*.

Sa vie n'a pas encore été faite. Signalons cependant : Jacques Piou, *Le comte Albert de Mun, sa vie publique;* Victor Giraud, *Un grand Français, Albert de Mun; Discours de réception* à l'Académie Française, par Mgr Baudrillart, Fontanille, *L'Œuvre sociale d'A. de Mun*, Paris, 1926.

Paul Six.

MURGER Henri naquit à Paris en 1822. Il mena une vie étrange, en marge des normes courantes, malheureuse, folle, qu'il a décrite avec un réalisme brutal dans ses fameuses *Scènes de la vie de Bohême* (1848). Puis ce furent : *Le pays latin* (1851), *Scènes de la vie de jeunesse* (1851), etc. Ces romans empreints d'une sentimentalité fausse, complètement amoraux, excentriques, ne sont plus guère lus aujourd'hui. Ils sont d'ailleurs à l'*Index*. Ses *Ballades et fantaisies* (1854) et *Nuits d'hiver* (1864) lui valent une mention parmi les *poetæ minores* du romantisme. Au théâtre, il a donné *La Vie de Bohême* (1849), pièce fort applaudie quand elle parut et fort démodée aujourd'hui; *Le Bonhomme Jadis* (1852), délicate bluette; *Le Serment d'Horace* (1860), vaudeville leste. Il mourut en 1861. Depuis sa mort, on a publié quelques romans inédits : *Le roman d'un capucin* (1868), *Le souper des funérailles* (1873), *Dona Sirène* (1874), *Les Roueries d'une ingénue* (1874), qui n'ajoutent rien à sa réputation.

Léon Jules.

MURILLO Bartolomé Estéban naquit à Séville, le 31 décembre 1617, d'une famille d'artisans. La légende nous le montre couvrant de croquis ses cahiers et ses livres d'écolier; toujours est-il qu'il entra dès l'âge de dix ans dans l'atelier du peintre Juan del Castillo où il connut Pedro Valbuena, Antonio del Castillo, Pedro de Moya et Alonso Cano. La besogne à laquelle il s'y exerça fut d'abord assez peu artistique : il s'agissait de couvrir de compositions décoratives, à l'aide de couleurs à l'eau ou à la colle, de grandes toiles écrues nommées *Sargas*.

Il avait vingt ans, lorsque son maître, abandonnant Séville, le laissa sans direction; il se mit alors à peindre hâtivement des sujets religieux qu'il vendait généralement à la foire de Séville et dont il ne reste qu'une *Vierge à l'Enfant* entourée d'anges et apparaissant à un franciscain entre saint Thomas et saint François; mais son dessin était alors indécis, son coloris froid. Quand son condisciple Pedro de Moya, qui avait quitté Séville, y revint avec des copies et des études faites sous la direction de Van Dyck, il eut la révélation d'un art supérieur; plein d'enthousiasme, il essaya de réunir la somme nécessaire pour aller trouver à Londres le maître flamand : la difficulté était insurmontable. Alors il pensa à se rendre à Madrid, où son compatriote Vélasquez lui faciliterait peut-être l'étude des tableaux des collections royales et, par la suite, le voyage à Londres.

L'accueil du bon Vélasquez fut ce qu'il espérait;

devant les chefs-d'œuvre de Tintoret, du Titien, de Véronèse, de Raphaël, du Corrège, de Rubens, de Van Dyck, Murillo comprit que son but était atteint et qu'il n'avait pas besoin d'aller en Angleterre; il refusa même de faire en Italie le voyage dont son protecteur lui offrait les moyens; il resta pendant deux ans et demi auprès de celui-ci, et revint à Séville en 1645, non pas encore, peut-être, en possession de toute sa personnalité, mais en train de la conquérir.

Au retour, le succès fut aussi vif qu'était grande la transformation de l'artiste. Le supérieur des franciscains lui confia la décoration du petit cloître de son monastère : il brossa les onze tableaux dont quelques-uns sont restés célèbres, mais où subsistent des imperfections nombreuses. Ce sont *Saint François en extase*, *Saint Gil devant le pape*, *Saint Philippe*, la *Mort de sainte Claire*, un *Moine dépouillé par un brigand*, deux *Moines* ensemble, et cinq épisodes de la *Vie de san Diego de Alcala*. Un de ces épisodes, *San Diego en extase*, généralement connu sous le nom de *Cuisine des anges*, est au musée du Louvre. (Voir Anges.) La facture du peintre a encore quelque sécheresse, son coloris quelque dureté avec des ombres opaques et lourdes; mais il a conquis, avec la réputation, une brillante clientèle et va réaliser de merveilleux progrès.

Dans l'*Immaculée Conception avec un religieusx écrivant sur ce mystère*, exécuté en 1648 pour le grand cloître des franciscains, dans le *Saint Isidore* et le *Saint Léandre*, de la cathédrale de Séville, se révèle la fraîcheur d'un coloris à la fois vénitien et flamand qui deviendra la grande qualité de Murillo. Avec le *Saint Antoine de Padoue* de la chapelle du baptistère de la cathédrale de Séville, en 1649, son talent se caractérise tout à fait, par le mélange du surnaturel et du réalisme le plus familier, dans une piété suave et fervente, naïve et tendre, trop tendre peut-être. Il aime les sujets où le réalisme impitoyable de l'Espagnol trouve son compte : le *Petit mendiant* du Louvre en est un exemple; de même la *Vieille femme filant* du Prado. Il emploie la même technique vigoureuse, solide, dans les sujets intimes comme l'*Adoration des Bergers*, la *Sainte Famille à l'oiseau*, l'*Enfant prodigue* du Prado, la *Nativité de la Vierge* du Louvre; le *Songe du patricien* et la *Révélation du songe du patricien* exécutés en 1665 pour l'église Sainte-Marie-la-Blanche de Séville; la *Rencontre d'Éliézer et de Rébecca*, la *Sainte Élisabeth de Hongrie pansant les teigneux* du Prado. Cette manière d'une observation aiguë n'exclut pas, d'ailleurs, le charme d'une belle couleur dorée, d'une matière onctueuse : la *Nativité de la Vierge* et la *Sainte Élisabeth* sont parmi les chefs-d'œuvre du maître.

Cependant Murillo est surtout, aux yeux de la postérité, le peintre des *Immaculées Conceptions*, à côté desquelles il faut placer les *Saintes Familles*, les *Vierges à l'Enfant*, les *Nativités*. En un mot, c'est le peintre de la Vierge.

Quatre *Immaculées Conceptions* de lui sont au Prado; quatre au musée de Séville; une dans la salle capitulaire de la cathédrale; plusieurs dans des collections anglaises; deux des plus considérables, au Louvre. Toutes illustrent le passage de l'Apocalypse se rapportant à l'apparition dans le ciel d'une femme vêtue de soleil, la lune sous les pieds, une couronne de douze étoiles sur la tête. Dans une atmosphère lumineuse, vêtue d'une longue et souple tunique blanche et d'un manteau bleu, ses pieds nus sur le croissant argenté, Marie s'élève dans le ciel, levant ses yeux extasiés et comprimant, de ses fines mains croisées, les battements de son cœur. Sa lourde chevelure s'épand sur ses épaules. Délicates, fines, fraîches, des figures ailées l'entourent en chantant ses louanges. Le réalisme de Murillo, sa sincérité, l'ont gardé de donner à ses Vierges le type vaguement italien qu'on rencontre alors presque dans toute l'Europe. Ce sont de fraîches Sévillanes comme il en a sous les yeux; c'est quelquefois une gitane aux grands yeux un peu farouches, au teint doré, aux lèvres rouges.

L'Enfant Jésus, si souvent représenté aussi dans l'œuvre exceptionnellement riche de Murillo, le petit Jean-Baptiste qui l'adore avec tendresse, sont deux beaux enfants à l'expression gracieuse et douce, au corps potelé, souvent voilé à peine par quelque draperie. L'*Enfant Jésus endormi sur une croix*, le *Bon Pasteur*, *Saint Jean*, *Jésus et saint Jean enfants*, au musée du Prado, sont d'attendrissants tableaux.

Le Prado conserve aussi deux *Crucifixions* : mais le doux peintre de Séville choisit rarement cette scène. Par contre, il représenta souvent la *Flagellation* et surtout la *Mère des douleurs* avec une émotion touchante. Il répéta souvent l'*Enfant prodigue;* il faut citer les neuf petites toiles délicates et brillantes qu'il exécuta sur ce motif et dont quatre sont au Prado. Dans ses innombrables figures de saints, s'il est peu attiré par les scènes de martyre convenant mal à son doux génie, il se plaît à exprimer les extases de l'amour divin; et son *Saint Antoine de Padoue* à qui l'Enfant Jésus apparaît, est, dans sa lumière dorée mais surtout dans son émotion lyrique, un chef-d'œuvre de la peinture.

Bon père de famille, d'une piété profonde, membre de la *Hermandad de la caridad* (confrérie de la Charité), resté humble et très accessible malgré sa brillante réputation, ami fidèle, Murillo passa sa vie à Séville. Quand le roi lui offrit à Madrid une situation officielle, il refusa avec sagesse, préférant aux honneurs une vie calme dans sa ville natale. Il y décora une quantité de monastères et d'églises; il y forma des élèves, qu'il aidait non seulement de ses conseils mais de sa bourse; il voulut aussi y établir une Académie des Beaux-Arts. Il en fut co-directeur avec Herrera, mais celui-ci donna bientôt sa démission, et les résultats désirés furent compromis, non seulement par les rivalités mais encore par l'insuffisance des professeurs qui ne surent qu'enfermer leurs élèves dans les traditions du maître. Ce fut le commencement de la décadence.

Murillo, appelé à Cadix pour y peindre un *Mariage mystique de sainte Catherine* pour un monastère, fit une chute malheureuse. Il rentra à Séville, où il mourut bientôt, le 3 avril 1682, et où son souvenir est pieusement gardé. On lui a reproché d'atteindre à la joliesse plutôt qu'à la beauté, à la religiosité plutôt qu'à la religion : il a cependant exprimé la piété sincère de son âme et cette piété a su diriger une vie droite qui fut presque une vie d'apôtre. Mais, au point de vue artistique comme au point de vue chrétien, il est profondément marqué du génie de son pays. Espagnol et Sévillan, il mêle un sentiment très tendre à un naturalisme pratique fort éloigné de la noblesse. Par ailleurs, d'une habileté consommée, il possède une technique exquisement souple, transparente et merveilleusement riche de ton et de matière.

P. Lafont, *Murillo*, dans coll. *Les grands artistes*, Paris, 1910; P. Lefort, *Murillo et son école*, Paris, 1892.

Carletta Dubac.

MURRI Romolo. — Originaire des Marches, né en 1870, élève du séminaire de Fermo, puis au collège Capranica, Murri, aussitôt ordonné prêtre, se lança dans le journalisme catholique le plus intransigeant. Il évolua peu à peu, à partir de 1898, dans un sens démocratique et libéral, et fonda, vers 1901, une Ligue démocratique nationale, qui se proclama, au point de vue politique, indépendante du pape et

des évêques auxquels elle faisait profession d'obéissance en matières religieuses. Tout en se prétendant orthodoxe en théologie et même thomiste en philosophie, l'abbé Murri devint en Italie le principal représentant d'une façon de modernisme politique et social. Élu député le 14 mars 1909, il fut excommunié, huit jours plus tard, par Pie X, qui, depuis son avènement, lui avait prodigué les avertissements. Le 24 avril 1912, M. Murri épousa Mlle Ragnild Lund, fille du directeur de la Banque Norvégienne, ancien président du Lagting. Cette union ne semble pas avoir été parfaitement heureuse puisque, une dizaine d'années plus tard, les deux conjoints se sont séparés d'un commun accord, bien qu'ils eussent un fils. M. Murri ne réussit pas au Parlement et n'y fut pas réélu. Redevenu publiciste, il est, semble-t-il, resté fidèle à une profession de foi qu'il écrivait vers 1912 : « J'admets les positions fondamentales du christianisme : personnalité de Dieu et des consciences, immortalité, action de Dieu sauveur; — je les admets, non pas comme des doctrines démontrées, mais comme des règles *acceptées*. Et je porte dans ma conscience anxieuse et dolente des désirs et des conflits qui la surpassent et que Dieu résoudra — quand et comment, il le sait. »

En 1909, plusieurs de ses ouvrages ont été mis à l'Index : *I problemi dell' Italia contemporanea*, vol. I, *La politica clericale e la democrazia; — Battaglie d'oggi; — Democrazia e cristianesimo : i principii communi. Programma della Società nazionale di cultura; — La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo; — La vita religiosa nel cristianesimo, discorsi.*

J. Bricout.

MUSÉE SOCIAL. — Le Musée social, 5, rue Las-Cases, Paris (7e), fondé par le comte de Chambrun en 1894, est reconnu d'utilité publique. Il a pour but de recueillir et de transmettre gratuitement aux intéressés des renseignements ou documents sur les diverses matières de l'économie sociale; de conseiller et de guider les personnes ou les associations désireuses de fonder ou de perfectionner les institutions ayant pour objet l'amélioration de la situation matérielle et morale des travailleurs. Il s'occupe des caisses de secours, de retraites, d'assurance ou de prévoyance, des sociétés d'habitation à bon marché, de participation aux bénéfices, des coopératives de consommation, de production ou de crédit, des institutions patronales, des syndicats ouvriers, agricoles, et organisations annexes, des cours professionnels, des œuvres de patronage, etc. Le Musée social répond par des consultations orales ou écrites, et fait des conférences. Il a une bibliothèque gratuite, ouverte tous les jours.

J. Bricout.

MUSIQUE. — I. La musique en général : ses principales divisions. II. La musique religieuse : cultes non chrétiens. III. Chez les Israélites anciens et modernes. IV. Développement de la musique d'église en Occident. V. Dans les rits orientaux. VI. Chez les anglicans et les protestants. VII. Musique moderne d'église : abus et réformes; le *Motu proprio* de Pie X.

I. La musique en général : ses principales divisions. — La musique, spontanément exprimée, accompagne une exaltation de l'être; mais, chez l'être réfléchi qu'est l'homme, sa production voulue est au contraire destinée à provoquer cette exaltation ou à en satisfaire le besoin. Aussi, Clément d'Alexandrie, au IIe siècle, disait-il fort élégamment : « Par la musique, nous sommes heureusement portés vers les phases de notre activité. » La définition la plus concise, et la plus précise peut-être, de la Musique a été donnée, en résumé de toute la doctrine antique, par saint Augustin : « La Musique est l'art de bien mouvoir [les sons et les rythmes] », *Ars bene movendi*. Jusqu'aux temps modernes, on n'a guère fait que répéter et commenter ce mot. Au XVIIe siècle, Descartes a peint excellemment, de plus, le rôle de cet art : « La fin de la Musique est de nous charmer et d'éveiller en nous divers sentiments », tandis qu'au XVIIIe, Leibniz en analysait l'essence intime, en voyant dans la musique « un exercice caché d'arithmétique, d'une âme qui ne sait comment se dénombrer. » Les philosophes, de tout temps, ont ainsi cherché à analyser l'effet, le rôle, l'essence de la musique : ceux de l'antiquité et du Moyen Age en voyaient le modèle dans l'agencement même du monde par le divin musicien, et se plaisaient à rapprocher les relations des planètes et celles des sons d'une échelle musicale. Pour nombre d'entre eux, il y avait même une véritable radiation de vibrations émanant de tel ou tel son, émis par le gosier humain, et allant, à travers l'éther, jusqu'à l'astre correspondant. Aussi, n'est-ce pas par pure image poétique que le psalmiste dit que « les cieux chantent la gloire de Dieu » : c'est l'expression de la plus haute philosophie d'autrefois qui voyait l'origine et le prototype de la musique « artificielle » et humaine dans la musique « mondiale » des corps célestes.

Chaque époque, chaque genre de civilisation a traduit la musique par des procédés plus ou moins variés. Suivant les moyens mis en œuvre, on distingue entre musique *vocale* et musique *instrumentale*. Elle est *monodique*, s'il s'agit d'une ligne purement mélodique; on la nomme *polyphonique*, si plusieurs parties chantent différemment, de manière toutefois à s'accorder entre elles; une monodie, enfin, peut être *accompagnée* (voir Accompagnement, Harmonisation). Suivant la destination de l'œuvre musicale, on a pu classer ces productions en musique *religieuse*, *dramatique*, *symphonique*, *militaire*, *populaire* et *de danse*, chacune de ces divisions étant elle-même susceptible de subdivisions variées. Le but de ce Dictionnaire étant de s'occuper des connaissances religieuses, la musique qui se rattache à ce sujet comprendra plusieurs paragraphes, qui vont suivre, et qui sont développés, tout au cours de l'ouvrage, en des articles spéciaux et détaillés.

La musique *dramatique* sera traitée à l'article Théatre.

La musique *symphonique*, à laquelle on peut rattacher celle dite « de chambre », et la musique militaire, ressortissent à l'art instrumental. A toute époque, on a aimé entendre les instruments, soit seuls chacun de son espèce, soit groupés suivant leurs affinités ou la destination de la musique qui leur était confiée. Mais le principal développement de cet art est relativement moderne : les sonates et symphonies, trios et quatuors, marches militaires même, n'ont commencé à être constitués, suivant des types et des formes bien nets, qu'à partir du milieu du XVIIe siècle. Auparavant, les instruments ou groupes d'instruments ne faisaient guère que reproduire des mélodies vocales ou sonner des « motets» et chansons polyphoniques, sans autre modification que quelques broderies commandées par la nature même de l'instrument, comme les notes répétées, dans les instruments à cordes pincées, les « doubles cordes » dans ceux à archet, des « agréments » divers dans le jeu des flûtes, etc. Seuls, avaient une véritable individualité les trompettes ou les cornets, dont certains sons groupés en arpège par la disposition de leur tube sonore, sont à l'origine de toutes les sonneries militaires; ou encore les instruments de percussion, destinés de tout temps à marquer les rythmes.

Chansons et *danses* forment la base de la musique populaire. On aimait, autrefois, « danser aux chan-

sons » c'est-à-dire être entraîné à la danse par le rythme d'une chanson qui s'y prêtait. Inversement, sur quelque courte mélodie instrumentale, on appliquait des paroles de circonstance, qu'à défaut d'instrument, on répétait à satiété en scandant des mains les rythmes. Des termes communs entre la poésie, la musique de danse et la musique purement instrumentale témoignent encore de cette parenté originelle : ballade, ronde, rondeau (et rondo) en sont des exemples caractéristiques. Les grandes œuvres symphoniques ont élevé le « menuet » à un degré musical remarquable : ce n'est, par l'intermédiaire de la danse du même nom, que le dérivé d'une modeste danse campagnarde usitée en Poitou au XVI^e^ siècle, le « branle à mener » — d'où menuet — simple mélodie ne dépassant pas huit mesures. Mais la chanson, même simple, n'a pas toujours le caractère d'une danse. Aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, les chansons « couronnées » des troubadours et des trouvères, sont des pièces d'une expression et d'une vocalité souvent très grandes. Vers la fin du XVIII^e^ siècle, on a relevé un genre analogue avec la « romance », dont le nom est d'ailleurs renouvelé du vocabulaire du Moyen Age; sur un sujet lyrique ou sentimental la romance emprunte à la chanson sa forme en couplets ou avec refrain, et à laquelle ses auteurs destinent un accompagnement instrumental obligé : on pourrait dire que la romance est une chanson « de salon ». De nos jours, le genre a été développé musicalement plus encore, jusqu'à prendre l'ampleur d'une scène dramatique, soit sous le simple nom de chanson, ou son équivalent allemand : « lied », les titres d'air, mélodie, etc.

La musique *populaire* proprement dite a été, pendant des siècles, l'objet d'une pure transmission traditionnelle orale, sans notation ni enseignement : pâtres ou bûcherons, laboureurs et vignerons, ménétriers de villages se répètent l'un à l'autre les chansons ou les airs de danse connus et aimés, et dont l'origine, le plus souvent, est ignorée. Au cours du XIX^e^ siècle, on a recueilli par la notation la plus grande partie de ces airs traditionnels, dans lesquels on a pu reconnaître des caractères appartenant à toute époque : ce « folk-lore » a révélé, par les paroles mêmes, que ces vieilles chansons populaires remontent parfois jusqu'au Moyen Age. Les pièces de ce genre destinées au peuple comme à la foule en général sont tantôt l'œuvre de poètes et de musiciens professionnels, dont les accents ont été plus particulièrement accueillis avec faveur dans les auditoires les plus simples, tantôt des imitations des précédentes, dues à quelque artiste campagnard.

Parmi les simples rondes enfantines, la mélodie de *Bonjour, madame la Marceline* est notée dans des documents du XVI^e^ siècle; *La bonne aventure, ô gai*, date du même temps, et *Il était une dame Tartine* reproduit presque intégralement l'air d'une chanson en « rondel », du XIII^e^ siècle. Il n'est pas jusqu'à *Malbrouk s'en va-t-en guerre* qui ne se rattache, non point à un célèbre général anglais du temps de Louis XIV, mais à un chef musulman égyptien de l'époque des croisades. Pareillement, le vieux répertoire populaire traditionnel renferme des chansons religieuses ou morales et des complaintes sur la Passion, la Résurrection, etc., dont les paroles se retrouvent parfois dans des manuscrits et des incunables et premiers imprimés, du XV^e^ siècle et du XVI^e^, mais dont fort souvent la mélodie, les rythmes, l'expression des paroles, sont tout à fait analogues aux « cantilènes » et aux « épîtres farcies » usitées entre le XI^e^ et le XV^e^ siècle. De nos jours, tout cela est à peu près disparu : il n'est plus guère que les chansons nouvelles, produites à la ville, et dont aucune n'est plus religieuse ni morale, qui retrouvent des succès analogues, mais passagers. On sait le mouvement de « bonne chanson » créé par d'excellents chansonniers depuis une trentaine d'années (voir CHANSON, CANTIQUE, NOËLS).

II. LA MUSIQUE RELIGIEUSE : CULTES NON CHRÉTIENS. — Les qualités particulières et éminentes de la musique, son influence sur l'*ethos* de tout être humain, lui ont de bonne heure accordé une place de choix dans les cultes religieux et dans leur contrefaçon ou leur corruption, les opérations magiques qui, chez les païens, sont mêlées si fréquemment aux premiers. Soit en effet que, par la musique, on pense honorer Dieu, soit que, par son influence, on mette mieux l'âme en état de réceptivité spirituelle, soit que l'on s'imagine que la musique ajoute à l'efficacité des incantations superstitieuses, toujours et partout cet art a été mis au service du culte.

Les plus grossiers parmi les nègres ne sauraient séparer d'une musique appropriée, les gestes évocateurs de leurs sorciers et, à plus forte raison, leurs danses sacrées. Dans les grandes religions asiatiques, on trouve tous les éléments qui caractérisent la musique proprement liturgique, qu'il s'agisse d'adorer la divinité, ou d'évoquer les esprits des ancêtres. Et cette musique est généralement vocale : récitatifs des prières des célébrants, mélodies en solo et en chœur, les instruments n'intervenant guère que pour aider ou renforcer le chant rituel. Tantôt, comme en Chine, dans le culte de Confucius, c'est une cantilène très lente, soutenue sur les syllabes, expressives par elles-mêmes, de leur langue agglutinative; tantôt, comme chez les shintoïstes du Japon, la vocalise religieuse, placide dans son développement continu, évoque nos alleluias occidentaux. Mais, partout, ce sont des accents artistiques particuliers, ordinairement considérés comme héritages de temps fort anciens, et qui ne se confondent pas avec l'art profane et théâtral de ces mêmes peuples. Toutefois, chez eux, tout comme chez les brahmanes, on ne peut guère remonter, comme authentiques documents ou récits intéressant l'art religieux actuel, au delà de notre Moyen Age : nous ignorons ce qu'a pu être dans l'antiquité la musique de ces peuples.

Pour les civilisations, au contraire, auxquelles les nôtres se rattachent, nous sommes assez renseignés sur ce qui était pratiqué, bien des siècles avant notre ère, dans la musique religieuse. L'antiquité grecque, à part plus de retenue dans les rythmes, n'a pas différencié son chant rituel de sa mélodie profane. Son art, au reste, était fort simple. Une ligne, souvent plus proche du récit que de ce qu'on a plus tard nommé « chant », telle fut, pendant longtemps, toute la musique grecque antique. Quelques-unes de nos mélodies d'antiennes des vêpres, ou l'*In paradisum* des funérailles, sont dans le genre des rares exemples qui subsistent des « hymnes » grecques antiques dont nous possédons la musique (hymnes à Apollon, à la Muse, première Pythique, etc.). Des traités très complets de musique et de notation sont, en effet, parvenus jusqu'à nous, sans compter les inscriptions gravées qui sont quelquefois aussi, accompagnées de leur chant (trésor de Delphes; tombeau de Tralles). Les modes ou échelles de ces pièces antiques sont, pour la plupart, conservés dans le chant grégorien : seuls, le chromatique, et l'enharmonique surtout, ou emploi de quarts de ton, en ont peu à peu été éliminés. Pour la soutenir ou l'entraîner, la voix des chanteurs avait recours à la *cithare*, instrument à cordes pincées, perfectionnement de la lyre, et à l'*aulos*, instrument à vent, à anche, du type à peu près de nos hautbois et clarinettes (que les latins ont nommé *tibia*, et que les littérateurs ont inexactement rendu par « flûte »).

Cithare et aulos sont d'ailleurs un emprunt, très ancien, aux musiciens d'Asie Mineure et de Syrie. Traitant de la musique religieuse, nous ne parlerons pas ici des autres instruments grecs. Les tambourins et les cymbales semblent avoir été réservés aux cultes orgiaques.

Les Romains, en ces matières, suivirent les mêmes coutumes que les Grecs, et n'innovèrent rien sur le sujet.

Dans l'Assyrie et la Chaldée, il se faisait un emploi abondant des instruments de musique, sans que l'on puisse bien définir ceux qui étaient réservés au service du culte. Les monuments figurés en représentent de nombreuses formes, dont le nable (nebel) et les divers psaltérions sont les plus caractéristiques. Le nable est une sorte de harpe portative dont le corps sonore occupe le rampant supérieur du triangle qui la forme; les psaltérions eurent plusieurs variétés, les unes à cordes pincées — d'où le nable fut aussi désigné par le même nom — d'autres, en table portative, dont les cordes étaient frappées avec de petites baguettes (voir aussi III). Un orchestre nombreux décrit dans Daniel, III, 5, 7, pour l'adoration de la statue de Nabuchodonosor, ne laisse pas entrevoir s'il s'agit là d'une emploi religieux habituel, ce dont nous doutons, ou, au contraire, de cette circonstance tout à fait exceptionnelle : joueurs de trompettes, flûtes, cithares, sambuques (psaltérions), tambourins, et musiciens de tout genre. Les textes religieux assyro-babyloniens renferment de nombreux exemples de psaumes construits tout à fait comme ceux des Hébreux : ce que l'on dira plus loin de ces derniers, du point de vue musical, doit s'entendre, de même de ceux-là. (Voir ci-après, III, et l'art. Psaume.)

Chez les Égyptiens, la musique jouait un rôle important : dans leur culte, et dans le dessein spécial d'honorer la Divinité, la mélodie développée en un chant « sur des voyelles » entremêlé de sons sifflés, causait aux voyageurs grecs un étonnement dont ils nous font part. Cette vocalise était un élément des musiques religieuses orientales, et c'est en ce sens que les Pères, du IV^e^ au VII^e^ siècle, ont entendu commenter et expliquer la « jubilation » mentionnée à diverses reprises dans les psaumes hébreux. On n'a point, jusqu'ici, retrouvé de traités égyptiens ni aucun renseignement d'ordre technique de même origine sur la musique : rien non plus qui ressemble à une notation. Mais les documents iconographiques représentent les chants sacrés accompagnés, dans les solennités importantes, de harpes, petites et grandes, et de flûtes, depuis un tout petit modèle, jusqu'à de grandes flûtes graves dont le type, inconnu en Europe, est toujours en usage en Égypte. Les autres instruments figurés sur les monuments égyptiens ne paraissent pas avoir servi au culte religieux; quand l'orgue eut été inventé dans le même pays, au temps des Ptolémées (voir Orgue) il ne fut point employé dans les temples.

Mais, dans la musique religieuse aussi bien que mondaine, les Égyptiens usaient à profusion d'instruments de percussion, dont les crotales, sistres, cymbales, de diverses variétés, constituaient la base, avec les tambourins plats, assez semblables au « tambour de basque » et conservés encore dans les habitudes musicales des peuples d'Afrique et d'Orient. On a retrouvé intacts ou presque, d'assez nombreux instruments de musique de l'Égypte antique : le musée du Louvre, à Paris, en possède de remarquables spécimens. La littérature religieuse égyptienne renferme des textes semblables à des litanies, des séries d'invocations parfois répétées à plusieurs reprises, des acclamations, des prières chantées de coupe analogue à nos préfaces.

Lorsque se formèrent, précisément en Égypte, les cultes gnostiques, le chant y joua un grand rôle, le chant pur sans aucune trace d'intervention des instruments. Chez eux aussi, les mélodies sifflées et chantées sur des voyelles étaient en grand honneur. Comme les sectes de ce genre survécurent un temps assez long, même après l'ère chrétienne, et qu'elles transmirent aux adeptes de l'art magique un certain nombre de pratiques d'incantations, une quantité appréciable de documents liturgiques et musicaux gnostiques et magiques est parvenue jusqu'à nous, avec une notation musicale dont la clef a été retrouvée il y a quelques années par Ruelle et Poirée, notation alphabétique formée de voyelles et correspondant à l'ordre des planètes. Les noms divins, formés, eux aussi, uniquement de voyelles, étaient ainsi comme épelés en chantant, et c'est sans doute là ce « chant sur des voyelles » que pratiquaient les anciens prêtres égyptiens; le nom qui revient le plus souvent, et que l'on honore ainsi par ces effusions, est celui de la divinité suprême, *Iaô*, que l'on a justement comparé au nom de Dieu *Iah*, en hébreu, et qui entre dans l'acclamation jubilatoire *hallelouiah*. Les formes mélodiques de ces chants vocaliques gnostiques sont tout à fait analogues aux passages vocalisés des plus anciens graduels grégoriens. Le mot même qui, en grec, désigne la fonction liturgique de ce que nous appelons le graduel, *prokeimenos*, est le titre propre de plusieurs de ces chants gnostico-magiques; ceux-ci renferment aussi des exemples de petits versets récités et terminés, sur la dernière syllabe, par une courte vocalise descendante, dans le genre de nos versicules des vêpres.

Nous savons également que l'invocation *Kyrie eleison* était répétée pendant que l'on attendait le résultat de certains horoscopes.

Quand se forma (à une époque beaucoup plus tardive) la religion musulmane, celle-ci emprunta les formes de la liturgie et de sa musique, partie aux chrétiens, partie aux juifs, et, incorporant à ces éléments les particularités du chant arabe, conserva néanmoins pour le culte l'usage de la voix seule, sans adjonction d'aucun instrument, et avec d'abondantes vocalises.

III. Chez les Israélites. — De même que pour l'ancienne Égypte, aucune notation musicale, aucun renseignement d'ordre technique ne nous est parvenu sur l'art d'Israël, dans l'antiquité. Mais les Livres saints renferment une telle quantité de détails concernant la musique, joints aux sources de la tradition ancienne, comme celles qui subsistent dans les Talmuds ou sont données par les Pères chrétiens des quatre premiers siècles, comme aussi par ce que les habitudes cantorales des Synagogues juives et des Églises chrétiennes ont conservé de commun, qu'il devient aisé de dessiner, à grands traits, ce que fut la musique religieuse ancienne du peuple d'Israël. On ne saurait toutefois, sur ce point, se fier aveuglément aux déductions des exégètes, aussi bien chrétiens qu'israélites, auxquels il a manqué d'être des musicologues au courant des formes musicales et du jeu des instruments antiques.

Parlons tout d'abord des instruments : le premier en date, c'est le *kinnor* (ou *cithare*), l'instrument par excellence des peuples syriens, et, à partir de l'époque des Rois, le *nebel* ou nable qui, dès lors, est à peu près constamment associé au premier. Le kinnor, instrument du genre lyre, qui est représenté sur une foule de monuments grecs et orientaux, était habituellement tenu incliné, retenu par une courroie; ses cordes étaient ordinairement quatre ou cinq; parfois, l'Ancien Testament mentionne des kinnor à huit cordes. L'instrumentiste jouait de la main gauche, frottant

de la main droite la base des cordes, au moyen d'un plectre. Le nebel est, comme nous l'avons dit, une sorte de harpe, montée de dix à douze cordes : on le considérait comme une variété de psaltérion (voir II, et Psaume). Certains nables ont eu, plus tard, jusqu'à vingt-deux cordes : on en conserve un, à Paris, musée du Louvre, de facture égyptienne. Dans les prescriptions de David pour le service du Temple, le nebel est presque toujours nommé avant le kinnor. Les autres instruments à cordes cités dans la Bible n'étaient pas en usage dans le culte le plus ancien; peut-être dans les temps rapprochés de notre ère employa-t-on aussi le psaltérion à cordes frappées, et la pandoura (du type luth ou guitare). Quant aux instruments à vent, ceux qui sont mentionnés pour le service du Tabernacle, puis du Temple, sont seulement le *schophar*, surnommé aussi *yobel* ou *keren*, simple trompe rituelle encore en usage dans le service des synagogues, et les *hatsotsereth* ou trompettes de cuivre. A l'époque de Moïse, et sans doute longtemps encore, ces trompettes étaient fort courtes, et ne pouvaient donner qu'un simple ton assez aigu. Mais, vers la fin de la civilisation israélite, il a dû en être autrement : les trompettes du Temple figurées sur l'arc de Titus sont plus longues que les modèles archaïques, et les exécutants pouvaient y faire entendre par conséquent quelques notes. Comme chez les Égyptiens, il y avait dans le culte d'Israël un abondant emploi d'instruments de percussion : tambourins, sistres, crotales, cymbales. Il est à remarquer que le psaume CL, que l'Église, à l'imitation de la Synagogue, place à la fin de la série des psaumes de l'office du matin, ne mentionne pas d'autres instruments déterminés. D'ailleurs, une partie seulement des chants sacrés était susceptible de recevoir le concours des instruments. (Voir Psaume.)

Avec l'organisation donnée par David à la musique, et dont Salomon amplifie la puissance sonore, un souci d'esthétique se manifeste, dont les cinq livres des Psaumes constituent le témoin principal (voir Psaume). Les chefs des chantres et instrumentistes, Asaph, en tête, puis Idithun, Héman, Coré, consacrèrent leurs familles entières à l'exercice musical du culte; la postérité de leurs enfants serait devenue fort nombreuse, et aurait compris, paraît-il, au moment de la plus grande splendeur du culte juif à Jérusalem, quatre mille (?) musiciens, divisés en vingt-quatre groupes qui servaient tour à tour. Le schophar (comme l'indique bien le psaume CL) donnait seulement le signal d'une cérémonie ou d'une pièce musicale; les trompettes, lorsqu'elles devaient jouer, préludaient ou interludaient en un court motif, telle la petite formule répétée encore de nos jours sur les lettres de la numération hébraïque, dans les Lamentations. Les instruments d'accompagnement étaient les cordes, du nom générique de *minim* (ps. CL), comprenant le nebel (et sans doute diverses variétés d'autres psaltérions), et le kinnor. Le chant, plus ou moins varié, de tous ces instruments (car il ne saurait s'agir de symphonie au sens moderne) était ponctué d'abondantes percussions des tambourins, sistres, crotales et cymbales.

Tel fut donc le matériel musical du Tabernacle, puis du Temple, jusqu'à la ruine de Jérusalem. Il y faut ajouter les invocations des prêtres, les lectures modulées des saints Livres, les acclamations de la foule.

Dans les « maisons de prière » ou les synagogues, le rituel du Temple subissait forcément diverses modifications ; en particulier, on ne s'y servait jamais d'instruments. Toute la musique destinée originairement aux trompettes, nables et cithares se transformait, et la vocalise, remplaçant ceux-ci, prenait une place prépondérante.

Il semble que les gammes ou échelles musicales employées dans cet art aient été sensiblement les mêmes que dans la musique grecque. Clément d'Alexandrie rapprocha de très vieilles hymnes païennes écrites en mode dorien, certains chants conservés par les juifs de son temps : c'est l'échelle de notre *Gloria* simple et du *Te Deum*. D'autre part, les mélodies traditionnelles israélites, pour les chants ornés et vocalisés, appartiennent, la plupart du temps, à des échelles analogues à celles de nos graduels du second et du cinquième tons. Plusieurs d'entre elles sont écrites sur un mode chromatique, à intervalle de seconde augmentée, semblable à l'échelle dorienne du même genre, et que l'on peut rapprocher du mode « hedjaz », celui des Arabes, et qui est aussi employé dans les rits chrétiens d'Orient.

Mais comme ce chant n'avait aucune notation musicale, la seule tradition orale, enseignée dans les écoles rabbiniques, le transmettait d'un *hasan* à l'autre. La dispersion du peuple juif rompit l'unité de cette tradition. Vers le VI^e^ siècle de notre ère, pour fixer au moins les syllabes sur lesquelles devaient s'étendre certaines formules mélodiques, les compilateurs de la Masore inventèrent les *tamim*, sortes de neumes-accents, conservés jusqu'à nos jours dans les bibles hébraïques. Mais, signes conventionnels d'un thème musical sur lequel les chantres brodaient, leur interprétation alla de plus en plus se diversifiant, et elle fut souvent complètement différente entre synagogues voisines. L'ensemble seul du style et la méthode générale d'en distribuer les éléments a subsisté : nous pouvons y distinguer les mêmes bases que celles conservées dans le chant chrétien. Même, les formules mélodiques des *tamim* ou celles des versets du célébrant ou du lecteur sont parfois tout à fait analogues aux formules grégoriennes, témoignant ainsi d'une origine commune (voir Grégorien et Psaume). C'est seulement vers la fin du Moyen Age que les chantres juifs et les hébraïsants ont commencé de fixer quelques-unes d'entre elles par la notation musicale.

Entre temps, les rabbins avaient écrit, à l'imitation des œuvres occidentales, des hymnes en vers rythmés, et d'un chant tout à fait analogue à celui des hymnes chrétiennes : le célèbre *Adon olam*, hymne des laudes matutinales du Sabbat, offre ainsi des points de commun avec l'*Audi benigne Conditor*. On a récemment découvert, dans les restes d'une synagogue anglaise remontant au Moyen Age, une belle composition en forme de versets avec refrain, notée en neumes aquitains complètement semblables à ceux des antiphonaires grégoriens du Midi de la France, aux X^e^-XI^e^ siècles. (Voir Mozarabe.)

Aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, les riches synagogues occidentales entretenaient des maîtrises chantant à plusieurs voix : parmi les compositions nouvelles en style polyphonique, celles de Salomon de Rossi furent fameuses. De notre temps, le culte juif — au moins dans nos contrées — a adopté l'usage des grandes orgues, et un répertoire vocal de style moderne; aux solennités, la harpe, souvenir lointain du nebel, y est admise. Les chœurs hébreux modernes ont pratiqué les mêmes abus que ceux des églises chrétiennes, tels que des transcriptions de musique de théâtre ou de concert, adaptées aux vénérables textes de l'Écriture et de la Liturgie. Même, tel *hasan* (chantre ou ministre officiant) ne craignit pas d'improviser, sur le texte de la Genèse lu solennellement dans l'office divin, des ritournelles vocales en style d'opéra : un musicologue peu averti les publia comme spécimen de l'authentique mélopée d'Israël!

On considère les synagogues de Damas et de la région voisine, appartenant au rit oriental des Sephardim, comme ayant conservé les traditions vocales les plus pures : ce sont aussi celles qui se rapprochent le plus du chant grégorien : le thème des *Lamentations*, entre autres, est le même de part et d'autre, et plusieurs chants vocalisés offrent une construction tout à fait analogue.

IV. Développement de la musique d'église en Occident. — Tout naturellement, lorsque le christianisme organisa son culte, et cela dès les temps apostoliques, il prit pour base la liturgie des synagogues, y ajoutant seulement ce qui avait trait à la confession chrétienne. Lecture modulée des Livres saints, chants ornés des psaumes confiés au chantre soliste, récitatifs et versets des célébrants, réponses et acclamations des fidèles, viennent en droite ligne du culte israélite : nous avons mentionné, dans l'art. Grégorien, quelques-uns de ces points intéressant la musique religieuse; dans le même article, ainsi que dans l'art. Psaume, a été retracé l'origine, le développement et l'histoire de ce qui a constitué le « chant liturgique » proprement dit (voir aussi Ambrosien, Gallican, Mozarabe). Entre le x^e^ siècle et le xiii^e^, le répertoire liturgique ayant atteint son point de développement définitif, un nouveau genre allait grandir près de lui : la musique mesurée et polyphonique, ou à plusieurs voix, chose que l'antiquité avait complètement ignorée. L'imitation, à deux voix, de ce que l'on pratiquait depuis longtemps sur l'orgue et divers instruments, engendra l'*organum* vocal, avec sa variété, la *diaphonie*. Dans la première de ces espèces musicales, au moins dans l'organum simple, seules les « consonances » note contre note, étaient ajoutées au chant principal, soit des séries ou des mélanges de quintes et de quartes, d'octaves et d'unissons; dans le second cas, on employait les autres intervalles, alors qualifiés de « dissonants » (même la tierce et la sixte). Le chant ainsi établi et qui harmonisait le thème donné, recevait le nom de *discantus* (=double chant), qui a formé le mot français *déchant*. On continua, pendant des siècles, d'improviser, à l'exécution même, des organums et des déchants. De son côté l'organum connut une seconde variété : l'organum « pur », dans lequel, au lieu de marcher du même pas que le chant, la voix du « déchanteur » brodait des fioritures plus ou moins longues; dans ce cas, la note du thème, au lieu de conserver sa valeur originale et brève, était tenue pendant un temps plus ou moins long, d'où le nom latin de *tenor*, ou en français *teneure*, appliqué à cette partie. Et, lorsque ces teneures excédaient, par leur durée excessive, les possibilités de la voix humaine, elles étaient soutenues par l'orgue, la voix exécutant seulement l'organum « pur » qui se déroulait en légères vocalises au-dessus des notes de la teneure. A part de rares exemples donnés par les traités de musique des x^e^ et xi^e^ siècles, il faut arriver au xii^e^ siècle pour avoir des pièces écrites, composées dans ce genre, et non plus improvisées. C'est le répertoire de l'école de Limoges qui en fournit, au début de ce siècle, le plus grand nombre de spécimens et, quelques années plus tard, un « clerc de matines », organiste de la cathédrale de Paris, Léonin, publia le premier *Liber organi* qui ait été jusqu'alors écrit. Le travail de celui-ci fut repris et développé par son successeur, Pérotin, surnommé « le Grand », qui vécut environ de 1180 à 1238 et qui fut le créateur de la musique à plusieurs voix : c'est en effet cet illustre organiste de Notre-Dame de Paris encore en construction qui, pour la première fois, écrivit, soit pour l'orgue, soit pour les voix, des trios (organum « triplex », ou « avec treble ») et des quatuors (ou quadruples). Et c'est avec l'œuvre de Pérotin, dont certaines compositions produisent encore un grand effet, que se développe le genre, tout nouveau, du motet (voir cet article). Bientôt, les copies du « Grand Livre d'organum » de Notre-Dame de Paris se répandent dans les principaux centres musicaux de France, d'Angleterre, d'Italie, d'Espagne, de l'empire germanique, et constituent les modèles de l'art polyphonique, à partir du milieu du xiii^e^ siècle. On écrit dès lors une notable quantité de pièces, soit vocales, soit instrumentales, à plusieurs voix, et l'enseignement de la composition polyphonique fait partie des cours des Universités. Les théoriciens Jérôme de Moravie, Francon de Cologne, puis Jean et Julien de Murris, illustrent l'enseignement parisien, tandis que Pierre de la Croix, maître de musique de Notre-Dame à l'extrême fin du xiii^e^ siècle, et Philippe de Vitry, qui mourut évêque de Meaux, sont à la fois théoriciens et compositeurs du plus haut talent. C'est le champenois Guillaume de Machaut (né vers 1290, mort en 1377) qui tient le plus haut sommet de la composition musicale au xiv^e^ siècle, entre autres avec la première suite de pièces à quatre voix mixtes qui ait été écrite, la fameuse messe chantée, dit-on, au sacre de Charles V, en 1364 (voir Messe). L'école française eut alors une émule en Italie : Francesco Landino, organiste aveugle de la cathédrale de Florence, rivalisa avec Machaut, et, comme lui, forma de nombreux et excellents élèves. Compositeurs français et italiens rivalisaient soit dans la musique religieuse, soit dans la musique profane : des morceaux de messe, des motets, soit en latin, soit en langue vulgaire, étaient écrits tantôt pour les voix seules, tantôt pour les voix et un accompagnement instrumental; pièces « à triple » et à « quadruple » aux paroles parfois différentes à chaque voix; versets d'orgue composés sur une teneure et parfois une « contreteneure » et disposés en « hoquet », c'est-à-dire où les silences et les rentrées se font alternativement à chaque partie; transcriptions de pièces vocales, ornées et variées pour l'orgue; canons et rondeaux; voilà les principaux genres alors en usage, mélodiquement et harmoniquement tendant vers une recherche chromatique de plus en plus grande (voir aussi Accompagnement; Faux-bourdon; Harmonie; Harmonisation). Les Anglais, puis les Belges, prennent la tête du mouvement. Au xv^e^ siècle, l'école de Cambrai, en développant les genres, va en même temps établir une réaction contre l'art brillant de l'époque précédente : c'est avant tout l'école du contrepoint vocal, et, à l'église, les compositions à trois, quatre, cinq voix bientôt, sans accompagnement, vont tendre à prédominer. Le grand maître de cette période est le célèbre Guillaume Du Fay (né vers 1390, mort en 1474), qui exerça pendant quelques années les fonctions de chantre pontifical à Rome, et dès 1450, se fixe comme chanoine, dans son pays d'origine, faisant de Cambrai un centre extraordinaire d'art musical : la grande école franco-belge de la seconde moitié du xv^e^ siècle et de la première moitié du suivant est en majeure partie formée d'élèves de Du Fay ou de ceux qui travaillèrent dans le même cercle : Jean van Ockeghem († 1494), le maître de chapelle de Louis XI et de Charles VIII, est sans doute le plus illustre, à juste titre; il est encore dépassé par son élève Josquin des Prés (né vers 1450, mort en 1521), l'organisateur définitif de la musique *a cappella*. La fécondité, la variété, l'inspiration et l'art de la composition firent de Josquin des Prés le grand initiateur de toute la musique du xvi^e^ siècle : ce sont les pièces qu'il avait composées, chantées, répandues à travers la France, l'Italie, les domaines du duc de Bourgogne et ceux de l'Empereur, qui fournirent des modèles aux admirables grands maîtres de cette époque, où l'on

distingue trois principales écoles. Le sommet de l'école italienne, et plus particulièrement romaine, est marqué par Giovanni Pierluigi, surnommé « da Palestrina » du nom de sa ville d'origine (vers 1526-1594); l'école franco-belge, après Josquin des Prés, reconnaît comme principal représentant Orlande de Lassus (né à Mons en 1520, † 1594); l'école espagnole, enfin, s'incarne merveilleusement en Tomas-Luis de Victoria (1540-1608). Les messes, les motets, auxquels il faut joindre les hymnes, les Passions, les Lamentations, et tant d'autres œuvres, composées durant cette époque glorieuse pour l'art en général, et la musique religieuse en particulier, ne se comptent plus, et restent des modèles parfaits. A partir du XVII^e siècle, l'art d'église ne gagne plus, et bientôt perdra. Car, c'est l'époque de la fondation de l'Opéra (voir THÉATRE), de la création du style symphonique qui va donner au langage instrumental une part de plus en plus considérable dans l'expression musicale : ce sera le triomphe des virtuoses, qui voudront transporter à l'église les effets de la scène. Aussi, l'art religieux va-t-il bifurquer; si, pendant quelque temps, les anciennes œuvres d'église, ou de nouvelles, écrites sous une inspiration analogue vont rester en usage, les compositeurs, ou bien incorporeront trop souvent dans la musique d'église les formules de celle du théâtre, ou bien créeront, avec la Cantate et l'Oratorio, des genres nouveaux, qui ne seront plus « d'église », tout en restant consacrés à l'expression des sentiments religieux (voir les articles où sont traités ces genres). La France résiste longtemps à l'intrusion du style théâtral à l'église : au XVII^e siècle, Du Mont et Lully, tout en employant des moyens orchestraux, composent des motets qui restent dignes du temple, alors qu'en Italie, Monteverde à Venise, avait depuis longtemps franchi les barrières. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle et une grande partie du XIX^e, on ne concevait pas de « messes en musique » ou de motets autrement qu'avec les genres de solis, de chœurs, d'épisodes instrumentaux, de répétitions indues de paroles, d'expressions outrées dans les sentiments, qui caractérisaient la musique de l'opéra, quand ce n'était pas celle de l'opéra-buffa ou de l'opéra-comique. De là, ces *Amen* répétés sur de courtes formules, à satiété, ou développés en fugues infinies, ces *Hosanna* ponctués à la manière d'un cri de guerre ou ces *eleison* entrecoupés de silences; de là, comme si le genre ne suffisait pas encore à alimenter le faux goût, ces « transcriptions » par où passèrent à l'église tous les passages les plus aimés du répertoire théâtral et symphonique, établis parfois par des adaptateurs qui ignoraient les éléments de la phrase latine, plaquée par eux sur les accents du concert ou du théâtre (voir plus loin VII).

V. DANS LES RITS ORIENTAUX. — On connaît la variété des divers rits orientaux que l'on peut rattacher en deux groupes principaux, très différents d'importance : le plus vaste, comprenant l'immense église russe, les églises grecque, roumaine, serbe, bulgare, de type byzantin; le groupe syrien (syro-maronite, syrien pur, syro-chaldéen) auquel on peut adjoindre, d'un côté, le rit arménien, et, d'un autre, le type égyptien (copte et éthiopien). Chacune de ces subdivisions comprend à la fois des catholiques et des séparés (à part les maronites, tous catholiques); catholiques ou séparés appartenant à un même rit ont semblable liturgie et répertoire musical identique. De plus, certaines habitudes artistiques sont communes à divers rites de ces différents groupements.

Comme dans l'Église occidentale, on peut distinguer, dans ces variétés orientales, le chant liturgique proprement dit, et les additions de style plus récent, les compositions musicales d'un ordre plus moderne. Le chant liturgique, ayant partout la même origine, repose aussi partout sur les récitatifs des psaumes, des oraisons, des versets et comprend des antiennes, de rythme musical plus ou moins libre, des pièces strophiques, d'un caractère plus mesuré, des chants simples et des chants ornés et vocalisés, le tout se rapportant à un système modal de huit tons, authentes et plagaux, modifié ici et là suivant les différences d'époque ou de civilisation. Plusieurs de ces rits sont restés fidèles aux genres antiques chromatiques et enharmoniques, comportant l'emploi varié d'intervalles plus ou moins grands que les tons et demi-tons du genre diatonique, ainsi que dans le chant grégorien primitif : ils ont même amplifié ces procédés, sous l'influence de la musique des Persans, des Arabes, des Turcs; dans le chant byzantin de l'Église grecque, les anciens rythmes eux-mêmes ont été pliés peu à peu aux rythmes de cette dernière musique.

Les coutumes des Églises syriennes ont vu naître et se développer la psalmodie à deux chœurs, l'antiphonie et l'hymnodie, dont saint Éphrem (vers 303 †373) fut, à Édesse, surtout, le principal initiateur. C'est de là que ces genres furent imités par les autres Églises, à commencer par Antioche. Mais les Églises des rites syriaques n'ayant jamais employé de notation musicale, on ne peut affirmer que la tradition orale du chant s'en soit conservée intacte depuis cette époque. Les Arméniens, depuis le XII^e siècle, se sont servis d'une sorte de notation neumatique rappelant les accents hébreux, mais le sens original en est perdu. Les rites grecs font honneur de l'organisation ancienne de leur chant, et de l'invention de leur notation musicale, à saint Jean Damascène (vers 690-750); celui-ci, avec ses confrères du monastère de Saint-Sabbas, saint Côme de Maiouma et saint Théophane, composa une quantité d' « odes » demeurées très populaires dans tous les pays de liturgie byzantine (voir JEAN DAMASCÈNE). Mais la notation damascénienne ou « hagiopolite » (c'est-à-dire de Jérusalem) fut modifiée au cours des âges, à diverses reprises; la dernière recension des mélodies liturgiques de ce rit remonte au début du XIX^e siècle et fut l'œuvre de l'archevêque de Durazzo, Chrysanthe de Madyte, qui a accueilli nombre de compositions récentes, mêlées de style turc et persan, d'où le répertoire de la liturgie grecque contient un mélange considérable d'éléments étrangers, où il est souvent malaisé de faire la part de ce qui y est réellement original et proprement byzantin.

A part l'Église russe, les autres Églises orientales, presque jusqu'à nos jours, n'ont point adopté l'harmonie à plusieurs voix. Les liturgies du groupe syrien et égyptien y sont demeurées complètement opposées, et c'est à peine si quelques Églises grecques modernes l'utilisent. Aucune d'entre elles n'a jamais admis l'orgue. Le chant à l'unisson et sans accompagnement, tel est encore, jusqu'à nos jours, la base de la musique chrétienne orientale. Les seules particularités qui paraissent contrevenir à cet aspect sont, d'une part, l'*ison* de la liturgie byzantine : on désigne sous ce nom un son, soutenu par un ou plusieurs chanteurs, suivant l'importance du chœur, sur la tonique ou la teneur de la phrase chantée. Par exemple, si l'on exécute une pièce du premier ton, celui qui est chargé de l'ison donne le ton en émettant le son qui correspond au *ré*, et le soutient tout le temps de la première phrase, jusqu'au moment où le chant module sur un autre degré. D'autre part, les Églises se rattachant au type syrien aiment à ponctuer les phrases de certains chants solennels, aux jours de fête, par un coup de cymbales, ou en agitant un disque ou pavillon agrémenté de petites clochettes.

Seule, la musique de l'Église russe a connu, de bonne heure, un répertoire harmonique ou polypho-

nique, conçu d'après les modèles occidentaux, et qu'elle a superposé au chant byzantin qu'elle avait reçu de ses premiers évêques mais qui subit de nombreux remaniements au cours des âges. Dès le XVI^e^ siècle, l'école de Kief, surtout, a excellé dans ce genre, et rivalisé, dans les compositions contrapontiques, avec les grands maîtres de l'*a cappella* : on a pu retrouver plus de cinq cents compositions anciennes, depuis trois jusqu'à douze voix et plus, rééditées par les soins de M. l'archiprêtre Smolensky et de M. Metallof, et donnant la plus haute idée du savoir-faire de compositeurs russes anciens, dont on ne sait rien par ailleurs. Pendant plus de deux cents ans, ce répertoire se maintint; il disparut, peu à peu, mais principalement au cours du XVIII^e^ siècle, sous la poussée d'un style plus moderne, apporté en Russie par deux musiciens italiens, Galuppi et Sarti. De ce style nouveau, qui se développa surtout sous le règne de Catherine II, les compositions de Bortniansky, maître de la chapelle impériale, donnèrent principalement le type, et sont restées le principal fonds du répertoire de la musique d'église russe, imitées ou suivies par les compositeurs plus récents.

Le caractère qui domine, dans ces compositions d'église pour la liturgie russe, est que leurs auteurs, loin de s'attacher, comme les occidentaux, à rechercher, soit un motif développé ensuite, soit une mélodie expressive accompagnée par les autres voix, ont, au contraire, en général, adopté pour la voix prédominante une ligne extrêmement simple, plus proche souvent du récitatif. Dans la contexture harmonique, la disposition homophonique, en accords verticaux sur une basse rappelant l' « ison » byzantin, est la plus goûtée. Aussi, l'école religieuse russe a-t-elle constitué ainsi un répertoire à plusieurs voix facile; les thèmes mêmes du chant liturgique, simplifiés et réduits en mesures, ont ainsi été traités par ordre du Saint-Synode, vers 1830, et la liturgie entière est chantée de cette façon, sur des sortes de faux-bourdons populaires à plusieurs voix. Les arrangements de ce genre dus à Tschaïkowsky sont les plus répandus.

Par contre, l'ancien chant liturgique, à l'unisson, et d'allure plus libre, a été peu à peu délaissé. Au milieu du XVII^e^ siècle, une recension et une unification en avait été faites par les soins du patriarche Nikon, qui substitua à l'ancienne notation plus ou moins damascénienne l'usage des notes sur la portée de cinq lignes : c'est cette recension qui a fourni la base des motifs musicaux employés dans le répertoire officiel actuel. Mais les innovations de Nikon et des musiciens polyphoniques n'ont jamais été admises par les *starovières* ou « vieux-croyants » dissidents de l'Église officielle, restés fidèlement attachés aux plus anciennes formes de la liturgie et à son chant traditionnel d'autrefois.

C'est seulement depuis la seconde moitié du XIX^e^ siècle, que d'autres rits orientaux, à l'imitation des Russes, ont admis le chant liturgique harmonisé ou les compositions polyphoniques nouvelles. Les Serbes et Bulgares n'ont guère fait qu'adopter le répertoire russe, dont la langue liturgique, le slavon, est très proche de la leur, et la liturgie semblable. Mais les Arméniens ont réalisé de très belles œuvres, dont les principaux auteurs ont été G. Ekmalian et surtout le P. Komitas.

De leur côté, de jeunes musiciens roumains, en plus des adaptations des harmonisations russes, ont, depuis une trentaine d'années, constitué une école nouvelle, dont leur éducation faite souvent en France, au Conservatoire de Paris et à la *Schola Cantorum*, a fourni les éléments. Tout en utilisant les données du répertoire russe transcrit à l'usage des églises de langue roumaine, ces compositeurs ont produit toute une série de pièces de belle venue, où le sens de l'écriture du motet moderne, des harmonies recherchées, du style expressif, en font de proches parentes de la belle musique d'église occidentale actuelle, caractères joints très heureusement à ceux des motifs orientaux familiers à leur rit. Le chef incontesté de cette école est M. D. Kiriac.

Nous ne parlerons pas des essais faits dans les Églises de langue grecque, qui sont peu intéressants ou n'ont eu aucun succès. Signalons seulement les arrangements harmonisés, de chants liturgiques byzantins, par deux Français : les uns, œuvre du P. Couturier, à Jérusalem, les autres, dus à l'éminent compositeur Bourgault-Ducoudray, à Paris.

Enfin, il faut mentionner les publications populaires de chants liturgiques russes et géorgiens, dans lesquels sur une basse à peu près uniforme, les diverses parties accompagnent le chant, un peu au hasard, semble-t-il, de séries de tierces, voire de quintes et d'octaves, et dont le succès est très grand parmi ces chrétientés.

VI. Chez les anglicans et les protestants. — Au XVI^e^ siècle, tout au début de l'organisation cultuelle de la nouvelle « Église d'Angleterre », la liturgie et le chant rituel, ainsi que le répertoire musical à plusieurs voix, restèrent tout d'abord sensiblement ceux de la liturgie romaine. Il en fut de même en partie dans les Églises « réformées » ou « évangéliques » des pays de langue allemande, pour lesquelles, au commencement, Luther avait conservé une part notable de la messe romaine. Mais, ce qui différencia de bonne heure ces deux cultes — en dehors des points théologiques — fut l'importance grandissante donnée au chant en langue vulgaire, soit traductions des hymnes du rit romain, soit anciens « chorals » catholiques ou chorals nouveaux (composés d'ailleurs dans le même esprit), soit paraphrases des psaumes. Chez les protestants français, sous l'inspiration et bientôt sur l'ordre de Calvin, ce ne furent même que ces dernières qui furent en usage. (Voir surtout Cantique, Choral, Luther, Psaume.) L'esprit dominant dans chacune de ces églises et sectes diverses conditionna, en la diversifiant, l'importance donnée à la musique. Les calvinistes, qui n'entendaient faire usage que du chant populaire des psaumes, détruisirent tout d'abord les orgues dans les églises où ils s'établissaient. Les Psaumes français, qu'ils avaient adoptés, étaient exécutés en forme de cantiques, à l'unisson ou à plusieurs voix, dont l'harmonisation faite par Cl. Goudimel (édition complète en 1565) est la plus célèbre : mais, du même compositeur, ou d'autres, les mélodies populaires traitées en forme de motets, destinés à un petit chœur, n'eurent aucun succès dans les églises calvinistes. Presque jusqu'à nos jours, toutes les églises protestantes ressortissant aux idées calvinistes, en sont restées à ces coutumes : les prières sont simplement récitées, les chants sont seulement les psaumes exécutés par toute la communauté, ou bien des cantiques qui, peu à peu, sont venus s'y adjoindre. Au XVI^e^ siècle et au XVII^e^, les protestants français eurent aussi des recueils variés de « chansons spirituelles », qui n'étaient pas en usage dans leurs cérémonies religieuses : elles étaient, comme la plupart des cantiques catholiques d'autrefois, destinées aux récréations ou aux réunions, familiales ou autres, non cultuelles. Un bon nombre de ces chants spirituels, arrangés à plusieurs voix, étaient aussi bien chantés par des catholiques que des protestants, et les noms des compositeurs les plus orthodoxes, tels que Palestrina et Orlande de Lassus, avoisinent, dans ce répertoire, celui du huguenot Claude Le Jeune, dont les magnifiques *Octonaires*, entre autres, constituent l'un des nobles exemples du « motet » en langue vulgaire. Mais, à côté de ces

pièces, supérieures de genre et d'expression, et dans lesquelles il n'entre aucune préoccupation confessionnelle, les réformés français, depuis 1533 environ, eurent une quantité de « chansons » religieuses absolument odieuses, souvent infâmes et ordurières, contre les catholiques; elles furent supprimées au moment du rétablissement de la paix religieuse par Henri IV, et un recueil des plus respectables, l'*Uranie*, publié en 1591, devint désormais le répertoire extra-cultuel des pieux protestants. Dans leur « liturgie », les Psaumes de Marot et de Th. de Bèze demeuraient exclusivement en usage, jusqu'à ce que la publication des « cantiques spirituels » de Pictet, en 1705, chantés toutefois sur les airs des précédents, y ajoutât du nouveau. Ce fut seulement au cours du XIXe siècle, en Suisse, que Ch. Malan fit entrer résolument, vers 1830, les calvinistes dans la voie du cantique populaire, d'ailleurs d'un goût semblable aux cantiques catholiques publiés à la même époque. Ces cantiques de Malan et de ses imitateurs ont fait oublier, chez les réformés, la plupart des psaumes. Le culte calviniste n'a point d'autre musique, et c'est tout à fait exceptionnellement que, de nos jours, une réunion religieuse de quelque importance y ajoute d'autres pièces. On peut même y entendre parfois non seulement des adaptations à des œuvres catholiques, telles que *O mystère du Calvaire*, sur l'*Ave verum* de Mozart, et même des oratorios d'auteurs catholiques, comme les *Sept Paroles* de Th. Dubois, etc.; mais cela n'est qu'une exception et reste tout occasionnel chez les calvinistes.

Il en va tout autrement chez les luthériens. S'il y a eu chez eux, dans les premières années de leur formation, diverses fluctuations, les uns, comme faisaient les calvinistes, condamnant l'emploi des orgues et les détruisant, les autres les acceptant ou les tolérant, le fait que Luther, dès 1523, avait établi un type et un formulaire liturgiques, en partie conservé, en partie inspiré, du rit romain et du chant grégorien, sauvegarda les idées musicales chez les réformés qui relevaient de la « Confession d'Augsbourg ». Jusqu'à une époque fort avancée, on continua, à côté des traductions ou des adaptations de chant liturgique en langue vulgaire, d'exécuter le *Kyrie*, le *Gloria*, le *Sanctus*, etc., en latin. La musique à plusieurs voix, les motets, soit en latin, soit en langue vulgaire, continuèrent d'être en usage dans la liturgie luthérienne. On sait quels grands compositeurs luthériens, tels que Schütz (1585-1672), Buxtehude (1637-1707), Bach surtout (1685-1750, voir Bach), s'illustrèrent dans la musique religieuse, sans aucune prétention d'ordre dogmatique ou confessionnel, et comment l'école d'orgue de ces maîtres reste encore l'une des plus admirables. (Voir Orgue.) Enfin, c'est au culte luthérien que l'on doit l'organisation et le développement des *Cantates* d'église et des *Passions* grandies sur le plan de l' « oratorio », en des modèles jamais surpassés (voir ces divers termes). De nos jours, les églises de cette confession, tout en n'exécutant plus, depuis longtemps, de chants en latin, restent fidèles à l'ensemble de la tradition musicale que nous venons d'esquisser. Le « Requiem allemand », de Brahms (1890) offre le type moderne de la cantate d'église luthérienne.

En Angleterre, le lien, que l'on a plus haut signalé, entre la liturgie catholique et celle de Luther, est resté plus fort encore et plus vivace. Pendant très longtemps, même après l'introduction obligatoire du « Service » en langue vulgaire, prescrit par le *Common Prayer s Book*, les églises anglicanes continuèrent de chanter et les maîtres de composer des pièces latines, sur les paroles de la liturgie romaine. La principale innovation, ou production spéciale, des musiciens de cette confession fut l'*anthem* (ou antienne) introductive du « service » : empruntée, dans son idée et sa forme originale, à l'Introït romain, elle en conserva une partie des dispositions, le grand chœur, les versets, les solis, le *Gloria Patri*, mais, laissée à la libre disposition des auteurs de compositions pieuses, l'*anthem* agrandit son plan de plus en plus, jusqu'à prendre parfois les proportions d'une petite cantate. C'est surtout avec l'*anthem* que la composition musicale d'une certaine importance en langue vulgaire se développa en Angleterre. Les principaux musiciens anglais de la seconde moitié du XVIe siècle et du XVIIe s'illustrèrent dans ce genre : citons parmi eux Tallis, Morley et surtout W. Byrd (1453-1613), John Bull (1563-1628) qui, resté catholique, dut s'enfuir en Belgique pour échapper à la persécution, Orl. Gibbons (1583-1625) le plus grand des maîtres anglais de ce temps. Au moment de la Révolution, les puritains supprimèrent les « anthems », avec tout ce qui rappelait le service catholique, y compris les orgues. Mais la Restauration de Charles II ramena les anciens usages, et y ajouta l'emploi des divers instruments. Purcell (1658-1695), mais surtout Haendel (voy. ce nom), écrivirent de magnifiques « anthems ». Leurs successeurs actuels en composent toujours. Les genres et les formes en usage dans les siècles passés restèrent volontiers dans la tradition du culte de la « Haute » Église. Tandis que les « non-conformist », c'est-à-dire, en somme, la plus grande partie du peuple anglais, rapprochaient leurs coutumes cultuelles de celles des calvinistes, la « Haute » Église, et même en une certaine mesure, la « Large » Église, réadoptèrent, dans la seconde moitié du XIXe siècle, des chants et des institutions musicales catholiques romaines, à la suite du « mouvement d'Oxford ». A l'heure actuelle, nombre de « ministres ritualistes » ont fait intégralement entrer, traduit en anglais, le répertoire grégorien dans leur liturgie : l'étude des anciens antiphonaires du Moyen Age a ramené l'habitude de reprendre les mélodies d'autrefois. Telle réunion pieuse à la cathédrale (anglicane) Saint-Paul de Londres porte au programme, par exemple, l'ordinaire de la « Messe des Anges » d'après l'Édition Vaticane, le *Magnificat* du VIIIe ton, etc., le tout alterné entre les fidèles et la maîtrise, qui exécute les faux-bourdons, les motets, le graduel, etc. Dans le plus récent recueil de cantiques à l'usage des fidèles, plus du tiers des pièces n'est que la traduction des hymnes et proses latines, même les chants plus modernes, tels que ceux empruntés aux coutumes françaises et irlandaises, *Rorate*, *Adeste*, etc., le tout sur les mêmes airs que dans les Églises catholiques romaines.

L'Église américaine « épiscopalienne » et, dans une certaine mesure, les presbytériens, suivent d'analogues coutumes et observent le même répertoire.

VII. Musique moderne d'église : abus et réformes. Le « Motu proprio » de Pie X. — C'est à la fin du XIXe siècle, sous l'influence du retour vers les maîtres d'autrefois, la restauration du chant grégorien, et la réforme du cantique en langue vulgaire, que la comparaison entre les anciennes formes et les genres musicaux en usage en ce dernier siècle montra l'infériorité et les faiblesses de ceux-ci, beaucoup moins aptes à leur but que les pièces du répertoire qui seul mérite le nom de « classique » en matière de musique d'église.

Les faits les plus saillants qui déterminèrent une orientation nouvelle furent, en Allemagne, l'organisation des sociétés Céciliennes (voir ce mot); en France, celles des *Chanteurs de Saint-Gervais* et de la *Schola Cantorum* par Ch. Bordes, (voir ces noms et Écoles); en Italie, le règlement sur la musique religieuse édicté à Venise à la suite d'une de ses lettres pastorales, par le cardinal Sarto en 1895 : quand le patriarche

de Venise fut élu pape sous le nom de Pie X, son règlement, remanié, devint le fameux *Motu proprio* sur le même sujet.

Dès les premiers mois de son pontificat, le pape Pie X décida de promouvoir officiellement la réforme de la musique sacrée. Il ne faut pas oublier que ce pape était musicien, et praticien de cet art. Déjà, en 1884, au congrès d'Arezzo, où, pour la première fois il se rencontra avec dom Pothier (voir ce nom), l'abbé J. Sarto représentait le diocèse de Trévise : soit au séminaire, soit à la cathédrale de cette ville, il fut, comme directeur de chant, un zélateur éclairé de la musique d'église, qu'en toute sa carrière il ne cessa d'aimer et de cultiver. Chantant fort agréablement, bon lecteur, quelque peu organiste, doué de beaucoup de goût et de sens critique, c'est lui qui, plus tard, distingua le jeune Lorenzo Perosi (voir ce nom) dont il fit son collaborateur lorsque, devenu patriarche de Venise, il l'appela à la direction de la chapelle de Saint-Marc, en même temps qu'il promulguait sa célèbre *Lettre pastorale* de 1895. Devenu pape quelques années plus tard sous le nom de Pie X, le cardinal Sarto reprit à Rome les principes qu'il avait appliqués si fructueusement à Venise, et, avant de s'occuper de la refonte du chant grégorien de l'Église romaine (voir Grégorien), voulut commencer par poser les bases de la restauration de la musique sacrée tout entière. C'est du 22 novembre 1903, fête de sainte Cécile, que date la promulgation du « *Motu proprio* sur la musique sacrée », devenu, suivant la prescription même de Pie X, le *Code juridique* de cette musique.

Dans le préambule, le pape condense les raisons de ces prescriptions : « rien dans le temple qui trouble ou seulement diminue la piété et la dévotion des fidèles..., rien qui soit indigne de la maison de la prière. » Il vise les abus amenés surtout par l'influence de l'art profane et théâtral, loue les évêques et les sociétés qui, depuis quelques années, « surtout les dix dernières », ont remis pleinement en honneur la vraie musique d'église. Le *Motu proprio* lui-même est partagé en neuf titres ou chapitres, comprenant vingt-neuf articles. En posant les *Principes généraux*, Pie X résume la « fin générale » de la musique sacrée : celle de la liturgie dont elle est « partie intégrante », soit « la gloire de Dieu, avec la sanctification et l'édification des fidèles ». Son propre office « est d'ajouter une grande efficacité » aux textes sacrés présentés à l'attention des chrétiens : son charisme est de les « exciter à la dévotion », en les « mieux disposant à recueillir en eux les fruits de la grâce » (art. 1er). En conséquence, la musique sacrée « doit posséder au plus haut degré... la *sainteté* et la *bonté* de la forme... être *d'un art vrai et universel* » (art. 2).

Les trois titres suivants traitent des *Genres de la musique sacrée*, du *Texte liturgique*, de la *Forme des compositions*. Le pontife classe en trois genres la musique qui convient le mieux au culte : 1° le *chant grégorien*, qui « devra donc être largement restitué dans les fonctions du culte;... une fonction ecclésiastique ne perd rien de sa solennité quand elle n'est accompagnée d'aucune autre musique ». On s'efforcera en particulier de promouvoir le *chant des fidèles* (art. 3, voir Chant populaire); — 2° la *polyphonie classique* du genre palestrinien, qui « devra aussi être largement restituée... spécialement dans les insignes basiliques, cathédrales, séminaires » (art. 4); — 3° La musique plus moderne, quand elle offre « une bonté, un sérieux et une gravité qui ne la rendent pas indigne » de son objet, « toujours cependant d'après les lois liturgiques » (art. 5, 6). Le respect du texte liturgique déterminera aussi la forme des compositions; celui-là sera exactement observé, celle-ci ne devra rien avoir de la coupe des « morceaux séparés », ni d'un « conventionnalisme » de concert ou de théâtre (art. 7-11). L'art. 8 vise la place des « motets » à la messe; l'art. 11 — auquel on peut adjoindre le titre vii (art. 22, 23) — fixe la durée et l'ampleur des pièces de l'ordinaire de la messe. Pie X fait remarquer entre autres que « s'il n'est pas permis de faire attendre le prêtre à l'autel », par contre, au *Sanctus*, le célébrant « devra » attendre que le chant soit terminé, avant de procéder à l'Élévation (voir Messe et Motet).

Au titre v, est traité des chanteurs, qui devraient être des clercs; mais, dans la pratique, l'Église acceptant des laïques, on n'admettra parmi eux « que des hommes d'une piété et d'une probité de vie reconnues », Le pape n'exclut pas complètement le *solo*, « mais il ne doit jamais prédominer... et être relié étroitement, par son style et sa forme mélodique, au reste des compositions en chœur » (art. 12-14; voir Chantres; Chapelles; Chœur).

Nous avons reproduit en d'autres passages de ce *Dictionnaire* les articles du titre vi (voir Instruments et Orgue).

Les chapitres viii et ix sont consacrés aux *Principaux moyens* à employer pour l'exacte observation des prescriptions pontificales : commissions diocésaines; fondations de *Scolas*; encouragement et soutien des Écoles de musique religieuse, etc.

Tel est donc le résumé de ce fameux *Motu proprio*, autour duquel de violentes querelles s'engagèrent, mal compris des uns, outrepassé par d'autres, mais aux saines prescriptions duquel l'influence des critiques et des maîtres, et enfin les ordonnances des évêques, plient peu à peu clergé, musiciens et fidèles, en leur en montrant le bien-fondé religieux et artistique. Pour la France et la Belgique, en particulier, on peut remarquer que si des hommes tels que Bordes — qui en fut félicité officiellement par Pie X — Guilmant, d'Indy, Gevaert, Tinel, avaient devancé depuis plus ou moins longtemps le sens des directions pontificales, celles-ci furent pour divers musiciens l'occasion d'un « ralliement », tel Th. Dubois qui se montra en la circonstance un chrétien parfait, tandis que Saint-Saëns, notoirement irréligieux, combattit toujours violemment les idées de Pie X. (Voir tous ces noms.) Ce pontife, à plusieurs reprises, se plaignit amèrement de la manière dont son *Motu proprio* était méconnu par certains, et, par d'autres, détourné de son propre sens : ce qu'il voulut, a-t-il dit entre autres à Widor, qui rapporte ce propos dans son *Initiation musicale* (et nous l'a plus d'une fois raconté de vive voix), ce fut « mettre de l'ordre » dans le chant liturgique, et ramener la musique aux saines notions de ses principes en tant qu'art d'église, sans faire acception d'école, quelle qu'elle fût, ni « sectarisme » dans la manière d'appliquer ses prescriptions. Un critique et compositeur bien connu, A. Coquard, pour voir jusqu'où allait la pensée artistique du pape, après des entretiens particuliers avec lui, écrivit et lui soumit une série de motets composant une *Messe de mariage* pour soli, chœurs et orgue, avec toutes les ressources des formes modernes, que Pie X approuva et dont il accepta la dédicace.

On peut d'ailleurs observer que ce pape musicien n'a visé, dans son « code juridique », que la musique « d'église », c'est-à-dire destinée à faire partie de l'office divin ou à en accompagner la célébration, mais non cette partie de la musique religieuse qui comprend l'art extra-cultuel, comme l'Oratorio, la Cantate (voir ces mots), le Concert spirituel. Restant ici dans les limites de cette musique d'église, reconnaissons que les principaux faits commémorés en tête du présent paragraphe ont été le point de départ du mouvement résolument « moderne » dans l'Église latine, faits dont les déterminantes se sont condensées

dans les dernières années du XIXe siècle, et ont trouvé leur expression la plus complète dans le *Motu proprio* de Pie X, en 1903. Il convient donc de définir les caractères qui marquent cette musique dans son évolution moderne, sous l'influence de ces faits et de cet acte.

a) Le respect des lois liturgiques. — Celles-ci avaient été fort négligées par les compositeurs, depuis l'époque de l'introduction de l'orchestre qui transformait trop souvent certains temples en succursales du concert ou du théâtre. L'oubli, par exemple, à la messe, des paroles d'intonation réservées au célébrant, et que les chœurs répétaient à grands fracas; les préludes et interludes instrumentaux de longueur incompatible avec les cérémonies liturgiques; la prédominance des solos pour des pièces en principe réservées au chœur; les psaumes en style de concert ou de cantate, tels furent quelques-uns des principaux abus contre lesquels le mouvement de réforme s'éleva très heureusement. A la base de la plupart des compositions de musique d'église sérieusement écrites, on ne trouve plus trace de ces excès, les compositeurs réellement modernes savent qu'en tenant la plume pour des pièces destinées au service du culte, les lois qui régissent ce dernier conditionnent parfaitement la musique qui lui est destinée et ne peuvent que donner des indications précieuses au musicien. (Voir plus loin, lettre *d.*)

b) Le respect du texte latin. — Le texte liturgique n'est point de ceux que les compositeurs puissent modifier à leur aise, soit en répétant hors de propos les paroles, soit en les modifiant, soit en y ajoutant de leur cru. Pour prendre des exemples concrets, plus un auteur de notre temps n'imiterait les libertés d'un Berlioz, supprimant, changeant de place, les paroles de la messe de *Requiem*, ou même d'un Gounod, oubliant (!) la phrase *Benedictus qui venit* dans tel de ses *Sanctus*, et, au contraire, intercalant dans un *Agnus Dei* des paroles qui n'y sont point destinées. A côté du respect de l'ensemble du texte, il y a celui de la langue elle-même, le latin, dans ses lois de diction, de phrasé, d'accentuation. On peut remarquer à ce sujet que Saint-Saëns, dans son *Oratorio de Noël*, œuvre de début, montre qu'il ignorait alors les lois de l'accentuation latine (il l'a reconnu lui-même) : au contraire, dans ses messes, il a remédié à ce défaut. Plus récemment, Th. Dubois a tenu à remanier plusieurs de ses motets, qui, précisément, contrevenaient aux lois latines. De nos jours, les compositeurs qui même ignorent le latin, s'efforcent, au contraire, de bien se pénétrer du caractère de la langue et du bon phrasé du texte qu'ils traitent.

c) L'emploi de l' « a cappella »; l'usage modéré des instruments. — La remise en honneur des maîtres anciens a redonné le goût de l' « a cappella », c'est-à-dire des chœurs sans accompagnement, écrits avec toutes les recherches d'un style sérieux, favorisant ainsi les progrès de l'art vocal, le sens de la justesse des intervalles et des sonorités, que l'abus de l'accompagnement instrumental avait contribué à diminuer. Quantité d'œuvres modernes, des plus simples aux plus étudiées, sont ainsi écrites et exécutées à plusieurs voix sans accompagnement. Par corollaire, l'emploi des instruments s'est trouvé heureusement réduit à un rôle plus modeste : on n'a plus écrit de motets ou de messes « à grand orchestre », comme le cours du XVIIIe siècle et du XIXe les avait connus. Si parfois, l'on exécute encore quelque œuvre de ce genre, ce n'est plus que sous forme de « concert spirituel » ou d' « audition de musique religieuse », mais non comme partie intégrante d'un office.

d) La réforme du goût et les progrès de l'art musical. — L'observation même des règles liturgiques et de celles de la langue latine a contribué à maintenir en lisières les exubérances déplacées ou les excentricités de la musique. Le respect des simples convenances dues au style digne de la liturgie, a permis, en rejetant de la composition nouvelle les abus qui avaient entaché la musique d'église du siècle précédent, d'y amener d'heureuses modifications quant au style et à l'inspiration des œuvres créées par ce nouvel état d'esprit. D'une manière générale, les compositeurs modernes, même les plus médiocres, qui donnent de nouvelles œuvres religieuses « conformes au *Motu proprio* » peuvent écrire de la musique d'un goût plat, ou enchaîner des séries de cadences harmoniques ou de formules contrapontiques sans grande inspiration, mais ils ne donnent plus d'exemple d'un style déplacé. Par voie naturelle de conséquence, les chœurs et les fidèles ne supportent plus sans sourire ou même sans scandale telles pièces qui, il y a cinquante ans, faisaient les délices des auditeurs de musique prétendue religieuse. La démarcation est bien faite entre le style qui peut être admis à l'église et celui qui n'y convient pas, en s'appliquant plutôt aux passions du théâtre ou au développement symphonique du concert.

D'une façon plus détaillée, on peut réunir les divers progrès que connaît la musique d'église ainsi conçue, sous les chefs suivants : — *Sobriété* et *ordre logique* dans l'ordonnance des compositions, la justesse de leurs proportions, et le rejet délibéré de tout développement intempestif; — *absence de conventionnalisme*, de ce goût, par exemple, du XIXe siècle pour les mélodies sirupeuses, ou, dans l'harmonie, de certaines formules (cadences plagales, retards), mélodies et formules qui suffisaient à caractériser une œuvre dite « d'église »; — recherche de ce qui peut le mieux convenir à l'*expression liturgique* du sentiment religieux, indépendamment de toute convention factice; — application des harmonies les plus modernes aux motifs mélodiques pris au chant liturgique, ou imités de ses propres modes; — application des cadres ou des formes employés dans le chant liturgique, à des compositions d'inspiration neuve : de là, par exemple, les alternances de demi-chœurs, l'emploi de versets opposés au grand chœur, etc., tels que l'on en rencontre dans les morceaux grégoriens du répertoire officiel. Il est résulté, de tout cela, de très heureuses innovations dans l'ordre même de la pure composition musicale, déterminant des transformations et des progrès dans l'art musical d'église : on peut facilement illustrer ces constatations par l'examen des œuvres des meilleurs compositeurs modernes qui se sont donnés à cette musique, tels que Mgr Perruchot, le chanoine C. Boyer, F. de La Tombelle, Bordes, d'Indy, Guy-Ropartz, L. de Serres, G. de Lioncourt, pour ne citer que les plus connus parmi ceux de l'école française actuelle. Semblable renouveau peut être observé dans les autres nations, conforme en tout à la charte officielle, au « code juridique » de la musique sacrée, le *Motu proprio* de Pie X, dont les dispositions sont entrées dans le *Codex Juris canonici* et, à maintes reprises, ont été rappelées par ses successeurs et appliquées par la S. Congrégation des Rites.

A. Gastoué.

MUSSET (Alfred de) naquit à Paris en 1819. Son père, Musset-Pathay, était l'éditeur de Rousseau; il l'initia à la littérature du XVIIIe siècle. Le jeune Musset lut de bonne heure André Chénier, Crébillon fils, Laclos, J.-J. Rousseau, Voltaire. Il lut aussi Boccace, Shakespeare, Byron, Aristophane, tout ce qui lui tomba sous la main d'anciens et de modernes. Cela ne l'empêcha pas de faire de brillantes études au collège Henri IV. A peine émoulu du collège, il se

lança dans la bataille littéraire suscitée par les premiers romantiques. Il sera bientôt un hôte assidu de l'Arsenal où le bon Nodier réunit les tenants de la jeune école. En 1830, il publie les *Contes d'Espagne et d'Italie*. Ce recueil poétique brille par des qualités qui n'ont rien de romantique, l'esprit, la gaieté un peu folle, la fantaisie et trop souvent aussi le recours aux figures de la rhétorique classique, apostrophe, hypotypose, prosopopée. Pour le fond, c'est le libertinage du XVIIIe siècle avec quelques accents plus passionnés et un égoïsme plus naïf. Dans « la grande boutique romantique », comme il dira plus tard, Musset fait déjà figure d'invité de marque qui se prête un instant, mais ne se livre pas. Ne s'amuse-t-il pas dans *Les secrètes pensées de Raphaël* (juillet 1830) à railler également romantiques et classiques? Bientôt, il répudiera tout système, toute école; il sera lui, c'est-à-dire qu'il laissera parler son cœur et s'efforcera de communiquer aux autres ses émotions,

Ah! frappe-toi le cœur : c'est là qu'est le génie! déclare-t-il fièrement.

Cependant il n'élimine pas le virus romantique aussi complètement qu'il le croit. La facture de son vers est à peu près classique, il répudie la rime riche et va même trop loin en ce sens, il évite les épithètes voyantes, les antithèses chères à Hugo, les déclamations oratoires et les développements factices; il est vrai, il est sincère, et, c'est là un de ses charmes les plus prenants. Mais, par contre, l'individualisme le tient aussi exclusivement que n'importe lequel des romantiques, et c'est là la tare indélébile de son génie et de son œuvre. « Il ne fit jamais que cultiver son exaltation, dit M. Charles Maurras. La vieille passion de sentir, *libido sentiendi*, élevée à la dignité du principe de sa conduite, fut proprement cette idée fausse qui détermina ses malheurs. »

Elle avait sa source dans cette forme de la concupiscence que l'apôtre saint Jean appelle « l'orgueil de la vie ». La maladie aidant — car Musset souffrit dès son enfance de crises nerveuses, et c'est là un peu son excuse — cet orgueil le lança à la poursuite effrénée du plaisir sous toutes ses formes, de la volupté surtout, des folles équipées, des orgies où sa raison se noyait. Elle fit aussi de lui « un dandy » infatué de son élégance, de son esprit et de sa distinction. Tous ces traits de son caractère se retrouvent dans ses premières poésies, la plupart des *Poésies nouvelles* (1840), *Rolla* (1833) et les pièces publiées dans *Spectacle dans un fauteuil* (1833). Le mérite littéraire de ces œuvres n'est pas discutable, mais leur valeur morale est au-dessous de zéro. On comprend quand on les lit le mot de Sainte-Beuve : « Alfred de Musset est le caprice d'une époque blasée et libertine. » S'il n'avait publié que de telles œuvres, « il ne serait, dit Brunetière, que le plus grand, que le plus beau de nos poètes libertins », le plus spirituel aussi et le plus séduisant, si l'on veut, mais enfin son mérite serait mince.

Mais Musset a fait *Les Nuits*, les *Stances à la Malibran*, *L'espoir en Dieu* (1835-1836), le *Souvenir* et *Tristesse* (1841), un roman en prose *Confession d'un enfant du siècle* (1836). On sait que la poignante douleur qui enfièvre ces œuvres et leur communique une impérissable et souveraine beauté lui fut causée par son aventure pitoyable avec George Sand. La romancière orgueilleuse et le poète dandy s'éprirent l'un de l'autre, se méconnurent, se brouillèrent, rompirent, se reprirent et finalement se quittèrent meurtris et brisés. G. Sand réagit; Musset, trop malade déjà, en fut incapable. Il exhala sa douleur en cris déchirants. M. Charles Maurras, dans ses *Amants de Venise* (1902), a merveilleusement analysé cette crise où Musset trouva sans doute ses inspirations les plus hautes, mais où, par contre, il épuisa ses forces et son génie.

Il écrivit encore des *Contes et nouvelles*, *Simone*, *Silvia;* un dialogue satirique, *Dupont et Durand;* des fantaisies morales *Sur la paresse*, *Une soirée perdue*, etc.; enfin des pièces de théâtre. Tout cela, il faut l'avouer, est d'un médiocre intérêt. A l'exception pourtant des pièces de théâtre. Musset n'avait pas à proprement parler le tempérament d'un dramaturge. On le lui fit bien voir quand il donna en 1830 *La Nuit vénitienne :* ce fut un échec complet. Mais il avait de la verve, le sens du dialogue, une fantaisie débordante, énormément d'esprit, et une grande expérience des choses du cœur. Il versa tous ces dons à pleines mains dans ses comédies et ses proverbes : *Les marrons du feu* (1829); *A quoi rêvent les jeunes filles* (1832); *Fantasio* (1833); *Caprice* (1847); *Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée* (1848) : *Il ne faut jurer de rien* (1848); *Le Chandelier* (1848); *André del Sarto* (1848); *Louison* (1849); *Les Caprices de Marianne* (1851), etc. Ces pièces ne rentrent dans aucun des genres ordinaires; on y verrait plutôt un essai, unique dans notre littérature, de théâtre lyrique. Au point de vue moral, c'est un essai malheureux, car Musset y fait l'apologie de l'amour romantique, vainqueur de toutes les lois et de toutes les règles.

En 1852, Musset fut élu à l'Académie française; il mourut en 1857, ayant peut-être racheté par une prière et même, si l'on en croit le P. Lecanuet dans sa *Vie de Berryer* (note, p. 384), par une confession, les égarements de sa vie malheureuse et de son génie dévoyé.

Léon Jules.

MUSSOLINI Benito, né le 29 juillet 1883, à Predappio, petit village de Romagne, non loin de Forli, fils d'un forgeron, fut pendant quelques années instituteur dans sa province natale. Expulsé d'Italie, il passa plusieurs années en Suisse, où, pour gagner sa vie, il fut maçon, boulanger, etc.; il y prit contact avec les révolutionnaires et s'initia aux doctrines de Karl Marx. L'audace avec laquelle il expose dans un journal fondé par lui les théories les plus avancées le fait expulser par les autorités helvétiques. De retour en Italie, il continuera la même propagande et dirigera quelque temps l'*Avanti*. Il se distinguera néanmoins au congrès de Bologne, en faisant exclure les membres de la franc-maçonnerie.

Lors de la guerre, tandis que les socialistes sont généralement pour le maintien de la neutralité, il réclame avec netteté l'intervention contre l'Autriche. Il se décide à quitter son parti et à fonder un journal, le *Popolo d'Italia*, dans lequel il mène une ardente campagne en faveur de l'intervention. La guerre une fois décidée, il s'engage, se bat glorieusement; plusieurs fois blessé, il est réformé en 1917 et retourne à Milan. Après le désastre de Caporetto, il lutte de toute son énergie pour combattre la vague qui déprime l'Italie : il s'efforce de restaurer le moral du pays et devient populaire auprès de tous ceux qui se refusent à désespérer de la victoire.

Dès la fin de 1917, un petit groupe de députés constituait le *fascio parlementare* pour lutter contre l'esprit défaitiste et la propagande bolcheviste. Le parti se renforce, en 1919, des anciens combattants, résolus à se défendre contre les brimades dont ils sont victimes de la part des communistes; les partisans d'Annunzio viennent aussi grossir les rangs de cette armée qui s'effraie des succès des socialistes.

Ces derniers ont obtenu 156 voix aux élections de novembre 1919. Sans doute beaucoup ont voté pour eux par mécontentement contre le gouvernement ou par protestation contre la vie chère et la spéculation. En tout cas, les socialistes, subissant l'influence de

Moscou, essaient d'organiser une terreur contre les bourgeois, les officiers, les intellectuels, déclenchent des grèves, poussent les ouvriers à s'emparer des usines et soulèvent de véritables jacqueries de paysans contre les possesseurs des grandes propriétés.

En face de ces mouvements révolutionnaires, le gouvernement Giolitti se montra d'une faiblesse qui donna l'impression d'une véritable carence de pouvoir. Quand on vit les ouvriers de la grosse métallurgie envahir les usines, chasser les patrons et le personnel technique, instituer à leur place des conseils ouvriers d'exploitation, quand on vit le gouvernement se déclarer neutre en face de pareilles violences, beaucoup comprirent qu'ils ne pouvaient espérer l'ordre qu'en comptant sur eux-mêmes : ils se constituèrent en *fascio*, bien décidés à user de la peine du talion contre le communisme menaçant et à répondre à la violence par la violence, au meurtre par le meurtre.

En février 1921, les fascistes organisent plusieurs « expéditions punitives » contre leurs adversaires. Parfois, ils se contentent de leur administrer un purgatif, parfois aussi la punition est plus rude et va jusqu'à la mort. Au début de mars, de vraies batailles furent livrées dans les rues de Florence, elles durèrent trois jours.

Mussolini apparaissait le chef incontesté des revendications fascistes. Il a le tempérament d'un chef : son visage rasé si caractéristique, son nez busqué, son menton ferme d'empereur romain indiquent une volonté inflexible; ses larges yeux fascinent; il possède l'éloquence enflammée, théâtrale, fertile en belles formules et en nobles attitudes de l'orateur populaire; en lui bouillonnent les passions les plus intenses : amour de son pays, ambition sans limite, haine de ses ennemis; il a la décision nette et la persévérance à accomplir ses desseins.

Le succès aux élections du 16 avril 1921 fut médiocre. Les fascistes avaient néanmoins tenté un effort des plus sérieux. Se proclamant parti de la reconstitution nationale, promettant de donner plus de bien-être aux travailleurs de la terre et des villes en facilitant leur accession à la petite propriété et à la participation aux bénéfices, s'entendant avec tous les partis de droite groupés en Bloc national, ils firent élire une quarantaine des leurs, en face de cent vingt socialistes.

Le parti vit alors que sa force était en dehors du parlement et qu'il ne pourrait exercer de sérieuse influence que par des moyens extra-légaux. Il forme une véritable armée groupée en manipules, centuries, cohortes, légions. Son emblème est l'antique faisceau des licteurs surmonté de la hache, symbole d'union, d'ordre et d'énergie.

L'Italie est partagée en quatre fédérations, chacune dirigée par un directoire de fédération. A Rome siège le directoire central, présidé par Mussolini, dont les décisions sont sans appel; toute défaillance est sévèrement punie. Pour rappeler le souvenir de Garibaldi et s'en distinguer nettement, les fascistes portent la chemise noire. Ils aiment à défiler en d'imposants cortèges, toutes bannières déployées, et donnent ainsi le spectacle d'une force grandissante.

En même temps, ils créent des syndicats ouvriers et paysans pour les opposer aux organisations communistes. Ils s'opposent à l'esprit de la Révolution française, qui a proclamé l'égalité naturelle, et déclarent qu'une société bien organisée doit réaliser un maximum d'inégalité. Ils ne craindront pas d'appliquer ces principes aux nations aussi bien qu'aux individus.

Dans la première moitié de l'année 1922, le fascisme apparut comme la seule force organisée de l'Italie. Le préfet de Bologne ayant pris, en juin 1922, un arrêté favorable aux socialistes, Mussolini demanda son éloignement; les socialistes ayant fait mine de le défendre, des milliers de fascistes occupèrent militairement la ville, détruisant toutes les organisations ouvrières. Ils durent néanmoins céder devant les troupes régulières.

Peu après, ils s'emparèrent de Crémone, ce qui entraîna la chute du ministère Facta (20 juillet). Comme la grève générale est proclamée à Milan, Mussolini y concentre 10 000 hommes. En octobre, les troupes fascistes se substituent aux troupes régulières pour réprimer l'agitation proallemande dans le Trentin. Enhardi par ce succès, Mussolini somme le gouvernement de dissoudre la Chambre; n'obtenant pas ce qu'il demande, il réunit à Naples 40 000 fascistes.

L'opinion fut tellement impressionnée que Giolitti et Salandra durent négocier une combinaison ministérielle où le fascisme aurait sa place. Mussolini, estimant insuffisantes les propositions qui lui étaient faites, lança un ordre de mobilisation générale et se prépara à marcher sur Rome; voulant éviter un conflit, le roi refusa de signer le décret de mise en état de siège du royaume et chargea Mussolini de constituer un ministère (29 octobre 1922).

Depuis ce temps, Mussolini a exercé le pouvoir. Il a procédé en avril 1924 à des élections qui lui ont été favorables, mais il a réduit le rôle du Parlement à un contrôle qui paraît à beaucoup illusoire. Il a ranimé le moral du pays, lui a donné confiance en ses destinées, a assuré l'ordre, a su imposer silence aux éléments compromettants de son parti. Il a reconnu l'importance de ce facteur d'ordre qu'est l'Église catholique, et a tenté d'élaborer un règlement pour résoudre les questions ecclésiastiques. Par contre — tout en laissant aux juifs, qui sont 50 000 en Italie, les postes éminents qu'ils occupaient — il s'est attaqué à la franc-maçonnerie et a montré qu'elle était moins puissante qu'on ne le croit généralement.

René Hedde.

MUTUALITÉS. — Dès le début, nous voulons rappeler ici les trois fondements sur lesquels doit s'établir le mouvement mutualiste, s'il veut vraiment produire tous ses fruits : ce sont la famille, la profession, l'esprit chrétien. Il en est de ce mouvement comme du mouvement syndical : il peut devenir arme de guerre et organisation de classes, ennemies l'une de l'autre, ou au contraire instrument de paix et d'union. Il est d'autant plus nécessaire d'insister sur ce point que la mutualité a tendance à se satisfaire d'un vague humanitarisme routinier, d'un inconscient individualisme et d'un oubli assez général des professions, pourtant bien différentes, de ceux qu'elle assure. Ceci posé afin de bien orienter le lecteur, exposons leur nature, leur statut juridique, leurs formes diverses, leurs relations avec le projet de loi des Assurances sociales, enfin leur caractère d'œuvre vraiment sociale.

Un livret de caisse d'épargne c'est bien, puisque c'est la preuve de l'esprit d'économie. Mais il y a un instrument plus efficace encore, c'est la mutualité.

I. Nature. — La mutualité est une association de prévoyance où l'on met en commun les risques en s'obligeant à aider les membres de la société qui en auront besoin. C'est, dit un arrêt de la Cour de Cassation, « une société dont le capital est formé par les cotisations des assurés et où chaque assuré joue le rôle double d'assureur et d'assuré. »

Ces risques, et par suite l'aide apportée pour les supporter, ont été bien exposés par l'article 1er de la loi de 1898 : « assurer à leurs membres participants et à leurs familles des secours, en cas de maladie, blessures, et infirmités, leur constituer des pensions

de retraites, contracter à leur profit des assurances individuelles ou collectives en cas de vie, de décès ou d'accidents, pourvoir aux frais de funérailles, allouer des secours aux ascendants, veufs, veuves ou orphelins des membres participants décédés. » Le champ d'action est donc vaste.

Les sociétés mutuelles peuvent même accessoirement créer pour leurs membres des cours professionnels, des offices gratuits de placement, et leur donner des allocations en cas de chômage. Elles peuvent employer une partie de leur avoir à des achats de terrains et constructions d'habitations à bon marché.

Il y avait, en 1854, cent mille mutualistes et, en 1908, trois millions. Au 31 décembre 1920, on comptait, en France, près de 16 000 sociétés reconnues d'utilité publique et approuvées, comprenant 3 500 000 membres, 1 834 mutualités scolaires approuvées groupant 470 000 membres, et enfin 1 889 sociétés libres groupant près de 300 000 membres. La fortune de ces mutualités s'élevait à plus de 800 millions.

II. Législation. — D'abord régies par la loi des 8 mars, 5 et 15 juillet 1850, par les décrets du 26 mars 1852 et du 26 avril 1852, les mutualités ont maintenant une loi organique, la loi du 1er avril 1898, modifiée par les lois des 31 mars 1903 (art. 63), 2 juillet 1904 et 5 décembre 1908.

Cette loi distingue trois sociétés de secours mutuels : les sociétés libres, les sociétes approuvées, les sociétés reconnues d'utilité publique.

1. Les sociétés *libres* ont le droit d'ester en justice, de posséder tous biens mobiliers, de faire des actes d'administration, de prendre à bail les immeubles nécessaires à leurs services ou même d'en être propriétaires, de recevoir dons et legs, moyennant l'autorisation préfectorale. Elles ne sont assujetties à aucune règle légale concernant l'emploi de leurs fonds.

2. Les sociétés *approuvées* ont les privilèges suivants : possibilité de recevoir des dons et legs mobiliers avec l'autorisation du Conseil d'administration; faculté de posséder et d'acquérir des immeubles jusqu'à concurrence des 3/4 de leur avoir; faculté de déposer des capitaux en compte-courant à la Caisse des dépôts et consignations, ou d'y constituer des pensions de retraites à l'aide du fonds commun inaliénable; exemption des droits de timbre et d'enregistrement pour les actes les intéressant. Mais en revanche elles doivent fournir à l'administration certaines statistiques annuelles et sont soumises à un contrôle financier et moral de l'État. L'emploi de leurs fonds est aussi réglementé. Elles peuvent les déposer aux caisses d'épargne, à la Caisse des dépôts et consignations, les placer en rentes sur l'État, obligations des départements et des communes, du Crédit Foncier.

3. Les sociétés d'*utilité publique* sont reconnues par décret. L'avantage est d'être moins limitées dans la propriété, l'acquisition ou la vente de leurs immeubles.

Les *Unions* de sociétés sont légales, pourvu que chacune d'elles conserve son autonomie, pour la création de pharmacies, par exemple, le règlement de pensions viagères, etc.

Un Conseil supérieur des Sociétés mutuelles fonctionne auprès du ministère de l'Hygiène et de la Prévoyance sociale.

Nous n'avons pas à donner ici des renseignements sur les bases *scientifiques* des mutualités. Mais il est bon de savoir que les actuaires, comme on les appelle, ont dressé des tables de mortalité, des tables de maladie ou de morbidité et des tables d'invalidité, afin de trouver la valeur moyenne du risque en question, et par suite la somme à verser pour éviter aux organisations de regrettables déficits et parfois des catastrophes.

Les assurances d'une mutuelle peuvent être multiples. L'assurance-maladie est le but principal d'une société de secours mutuels. Les cotisations demandées varient de 1 franc à 3 francs par mois. Vient ensuite l'assurance-vieillesse réalisée au moyen d'un fonds commun inaliénable géré par la Caisse de dépôts et consignations ou directement par la société, par livrets individuels. L'assurance au décès, l'assurance-retraite, l'assurance-accidents, l'assurance-chômage, sont aussi des opérations qu'elles peuvent pratiquer.

Ainsi, en 1920, les 20 000 sociétés de secours mutuels de France ont versé plus de 35 millions pour maladie, pour frais funéraires 2 millions et demi, pour secours aux veuves et orphelins 7 millions, pour la retraite près de 11 millions, pour secours spéciaux de maternité plus d'un million.

Certaines œuvres de caractère mutualiste ne peuvent pas cependant se placer sous le couvert de la loi de 1898, mais plutôt sous celui de la loi de 1901. Telles sont les Œuvres du Trousseau qui peuvent se constituer sans aucune formalité, puisqu'elles ne sont, ni des mutuelles, ni des coopératives. Consulter les brochures de l'Action populaire n. 237, 243, et le plan de conférence n. 521 sur le Trousseau dotal.

III. Formes diverses. — *La Mutuelle familiale* est, à coup sûr, celle qui devrait rallier toutes les sympathies et tous les efforts des vrais mutualistes. M. Émile Cheysson s'en est fait, l'un des premiers, le propagateur; M. Dédé l'a suivi et continue son intelligente campagne. On trouvera dans la *Pratique sociale* n. 5, septembre-octobre 1922, p. 37, un modèle complet de statuts-type pour ce genre d'association. Les membres de pareille société sont donc les membres mêmes de la famille, père, mère, enfants (âgés de plus de trois ans), grands-parents, frères et sœurs, à la charge de la famille, c'est la première caractéristique familiale de cette société. Son autre caractéristique est d'avoir toujours en vue la famille, et non l'individu, dans la compréhension de ses buts, et d'encourager les familles nombreuses. Ainsi la société mutuelle La Famille, 39, rue Henri Carette, à Roubaix, opère un dégrèvement sur le total des cotisations d'une famille, proportionnellement au nombre des membres cotisants de cette famille (5 % pour 2, 10 % pour 3, 15 % pour 4, et ainsi de suite en ajoutant 5 % par personne en plus). En outre, elle majore l'indemnité journalière des soutiens de famille malades d'autant de fois 20 % qu'ils ont de personnes à leur charge, à condition que celles-ci fassent partie de la société si elles sont dans les conditions requises. En cas de décès du soutien de famille, l'allocation normale de décès (100 francs) est majorée d'autant de fois 10 francs qu'il y aura dans la famille de personnes à charge. Enfin, à chaque naissance, il y a une allocation spéciale de 50 francs, qui est doublée si le père et la mère font partie de la société. Et même si la mère est entrée dans la section Maternité et a payé 1 franc de supplément par mois, elle recevra en outre 200 francs.

Il est bon de greffer sur la mutuelle familiale une *Mutuelle dotale*, qui est comme le portique attrayant de la Mutuelle familiale.

La Mutualité du personnel de l'enseignement libre mérite aussi l'attention des catholiques. Congréganistes sécularisés ou laïques se trouvent aux prises, de plus en plus, avec les difficultés de la vie, auxquelles leur salaire ne peut malheureusement permettre de faire face.

De 1904 à 1914, plus de 30 sociétés de secours mutuels ou de caisses de retraites ont été fondées par les membres de l'enseignement chrétien. Les plus importantes sont : La Mutuelle-Union (Instituteurs libres de la région parisienne) et la Mutuelle parisienne

des Institutrices, 76, rue des Saint-Pères; la Caisse de retraite du syndicat des institutrices libres, 5, rue de l'Abbaye; la Caisse mutuelle de retraite (enseignement supérieur et secondaire), 44, rue Madame; la Caisse mutuelle de Retraites, de la région du Centre (4 ou 5 départements); la Mutuelle des instituteurs libres du Nord, etc.

Ajoutons que ces sociétés de secours mutuels de l'enseignement libre ont constitué en 1913 une Fédération qui, depuis le congrès de Lyon en avril 1922, a repris un nouvel essor.

La Mutualité ecclésiastique a pour but d'assurer les prêtres d'un diocèse contre les conséquences de la maladie, de l'invalidité et de la vieillesse. C'est donc une mutuelle corporative, non moins nécessaire que les autres; elles sont d'ailleurs aussi légales. Seulement, elles doivent exclusivement, de par la volonté expresse de l'Église, ne se constituer que sous la forme de société *libre* afin de laisser intacte l'autorité ecclésiastique au cas où elle aurait le devoir d'intervenir.

Les statuts peuvent prévoir des secours en cas de besoins exceptionnels et urgents, comme aussi la création de maisons de retraite dans des immeubles lui appartenant.

Parmi les mutuelles sacerdotales les mieux organisées, on cite la Mutuelle Rhône et Loire, 1, place Saint-Jean, à Lyon; la Mutuelle sacerdotale des Flandres, Abbé Levaast, 60, boulevard Vauban, Lille; la Mutualité diocésaine de Paris, 76, rue des Saints-Pères. Cette dernière a une Caisse-invalidité distribuant une indemnité quotidienne, après le 6e jour de maladie, moyennant une cotisation annuelle de 12 francs; et une Caisse-vieillesse servant, à partir de 60 ans, une retraite proportionnée aux versements (minimum : 60 francs par an).

Une Fédération de mutuelles ecclésiastiques diocésaines a son siège à Paris, 52, rue Kléber (Abbé Peters, curé de Mareuil-le-Port, par Port-à-Binson, Marne).

Deux mots seulement sur la situation de *la Mutualité dans quelques pays étrangers*. Avant la guerre, les Sociétés anglaises (*Friendly societies*) avaient encore une forte avance sur la mutualité française. Elles groupaient plus de 6 millions de membres avec un capital supérieur à un milliard. — En Belgique, les progrès de la mutualité ont été aussi très rapides, les syndicats professionnels l'ayant, pour ainsi dire, annexée à leurs organisations. L'État d'ailleurs stimule la prévoyance libre par de très larges subventions; c'est le régime dit de la liberté subsidiée. — En Allemagne, le chiffre des mutualistes dépasse de beaucoup celui des autres pays; car tous les travailleurs font obligatoirement partie de mutuelles-maladie.

IV. Les Mutualités et le projet des Assurances sociales. — On sait l'émotion produite chez les mutualistes français quand le premier projet sur les assurances sociales menaça l'existence même de leur grande œuvre. Ce projet créait des caisses d'assurances d'État dans 25 régions, pour la gestion de l'ensemble des risques. Les caisses mutualistes, patronales et syndicales, n'étaient que des caisses de remplacement, en quelque sorte, la prédominance étant donnée aux organismes d'État. Au congrès régional de Lille, 14 et 15 mai 1921, un long rapport de M. Robelin, président de la Fédération nationale, soulignait toutes les erreurs du projet, et mettait au premier plan les caisses mutualistes : ainsi ce qui était le subsidiaire devenait le principal, et ce qui était le principal, le subsidiaire.

Depuis, le rapport du Dr Grinda a fait place à celui de M. Chauveau, sénateur, qui semble avoir reconnu le bien-fondé des réclamations. La caisse départementale qui doit centraliser les versements de tous les assurés, ainsi que les caisses dites primaires qui, en sous-ordre, effectueraient les opérations d'assurances-maladie et maternité, et éventuellement vieillesse et décès, seraient légalement les sociétés de secours mutuels. Les syndicats professionnels et leurs unions pourraient aussi constituer des caisses primaires pour leurs membres.

Mais il faut attendre la discussion du projet et le vote définitif de la loi pour avoir en cette matière tous ses apaisements.

V. La Mutualité, œuvre vraiment sociale. — Elle réunit, en effet, des travailleurs; non des misérreux ni des vaincus de la vie qu'on soulage, mais des êtres virils qui s'aident eux-mêmes. Ces travailleurs sont des économes, non des gaspilleurs, puisqu'ils savent se restreindre et prélever sur leur salaire de quoi subvenir à l'épreuve qu'ils prévoient. Ce sont des prévoyants intelligents, puisqu'au lieu de se contenter de conserver leur épargne individuelle, ils savent qu'en l'unissant à celle de leurs frères, ils en accroîtront la valeur et ainsi diminueront le fardeau de la souffrance qui viendra fondre sur eux. Ce sont des prévoyants fraternels, puisqu'ils se réjouissent de savoir que leur cotisation va aider aussi leurs camarades de travail aux prises avec la maladie. Œuvre sociale, elle l'est encore parce qu'elle tend à rapprocher les classes à l'heure où elles sont le plus capables de se comprendre et de s'aimer. Enfin elle apprend aux riches à pratiquer, non seulement la charité individuelle et aumônière, d'ailleurs toujours bonne et utile, mais la charité sociale qui cherche, non à réparer, mais à préserver. Roosevelt a écrit dans son livre vigoureux *La Vie intense* : « Tout homme parfois bronche, et c'est alors notre devoir de le relever et de le remettre sur pied; mais nul homme ne peut d'une façon permanente être porté; car s'il attend qu'on le porte, il n'est pas digne d'être porté. »

Le rapprochement se fait ainsi dans le respect de la dignité des humbles et dans l'exercice de la bonté de la part des plus favorisés de la fortune. Il faut donc rester fidèle à ce principe, pourvu qu'on le comprenne bien et qu'on ne s'en serve pas pour acheter des voix en période électorale, mais bien pour gagner des cœurs à l'amour mutuel et à l'entente fraternelle. Grâces à Dieu, la France le comprend ainsi, avec, en plus, ce tact qu'elle apporte comme naturellement en toutes choses, puisque nos mutualités ne comprennent, à côté de plus de 4 millions de participants, que 400 000 membres honoraires. C'est juste ce qu'il faut pour créer des relations et des sympathies vis-à-vis de la classe ouvrière; un nombre plus considérable risquerait de nuire à sa dignité et à son indépendance.

Il y a quelques années (juin 1922), Mgr Gibier enjoignait à tous ses prêtres d'étudier à fond la loi sur les mutualités, et d'en établir dans les paroisses qui n'en possédaient pas. Ce devrait être le mot d'ordre dans nos villes et nos campagnes. Sait-on que l'article 1er du décret-loi du 26 mars 1852 était ainsi conçu : « Une société de secours mutuels sera créée par les soins du maire *et du curé* dans chacune des communes où l'utilité en sera reconnue »?

Outre les ouvrages cités au cours de l'article, consulter : Dédé, *Les sociétés de Secours mutuels*, 3e édit., Paris, 1908; L. Mabilleau, *La mutualité française*, Bordeaux, 1907; *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, de la Société de Saint-Vincent de Paul, Paris, 1923; *Le Mutualiste français*, revue dirigée par M. Dédé, avenue Kléber, 52, Paris (16e).

Paul Six.

MUTUELLES AGRICOLES. — Nous parlons surtout ici des mutuelles qui sont propres aux agriculteurs; de celles qui leur sont ou peuvent être communes avec tous les membres de la société, nous ne signalerons à cause de leur importance, que les mutuelles-incendie qu'ils ont formées entre eux.

Sur ce sujet, on trouve dans Henri Brun, *Le domaine rural*, Paris, 1923, p. 101-103, 148-151, des indications précises que nous reproduisons presque littéralement; Samuel de Lestapis, *Notions élémentaires d'organisation professionnelle agricole*, Paris, 1922, p. 23-69, fournira à qui en a besoin des renseignements plus abondants et pratiques sur les deux premières catégories de mutuelles qui vont être mentionnées.

1° *Mutuelles-incendie.* — La mutuelle-incendie est une caisse d'assurance établie, dans une seule commune ou dans une petite région, entre cultivateurs, qui, en cas d'incendie, s'indemnisent mutuellement, grâce au versement de cotisations mises en commun. Ses avantages sont : d'être de 20 à 25 % plus économique que les compagnies commerciales d'assurances contre l'incendie, par ce seul fait qu'elle n'a point de capital à rémunérer et qu'elle n'occupe qu'un personnel très réduit; de permettre, grâce à sa circonscription peu étendue, une surveillance mutuelle qui diminue le nombre des sinistres; de bénéficier d'un certain nombre d'exonérations fiscales résultant de la législation qui la régit; de présenter une sécurité aussi grande que n'importe quelle compagnie. Évidemment, si la garantie ne devait s'exercer qu'entre cultivateurs d'une même commune, les risques assurés seraient insuffisamment couverts. Aussi a-t-on imaginé de réassurer les mutuelles communales à une caisse régionale de réassurance, qui devient ainsi comme une fédération de caisses locales et qui se réassure elle-même à une caisse centrale, groupant toutes les caisses régionales. Cet ingénieux système de réassurance a été fort bien réalisé par l'Union centrale des syndicats des agriculteurs de France 8, rue d'Athènes, Paris (9e). La caisse centrale-incendie de cette Union assurait, en 1921, par l'intermédiaire de ses caisses régionales et locales, pour près de 2 milliards de francs. Les départements qui, à cette date, comprenaient le plus grand nombre de mutuelles-incendie, étaient : la Haute-Marne, les Deux-Sèvres, les Basses-Pyrénées, la Drôme, l'Isère, l'Aube et la Haute-Saône.

2° *Mutuelles-bétail.* — Même principe et même mécanisme pour la mutuelle-bétail que pour la mutuelle-incendie. Plus encore peut-être que pour le risque incendie, il y a intérêt à conserver à la mutuelle-bétail la base communale; car, dans un même village, tous les cultivateurs, non seulement se connaissent entre eux, mais encore connaissent souvent les animaux de leurs voisins. Ils peuvent donc défendre les intérêts propres de leur société, la vérification des sinistres leur étant facile, les prix d'achat et de vente leur étant généralement connus, ainsi que l'état sanitaire des bestiaux assurés. Une surveillance réciproque toute cordiale s'établit naturellement entre les adhérents de la mutuelle. On n'y admet d'ailleurs que les cultivateurs sérieux et soigneux, bien résolus à prendre toutes les mesures préventives pour éviter les épizooties et à entretenir une aussi bonne hygiène que possible dans leurs étables. (M. Henri Bum note ici qu'une excellente précaution est d'avoir au domaine une petite pharmacie vétérinaire, ainsi que les quelques instruments courants qui peuvent être nécessaires en cas d'accidents : lancette, trocard, etc. Grâce à cette précaution, de nombreux accidents, qui peut-être eussent été mortels, se guérissent parfois rapidement, et l'on arrive ainsi à éviter certaines pertes, qu'aucune indemnité ne pourrait compenser.) La mutuelle-bétail, plus utile que jamais, court des risques spéciaux, et il faut toujours laisser au compte du sinistré une partie de la perte : c'est l'intéresser plus vivement à tout faire pour empêcher le mal; en général, on ne rembourse que 75 à 80 % de la perte subie (du reste, pour pouvoir bénéficier des subventions de l'État, les mutuelles-bétail ne peuvent en aucun cas rembourser plus des 4/5 du montant de chaque sinistre). Au 1er janvier 1921, les mutuelles-bétail étaient 10 138, assurant un capital de plus de 650 millions de francs. Les départements qui en comprenaient le plus grand nombre, étaient les Landes, la Haute-Saône, la Haute-Marne, la Somme, le Pas-de-Calais, le Jura, les Basses-Pyrénées et le Doubs.

3° *Mutuelles-grêle.* — Les compagnies commerciales ici surtout sont chères, et elles ne consentent généralement à assurer qu'une partie des produits de la ferme : céréales, fourrages, plantes oléagineuses; le plus souvent, le vignoble est exclu des assurances, par crainte des trop grandes indemnités à payer. Quant aux mutuelles-grêle, elles sont en petit nombre en France (en Bavière et en Suisse, elles sont des plus florissantes), et les résultats qu'elles obtiennent ne sont pas d'ordinaire très encourageants. La nature spéciale du risque conditionne à la base une circonscription plus étendue que la commune et un système de réassurance analogue à celui des mutuelles-incendie et des mutuelles-bétail. Il peut se faire, ajoutent des hommes compétents et sages, que l'on soit obligé de demander au gouvernement un supplément de garanties : les intérêts en jeu sont de telle importance qu'ils justifieraient un petit sacrifice de l'État en faveur de ceux qui nourrissent la nation.

J. Bricout.

1. MYSTÈRES, éléments de la foi chrétienne qui dépassent la raison. — I. Notion. II. Existence. III. Nature. IV. Révélation du mystère.

I. Notion du mystère. — D'une manière générale, ce terme évoque l'idée de chose secrète ou cachée. Cette acception commune est courante dans la conversation.

Aucun mot ne tient plus de place dans la langue religieuse. Il était employé chez les Grecs, avec toute la famille de ses dérivés, pour désigner, par opposition aux cultes officiels, des doctrines et des rites accessibles seulement à de petits cénacles d'initiés. Dans l'Écriture, si le mot se dit encore parfois en matière profane, Tob., XII, 7; Judith, II, 2; Eccli., XXII, 27; XXVII, 17, il est d'ordinaire réservé à l'économie divine, nécessairement obscure à nos yeux, qui concerne notre salut. C'est ainsi que l'Ancien Testament mentionne les « mystères de Dieu », Sap., II, 22, et VI, 24, auxquels le Christ ajoute les « mystères du royaume », Matth., XIII, 11. Les écrits apostoliques en parlent de préférence au singulier, soit pour l'ensemble de la foi, I Tim., III, 9, ou de l'économie providentielle, Apoc., X, 7, soit surtout pour l'avènement du Fils de Dieu, Eph., I, 9; III, 3, 9; Col., I, 26, 27.

Dans le vocabulaire ecclésiastique, sans doute d'après I Cor., IV, 1, ce terme a longtemps désigné les sacrements, en particulier le baptême et l'eucharistie ; dans ce sens, nous disons encore aujourd'hui « les saints mystères » pour la messe. Il s'applique aussi à ces grands événements historiques de la vie du Christ ou de la sainte Vierge que la liturgie propose à notre piété : c'est ainsi que nous parlons des « mystères » de Noël, de Pâques ou de la Pentecôte, que le Rosaire se déroule autour de la trilogie des « mystères » joyeux, douloureux et glorieux.

Mais ce ne sont là que des significations plus ou moins élargies. Au sens propre, le mot mystère appartient à la langue théologique pour qualifier, dans l'ensemble du dogme chrétien, les doctrines spécialement profondes et obscures. S'il s'agit d'une obscurité accidentelle, comme c'est le cas pour les décrets positifs de Dieu, le mystère est dit relatif. Il est absolu quand il s'agit d'une vérité essentiellement

impénétrable de sa nature, de telle sorte que notre intelligence ne peut la comprendre, même après en avoir reçu connaissance par voie de révélation, et doit l'accepter sur la seule autorité de Dieu.

C'est ce dernier sens qui réalise éminemment le concept du mystère et qu'il faut avoir dans l'esprit pour saisir et résoudre les problèmes soulevés à son endroit.

II. Existence du mystère. — Par suite de sa prétention à renfermer tout le réel dans les limites de l'esprit humain, le rationalisme ne pouvait que se montrer hostile à l'idée même du mystère. Cet état d'esprit a été fortifié de nos jours par l'orgueil issu des méthodes et découvertes scientifiques. En regard des lumières répandues par la science, le mystère serait, dit-on, une véritable impossibilité, un défi à la raison.

A ce préjugé l'école d'Hermès croyait pouvoir enlever radicalement sa raison d'être en éliminant du christianisme tout mystère. Ce qui passait pour tel aux époques de culture inférieure ne le serait plus pour une raison dûment développée. Sur cette base s'élevait un système théologique où la Trinité, l'Incarnation et autres dogmes devenaient des vérités rationnelles. Mais le concile du Vatican a condamné cette conception en déclarant que la révélation chrétienne contient « des mystères proprement dits », c'est-à-dire des vérités qui seront toujours par leur nature même inaccessibles à la raison. Const. *Dei Filius*, c. IV et can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 1795, 1796, 1816.

Il faut donc renoncer à cette apologétique audacieuse, qui était beaucoup moins un remède qu'une forme du mal à guérir. Car elle procédait elle-même d'un principe rationaliste et ne pouvait aboutir qu'à dépouiller le christianisme de son caractère transcendant.

Mais il reste que le mystère est un de ces faits universels et normaux dont notre raison doit prendre son parti. Seuls des primaires à courtes vues peuvent s'imaginer que la science a détruit le mystère : les vrais savants reconnaissent, au contraire, qu'elle n'a fait qu'agrandir le cercle de notre ignorance et le positivisme aboutit avec Spencer à l'aveu d'un « inconnaissable ». De fait, la matière, la force, la vie, l'évolution sont et restent enveloppées d'un véritable mystère, et tout autant, dans l'ordre psychologique, la sensation, la conscience, la pensée. A plus forte raison l'ombre entoure-t-elle le monde divin : la théodicée la plus dogmatique se heurte de toutes parts au mystère de l'Infini.

Quand le mystère remplit à ce point le domaine naturel, comment voudrait-on qu'une révélation surnaturelle en fût exempte? Ce n'est pas l'existence de mystères dans le christianisme qui peut raisonnablement surprendre : c'est le contraire qui devrait étonner.

III. Nature du mystère. — Encore est-il que cet élément de la foi religieuse peut être diversement compris.

Souvent le mystère fait penser tout d'abord, et parfois d'une manière exclusive, à ces formules d'apparence paradoxale dans lesquelles les symboles ecclésiastiques résument et précisent les grands dogmes chrétiens. Dès lors, le mystère de la Trinité consiste dans la distinction de trois personnes dans la seule nature divine; celui de l'Incarnation dans l'union de deux natures dans l'unique personne du Verbe. Ainsi le mystère serait essentiellement constitué par une proposition dont notre esprit n'a pas en lui-même le moyen de relier logiquement les deux termes. Ce point de vue est presque toujours celui des adversaires du christianisme; mais il n'est pas rare que ses défenseurs les suivent sur ce terrain. Ainsi Mgr Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. III, p. 15, lorsqu'il ramène tout le bagage de la prédication apostolique aux « douze affirmations incompréhensibles » du *Credo*.

Il ne s'agit pas de déprécier la valeur des formules dogmatiques; mais il faut reconnaître que, sous cette forme technique qui en fait à la fois le prix et la difficulté, elles sont d'origine plus ou moins récente, tandis qu'on ne saurait en dire autant du « mystère » dont elles sont devenues l'expression. Au surplus, cette conception se relie à une vue toute dialectique de la révélation, qui ne répond pas à la totalité des faits et ne peut que rendre difficile ou superficielle l'intelligence du rôle dévolu au mystère dans l'ensemble de la foi et de la vie religieuses.

Voilà pourquoi il faut s'élever des formules aux réalités qu'elles expriment, et qui ont pour caractère d'élargir les horizons de nos âmes sans que notre raison puisse les ramener à sa mesure. Dès lors, le mystère de l'Incarnation consisterait dans l'idée même du Dieu fait homme, celui de la Trinité dans la présence au sein de l'être divin du Père, du Fils et de l'Esprit. C'est, à n'en pas douter, ce sens réel qu'avaient pour Jésus « les mystères du royaume » et pour saint Paul le « mystère » du Christ. Toutes réalités dont les formules expriment ensuite l'aspect métaphysique déconcertant, mais qui ont auparavant suffi telles quelles à l'intelligence des simples et à la piété de tous.

Ainsi les mystères de la foi s'apparentent à ceux de la nature, qui nous met, elle aussi, en présence d'objets dont nous pouvons et savons tirer parti, en attendant que la science découvre qu'elle est incapable d'en formuler adéquatement le concept.

IV. Révélation du mystère. — Il devient ainsi relativement facile de comprendre pourquoi et comment le mystère est entré dans l'économie de la révélation.

A s'en tenir au seul point de vue dialectique, on s'expliquerait mal pourquoi il a plu à Dieu de surcharger notre intelligence de propositions inassimilables. On peut fort bien concevoir, au contraire, qu'il ait voulu nous associer d'une façon plus intime à sa vie en nous découvrant un peu de son être infini et de ses desseins éternels. Toutes données nouvelles dont s'enrichissent les esprits et les cœurs, mais dont la raison s'aperçoit, à la réflexion, qu'elle ne peut embrasser la plénitude. Ainsi, le mystère n'est pas le but, mais la condition inévitable et, si l'on peut dire, la rançon de l'état supérieur auquel nous sommes appelés.

Une révélation ainsi comprise est, non seulement possible, mais convenable. Car, d'un côté, elle fait ressortir la transcendance de Dieu. De l'autre, elle est adaptée au meilleur de nos besoins : par ses parties accessibles, le mystère répond à notre désir de savoir, cependant que ses profondeurs obscures nous rappellent au sentiment de nos limites et servent à stimuler d'autant la vie religieuse.

Il faut néanmoins que le mystère, pour être raisonnablement admissible, présente un minimum d'intelligibilité. Du point de vue dialectique, on expose que nous comprenons les termes dans lesquels sont énoncés les mystères chrétiens, que nous les distinguons l'un de l'autre : preuve que notre intelligence y peut saisir au moins quelque chose. On ajoute que, si nous ne connaissons pas la nature intime du mystère affirmé, nous en savons du moins l'existence : ce qui doit suffire à satisfaire ici-bas notre curiosité. Le mystère n'en devient que plus acceptable, quand on se rend compte qu'il présente bien des aspects propres à nourrir nos âmes jusqu'au moment où la raison qui

tente de l'expliquer se heurte à l'impénétrable. Est-il besoin de dire tout ce que le croyant trouve de lumières dans les réalités, à tant d'égards mystérieuses, de la Trinité, de l'Incarnation ou de l'Eucharistie? D'un mot, le mystère peut être incompréhensible sans être de tous points inintelligible : la raison ne saurait accepter un fait qui lui soit contraire; mais elle peut et doit s'incliner devant ce qui lui est supérieur.

Pour montrer comment ces données supérieures arrivent à notre connaissance, on peut observer à bon droit que les éléments logiques en sont pris nécessairement à nos catégories humaines, mais que seule l'autorité de Dieu nous permet de les associer en un jugement ferme. Il suffit, par conséquent, d'admettre qu'il existe un monde surnaturel qui nous dépasse, que Dieu a dans sa science infinie les moyens de nous enseigner les vérités qui le concernent et que, de son côté, l'homme peut les accepter sans les comprendre, comme font les simples à l'égard des savants. Cependant on conçoit mieux cette pédagogie divine, si l'on tient compte que les mystères s'adressent à l'âme tout entière et que, dans la trame vivante de la révélation à laquelle ils sont incorporés, ils commencent par éclairer l'esprit et dilater le cœur, avant d'aboutir à ces formules qui exigent la soumission de la foi.

Seul donc un médiocre rationalisme peut s'offenser du mystère. Mais les âmes religieuses penseront toujours avec Pascal, *Pensées*, petite édition Brunschwicg, p. 593 : « Toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché n'est pas véritable. » Par conséquent, *ibid.*, p. 462, « au lieu de vous plaindre de ce que Dieu s'est caché, vous lui rendrez grâce de ce qu'il s'est tant découvert. »

I.-L. Gondal, *Mystère et révélation*, Paris, 1905; J.-V. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Rome et Paris, 2e édit., 1921, t. I, p. 337-403.

J. Rivière.

2. MYSTÈRES PAÏENS. — I. Historique. II. Les principaux mystères païens. III. Les mystères païens et le christianisme.

I. Historique. — 1° *Vue d'ensemble.* — Chez les peuples non civilisés, il existe fréquemment, à côté de la religion officielle, des cérémonies secrètes réservées aux seuls initiés. D'après les ethnographes de l'école historico-culturelle, ces initiations, considérées comme une mort suivie d'une renaissance, appartiennent aux couches les plus anciennes des sociétés humaines. Les peuples de l'antiquité ont possédé de même beaucoup de cultes secrets, et cela probablement depuis les temps les plus reculés. C'est de ces cultes que sont issus les Mystères. Ceux-ci représentent essentiellement des cultes fermés, dont au moins certains détails devaient être gardés secrets sous peine de mort, et dont les adeptes n'étaient acceptés qu'après certaines épreuves initiatiques qui faisaient d'eux une catégorie à part dans l'humanité. L'Orient, l'Égypte, la Grèce, Rome et même presque chaque cité eurent leurs mystères. En raison de l'arcane qui les protégeait contre l'indiscrétion des profanes, ils nous sont en général peu connus. On trouve des traces de leur existence dès le VIIIe siècle avant Jésus-Christ. Il semble en particulier que dès cette époque étaient célébrés les mystères orphiques, dont l'institution était rattachée à Orphée lui-même. (Voir Orphisme.) Aux VIe et Ve siècles apparaissent les mystères d'Éleusis, les plus célèbres de tous, les moins mal connus en même temps, ceux qui exercèrent sur la littérature, les arts et la pensée grecque l'influence la plus marquée. Il existait également des mystères de Démêter à Andania (Messénie), à Mégalopolis, à Lycosoura, à Mantinée; des mystères d'Héra à Égine, de Dionysos en différentes villes de l'Attique et de la Béotie, de Zeus au mont Ida (Crète), des Cabires dans l'île de Samothrace. A partir du IVe siècle, s'introduisirent en Grèce de nouveaux mystères d'origine orientale : d'Isis, d'Adonis, de Mithra, de Cybèle, de Bendis, de Sabazios, de Cotytto, etc., qui apportèrent avec eux les cultes de l'Orient orgiastiques et à moitié déments. A Rome, les plus anciens mystères furent ceux de la Bonne Déesse. Plus tard, vinrent ceux de Bacchus avec leurs scandaleuses bacchanales; puis, tous les mystères grecs et orientaux finirent par se répandre à travers le monde romain. De sorte que le christianisme, comme l'écrit Mgr Batiffol, « ne put se propager sans rencontrer presque partout les *cultores* d'Isis ou de Mithra (et en Grèce les initiés d'Éleusis), sans avoir à vaincre la concurrence de leur propagande et sans avoir à subir la fâcheuse fortune d'avoir plus d'un point de ressemblance avec eux. » *Études d'hist. et de théol. posit.*, 6e éd., Paris, 1920, p. 13. C'est donc bien moins au paganisme classique d'Homère et de Virgile, comme on le croirait en lisant *Les Martyrs* de Chateaubriand, qu'aux religions de mystère que le christianisme venait se heurter.

Des ressemblances annoncées par Mgr Batiffol, l'arcane, cette *sancta silentii fides* dont parle Apulée, était assurément l'une des plus frappantes. A côté de cette discipline, il y eut plus d'une similitude de vocabulaire. Plusieurs Pères employèrent des termes de la liturgie propre aux mystères, comme *épopte*, *dadouque*, *myste*, *hiérophante*, *initiation* (II Pet., I, 16; Ignace, Clément d'Alexandrie surtout, Basile). Des critiques du XIXe siècle sont allés jusqu'à prétendre, à tort nous le verrons, que les rapports entre le christianisme naissant et les mystères ont été plus étroits encore : c'est dans les mystères, d'après eux, que se trouverait l'origine de certains rites sacramentels, de certaines doctrines chrétiennes, et tout spécialement de quelques-unes des grandes idées qui dominent la doctrine de saint Paul.

2° *Les sources.* — En raison de la discipline du secret, il n'y a pas à s'étonner du nombre extrêmement restreint, ni de la pauvreté des sources documentaires qui nous renseignent sur les mystères antiques. Le secret a été bien gardé. Nous n'avons de renseignements un peu étendus que sur les mystères de Démêter à Éleusis, des Cabires à Samothrace et d'Isis en Égypte, encore ces renseignements sont-ils très incomplets. Quelques formules mystiques, fragments d'hymnes ou de prières, recueillis par les écrivains païens ou chrétiens, quelques incantations retrouvées sur des papyrus, quelques railleries de Juvénal et de Lucien, quelques descriptions plus brillantes que profondes de ce même Lucien dans un précieux traité *Sur la Déesse syrienne*, un récit d'initiation isiaque dans les *Métamorphoses* d'Apulée, le traité plus philosophique que technique de Plutarque *Sur Isis et Osiris*, quelques mots et quelques allusions des Pères comme saint Justin, Clément d'Alexandrie et surtout Tertullien : telles sont les sources fragmentaires dont il faut nous contenter.

Parmi ces documents beaucoup ne peuvent être datés : ce sont les formules et fragments d'hymnes; d'autres remontent sans doute très haut, beaucoup plus haut que les textes qui les rapportent, mais sans qu'il soit possible de préciser autrement : telle la liturgie mithriaque qui ne nous est parvenue que dans des textes des IIe et IIIe siècles après Jésus-Christ. A ces documents, il faut ajouter les *Livres Hermétiques*, recueil de textes très différents d'époque comme de contenu, dont la doctrine, occulte, a pu être rapprochée des mystères.

II. Les principaux mystères païens. — 1° *Les mystères d'Éleusis.* — 1. *Les personnages divins.* — Les divinités célébrées dans le culte éleusinien étaient

assez nombreuses et d'origines diverses. La principale, Démêter, la Grande Déesse, que son nom vienne, comme on l'a longtemps admis, de *Gê Mêter*, la Terre Mère, ou, comme on l'a supposé plus récemment, du vieux nom crétois de l'orge, *dêai*, et que sa personnalité dérive ou non d'une vieille déesse Terre autochtone, comme l'affirment la plupart des mythologues contrairement à M. Foucart, il est clair qu'à l'époque éleusinienne Démêter réunit déjà en elle-même les attributs de déesse autochtonienne, incarnant l'esprit de la terre, et de déesse de la végétation, préposée à la vie végétale. Dans toute l'Arcadie et dans beaucoup de villes avoisinantes, un couple de déesses tout à fait analogues à Démêter et Corê, ayait son culte et ses mystères purement agraires : ils visaient uniquement la fécondité du sol et des animaux. A Éleusis un élément essentiel viendra s'ajouter à ces rites : l'élément eschatologique. Cependant Foucart, bien connu pour ses beaux travaux sur les mystères d'Éleusis, revendiquait pour Démêter une origine exclusivemet égyptienne; cette déesse ne serait qu'un succédané d'Isis. Mais s'il est à peu près incontestable que les mystères d'Éleusis contiennent des éléments égyptiens, il semble excessif de refuser une place à des rites du pays. En effet, Démêter présidait, en dehors des mystères éleusiniens, à tout un cycle de fêtes agricoles : *Chloia*, quand le blé commence à pousser, *Calamaia*, quand il produit son chaume, *Haloa* au battage du grain, *Thesmophories*, si célèbres par leurs rites bizarres. A ces dernières, seules les femmes prenaient part. Non seulement on y observait le jeûne et la continence, mais les matrones devaient y échanger rituellement des propos indécents (*aischrologie*); on jetait en outre dans une fente sacrée du rocher des porcs offerts en sacrifice et des emblèmes de fécondité. On s'accorde à voir là une série de rites magiques destinés à rendre plus fécondes les plantes et les bêtes.

Aux côtés de Démêter se trouve, dans les rites éleusiniens, Corê, « la Jeune fille », connue dans la littérature plutôt sous le nom de Perséphone, et qui n'est peut-être qu'un dédoublement de Démêter elle-même. Corê, ravie par Pluton, symbolise selon toutes probabilités la végétation printanière qui renaît et meurt chaque année.

A une époque relativement tardive Dionysos vint s'adjoindre à ces divinités. Ce dieu réunit en sa personne les éléments les plus variés. Il représente tout d'abord un ancien dieu de la végétation, symbolisée par la feuille de lierre, alimentée par les eaux courantes. On l'honorait sur le Pangée, à Sabazis et dans les Balkans. Son culte comportait des scènes nocturnes de délire et se célébrait sur les hauts lieux. C'est ce dieu que connaît Homère, qui n'établit encore aucune relation entre lui et le vin ni l'ivresse alcoolique. A cette personnalité divine vinrent s'agréger des déités plus ou moins analogues apportées de Delphes, de Thèbes, d'autres villes encore, mais tout spécialement de Crète. C'est le Dionysos crétois qui, pour Foucart, aurait servi de transition entre les mythes osiriens importés d'Égypte et les éléments grecs. Osiris se trouvait déjà en étroite relation avec la végétation en général et celle de la vigne en particulier. Dionysos eut en pays helléniques un succès inouï. « Son culte enivrant, dit Chantepie, se répandit avec le vin et la démocratie. » *Manuel*, p. 534. Cependant c'est du culte de Dionysos, comme on sait, que sortit l'art dramatique grec. A côté de Dionysos, on invoquait encore à Éleusis Iacchos, qui, pour Foucart, n'est qu'une personnification récente du chant des mystes, mais qui, dans l'opinion de la majorité des savants, ne représente qu'une autre forme de Dionysos.

2. *Les cérémonies.* — Si les mystères d'Éleusis ont commencé par être de simples rites de fécondité, toujours est-il qu'à l'époque où nous les connaissons tous leurs détails sont ordonnés vers un but unique : l'initiation qui procurera le bonheur dans la vie future. Cette initiation comprenait deux étapes, l'une, mieux connue de nous, parce qu'elle se déroulait en public, et l'autre strictement secrète. La partie non secrète comprenait une sorte de préparation éloignée à l'initiation, nommée les *Petits Mystères*, et l'ensemble des cérémonies publiques par lesquelles débutaient les *Grands Mystères*. Les Grands Mystères s'achevaient dans le plus grand secret : c'était l'initiation proprement dite; à son tour elle était à deux degrés. Pour cette partie secrète des cérémonies, nous sommes contraints de suppléer fréquemment par des hypothèses au silence des documents.

Les *Petits Mystères* se célébraient dans un bourg d'Athènes, à Agra, en janvier-février (mois d'anthestérion). Ils semblent avoir été fondés longtemps après ceux d'Éleusis et à leur imitation, puis incorporés à ceux-ci quand Éleusis fut agrégée à l'Attique. Confiés au hiérophante, « le montreur de choses sacrées », prêtre suprême d'Éleusis et toujours de la famille des Eumolpides, les futurs initiés ou mystes étaient soumis au jeûne et à l'abstinence de certains aliments; certains actes réputés impurs leur étaient interdits. Le but de ces observances n'avait rien à voir avec la pureté morale; elles tendaient, comme dans les autres rites agraires, à assurer la fécondité de la terre. Foucart suppose qu'alors se plaçait aussi la représentation d'un drame liturgique.

Six mois plus tard, sur la fin d'août (le 13 de boédromion), les Grands Mystères s'ouvraient par un cortège des éphèbes transportant d'Éleusis à Athènes les objets sacrés, ces *hiéra* mal connus, qui étaient peut-être des statues grossières, mais peut-être aussi de vulgaires objets magiques. Le 15 on convoquait les mystes au Pœcile et le héraut proclamait solennellement les interdictions portées contre les indignes : meurtriers non purifiés encore, postulants à voix inintelligible ou affligés d'impuretés extérieures diverses. Le 16 était consacré à l'un des rites propitiatoires les plus curieux. Au commandement de « Mystes à la mer! », chaque myste courait vers les flots en y traînant un porc et s'y baignait avec la bête, chargée, comme un bouc émissaire, des impuretés des hommes. Dans les deux jours suivants s'intercalaient des fêtes sans aucun rapport avec les mystères, les *asclepeia* en l'honneur d'Esculape. Peut-être, pendant ce temps, les mystes étaient-ils soumis à une sorte de retraite; en tout cas, on en profitait pour des purifications supplémentaires. Durant la journée du 19 se déroulait lentement d'Athènes à Éleusis, sur 22 kilomètres, le long et splendide cortège des magistrats, des éphèbes, des mystes, de la foule curieuse, ramenant au sanctuaire les objets sacrés. La route elle-même s'appelait la Voie sacrée; des sanctuaires et des lieux consacrés y ménageaient des stations : on s'y arrêtait pour des cérémonies dont le détail est perdu. Au pont du Céphise (soit celui d'Athènes soit celui d'Éleusis), pour citer un exemple connu, on échangeait les injures grossières appelées *géphyrismes*, explicables peut-être de la même façon que les *aischrologies* des Thesmophories. Cette journée et le cortège lui-même portaient le nom d'Iacchos. Ainsi se terminaient les cérémonies publiques. Le lendemain les mystes pénétraient dans le *télestérion* ou salle d'initiation, et l'initiation commençait.

Elle comprenait, d'après M. Foucart, un sacrifice solennel dans la journée du 20, et, pendant la nuit du 20 au 21, un drame liturgique retraçant la légende de Démêter et le rapt de Corê, le tout suivi de l'initiation du premier degré; puis, dans la nuit du 21 au 22, un deuxième drame liturgique représentant le mariage

sacré de Zeus et de Déméter; ensuite l'initiation du second degré ou époptie. Enfin, la journée du 22 était marquée par les *Plémochoai*, ou libations faites avec deux vases, l'un orienté vers l'Est, l'autre vers l'Occident. Tous les savants n'admettent pas le détail de cette répartition. Mais les textes et les analogies semblent plutôt en faveur de M. Foucart qui la soutient.

Le soir du 21 se plaçait un rite célèbre dont Clément d'Alexandrie nous a conservé la formule : « J'ai jeûné, j'ai bu le kykéon, j'ai puisé dans la ciste et, après avoir goûté, j'ai remis dans le calathos, j'ai repris dans le calathos et remis dans la ciste. » Le kykéon auquel goûtait le myste était une mixture tonifiante, de farine d'orge, de pouliot, de pavot et d'eau; ce que puisaient dans les corbeilles (ciste et calathos) les initiés, semble avoir consisté en gâteaux de froment.

Nous voici arrivés à la dernière phase de l'initiation : l'époptie. Elle comprenait, au dire des anciens, des paroles, des actes et des ostensions. Mais de quelle nature? dans quel ordre? Les bribes glanées dans les textes laissent supposer des allées et venues angoissantes dans des dédales obscurs, la frayeur et l'épouvante poussées jusqu'au frisson et à la sueur froide. Il est à peu près certain que l'on représentait ainsi le grand voyage de l'âme à sa séparation du corps; on pensait lui apprendre par là les actes qu'elle aurait à accomplir, les formules à réciter pour atteindre le bonheur d'outre-tombe. Sous le coup de ces impressions terrifiantes, le myste voyait tout à coup s'ouvrir devant lui, dans une lumière éblouissante, la chapelle secrète, située au-dessus du télestérion, et le hiérophante en vêtements magnifiques lui présenter de là les *hiéra*, ces objets mystérieux, à la fois redoutables et sacrés. « Le plus grand, le plus merveilleux, le plus parfait mystère, disent les *Philosophoumena* attribués à saint Hippolyte, c'est l'ostension silencieuse d'un épi moissonné » (plutôt que d'un « épi moissonné en silence », selon la stricte construction grammaticale). C'est la révélation suprême faite à l'époptе. Il pouvait maintenant affronter la mort sans effroi; l'initiation parfaite lui assurait le bonheur pour l'autre vie. (Il n'est pas question de résurrection.)

Quel est le fond essentiel de ces mystères? Nous y trouvons des rites de purification, des sacrifices, des rites d'initiation, la contemplation de symboles sacrés. M. Loisy a insisté sur l'idée de communion : il voit dans la participation au kykéon une communion alimentaire, dans la hiérogamie une communion sexuelle, et dans ces deux rites réunis une communion morale aux sentiments de la déesse. C'est l'application à Éleusis de la théorie du sacrifice communiel de Robertson Smith. Mais rien ne prouve qu'il ne s'agisse pas là de très anciens rites agraires dont on retrouve des analogies dans d'autres religions primitives. En réalité, ce que l'on pratiquait ici c'était une véritable magie destinée à assurer un double résultat infaillible : d'une part la fécondité de la terre, de l'autre la certitude définitive d'aborder aux Iles des Bienheureux. De dogme proprement religieux ou philosophique, on n'en enseignait aucun; il n'y avait pas révélation de hautes et profondes vérités, mais apprentissage et entraînement à un savoir-faire pratique.

2° *Les Mystères d'Osiris et d'Isis.* — Comme dans le culte de Déméter, il paraît certain qu'il y eut en Égypte déjà, dans le culte d'Osiris et d'Isis, à la fois des cérémonies publiques et des cérémonies secrètes. « A côté des rites où se formulait l'adoration quotidienne des dieux, affirme A. Moret, les temples d'Égypte connaissaient des cérémonies d'un caractère plus spécial, d'une signification réservée à une élite de prêtres et de spectateurs, célébrées dans des édifices isolés, à des dates déterminées ou à d'autres heures que celle du culte régulier. En langue égyptienne, le mot qui les définit le mieux semble être *iahou* qui a le sens vague de « choses sacrées, glorieuses, profitables »... Les monuments nous montrent que des rites secrets rappelaient chaque jour les péripéties de la passion et de la résurrection d'Osiris ». A. Moret, *Mystères égyptiens*, Paris, 1913, p. 3, 19. Ce culte secret de l'Égypte prit, lorsqu'il eut accès dans le monde grec à l'époque hellénistique, l'allure et l'aspect des mystères tels que nous les avons définis. Répandu dans la plus grande partie de l'empire romain, le culte d'Osiris et Isis y possédait des temples nombreux (*isia*), un clergé hiérarchisé, portant la tonsure et l'aube de lin, une liturgie développée copiée de celle usitée en Égypte. C'est par Apulée (*Métamorp.*, XI, 7 sq.) que nous connaissons le cérémonial de l'initiation. Elle s'était rapprochée du cérémonial éleusinien au temps des Ptolémées. Elle se faisait en trois étapes. Quand Lucius, le héros du roman d'Apulée, vient d'exprimer, à Cenchrées près de Corinthe, à l' « archiprêtre » son désir d'être reçu dans la « sainte milice » isiaque, et après qu'il a demandé la faveur d'être « initié aux arcanes de la sainte nuit », le prêtre lui représente la gravité de sa démarche : la déesse ne confie ses secrets qu'à des hommes parfaitement sûrs, parvenus au terme de leur existence et prêts à « renaître pour une nouvelle carrière de salut ». Il faut se préparer à l'initiation par des purifications, un baptême solennel et l'abstinence. Le soir venu, l'initiation commence. Le temple est rempli d'une foule émue; les profanes sont congédiés; Lucius est revêtu d'une robe de lin; le prêtre le prend par la main et le conduit au plus profond du sanctuaire. « Lecteur attentif, poursuit le narrateur, tu me demanderas peut-être avec émoi ce qui s'est fait, ce qui s'est dit ensuite. Je le dirais, s'il était permis de le dire; tu l'apprendrais, s'il était permis de l'entendre. Mais le péché serait égal pour les oreilles et pour la langue coupables d'une pareille témérité. » Lucius cependant laisse échapper quelques précieuses indications : « J'ai touché à la frontière de la mort, mon pied a foulé le seuil de Proserpine, j'en suis revenu à travers tous les éléments : en pleine nuit le soleil m'est apparu éblouissant de lumière; les dieux des enfers, les dieux de l'empyrée, je les ai approchés, je les ai adorés de près. Voilà, je t'ai raconté, tu as entendu, mais il faut que tu ignores ».

Dans ce texte Apulée, fidèle à l'arcane, ne nous livre aucun rite précis ni aucune formule. Mais il nous apprend cependant des choses essentielles : parcours symbolique des plaines infernales et vision des dieux infernaux, montée au ciel, vue éblouissante du soleil en pleine nuit, contemplation des dieux célestes. Lucius initié n'a plus qu'à passer à son tour par l'apothéose : le lendemain, costumé en dieu-soleil et installé comme une statue de divinité, il est montré à la foule admirative et émue. Un agréable et fin repas vient clore pour le myste la série des cérémonies. On pourra écrire sur sa tombe, comme cela se faisait : « Qu'Osiris te donne le *refrigerium!* », cette eau fraîche qui, sous le soleil brûlant de l'Égypte, symbolise le bonheur essentiel et dont l'expression est passée dans la liturgie chrétienne.

Par le *De Iside* de Plutarque, nous savons que la plus émouvante solennité des mystères d'Isis reproduisait « l'Invention d'Osiris » qui, mort et ressuscité, devenait le prototype de toute destinée humaine et le garant de la résurrection bienheureuse. Devenu un autre Osiris, le myste partagera son éternité et son bonheur dans l'au-delà. Isis, grâce à ses mystères, pouvait recevoir les titres que lui donne un papyrus d'Oxyrhynque (*Sôteira, Sôzousa*) et se ranger parmi les « dieux sauveurs ».

3° *Les Mystères de Cybèle et d'Attis.* — La *Magna Mater deum Idæa*, fut, de toutes les divinités orientales, la première dont le culte se répandit dans l'empire romain. « On peut étudier son histoire en Italie, dit Fr. Cumont, durant six siècles et suivre les transformations qui firent peu à peu de croyances naturalistes très primitives des mystères spiritualisés, qu'on tenta d'opposer au christianisme. » *Relig. orient.*, p. 57. C'est en 204 avant Jésus-Christ que l'aérolithe noir qui représentait Cybèle fut installé solennellement au Palatin (voir ROMAINS). Honorée en même temps que son fils et époux Attis, assimilé lui-même au dieu phrygien de la végétation Dionysos-Sabazios, elle symbolisait la Terre Mère dans sa fécondité, comme la naissance, l'éviration et la mort d'Attis symbolisaient le renouveau et la mort de la végétation annuelle. Le cortège de ses fidèles, leurs orgies et leurs transports sont trop connus pour qu'il soit utile d'y insister (Catulle, LXIII). Dans cette possession sacrée, ces mutilations volontaires il y avait un renoncement, un affranchissement qui purent assez facilement se prêter aux interprétations mystiques postérieures. Le culte de la Magna Mater comprenait un grand drame qui se déroulait, du moins à partir de Claude, du 15 au 27 mars. Le 15, cortège des porte-roseau (cannophores) commémorant vraisemblablement la découverte d'Attis enfant exposé sur les bords du fleuve phrygien. Le 21 à l'équinoxe, un pin enveloppé de bandelettes comme un cadavre et enguirlandé de violettes funéraires, était transporté par les dendrophores au Palatin : il figurait le cadavre autour duquel, le lendemain, les fidèles se lamentaient dans le jeûne et l'abstinence. Le 24, *dies sanguinis*, correspondait aux funérailles : c'est alors que les néophytes, au comble de la frénésie, se flagellaient, s'entaillaient les chairs et se mutilaient pour apaiser de leur sang les mânes du dieu mort. Dans la veillée mystérieuse qui suivait, il semble que le myste était censé s'unir à la déesse. Les dévots de Cybèle soutenaient que la semaine sainte des chrétiens était une contrefaçon de leurs rites. Saint Augustin raconte avec indignation que l'un de ces prêtres affirmait à qui voulait l'entendre qu'Attis était lui aussi chrétien : *Et ipse Pileatus christianus est.* Le 25 mars, Attis se réveillait de son sommeil mortel et alors éclataient les réjouissances forcenées des *Hilaries*. Le 27, enfin, un long et brillant cortège conduisait la statue de Cybèle au ruisseau de l'Almo pour l'y baigner rituellement (*lavatio*). Les mystes, participant à la destinée du dieu, déifiés au sens strict, recevaient des révélations qui passaient pour divines, bien qu'elles aient sensiblement varié comme esprit au cours des temps. On chantait dans un hymne : « J'ai mangé au tambourin, j'ai bu à la cymbale; j'ai porté le kernos (vase) sacré; je suis entré sous le rideau nuptial; je suis devenu un myste d'Attis », et dans un autre : « Ayez confiance, ô mystes; car le dieu est sauvé, et, pour vous aussi, de vos épreuves sortira le salut. » Le myste se sentait désormais assuré de la félicité de l'au-delà. Un autre rite, qui s'introduisit vers le milieu du second siècle dans le rituel de Cybèle, fut le taurobole, décrit par Prudence (*Peristeph.*, X, 1011 sq.) avec un réalisme de témoin écœuré. Le myste couché dans un sous-so sous un plancher à claire-voie, exposait son corps entier ainsi que ses vêtements à la pluie de sang jaillie d'un taureau qu'on égorgeait au-dessus de lui. Les païens soutenaient que ce baptême de sang était plus efficace pour la purification des âmes que le baptême d'eau, de même qu'ils cherchaient à assimiler à la communion chrétienne le repas mystique puisé à la cymbale et au tambourin.

4° *Les Mystères d'Adonis Tammouz.* — Sans être à proprement parler secret, du moins dans ce que nous en connaissons, le rituel d'Adonis se rapproche beaucoup des cérémonies que nous venons de voir. Tammouz, dont le nom précisé devint Adonis, semble avoir été une divinité de la végétation comme les précédentes. En honneur chez les peuples sémitiques de Babylonie et de Syrie, le culte d'Adonis pénétra en Grèce dès le VII^e siècle avant Jésus-Christ. L'appellation d'Adonis reproduisait simplement le titre de « Seigneur », *Adôn*, que lui donnaient les sémites. Chez les Babyloniens, il était regardé comme l'époux adolescent d'Ishtar, la grande déesse de la fécondité. Il était censé mourir chaque année, descendre dans les ténèbres du monde souterrain « vers le pays d'où l'on ne revient pas, vers la sombre demeure où la poussière recouvre le portail et le verrou. » Ishtar partait à sa recherche et pendant ce temps la vie, sur terre, semblait menacée d'extinction. La riante imagination grecque fit d'Adonis le bel adolescent tué à la chasse par un sanglier et dont la mort plonge dans le douleur Aphrodite. Au cœur de l'été, pleureurs et pleureuses célébraient par des lamentations, des thrènes funèbres, la veillée autour de la statue exposée à la façon des cadavres. On célébrait l'enterrement au milieu d'un concours immense; on y portait des statuettes d'Adonis qu'on jetait dans la mer ou dans les sources. Les cérémonies et leur saison différaient quelque peu suivant les lieux et les pays. A Alexandrie, pendant la veillée funèbre, on plaçait autour du dieu mort les « jardins d'Adonis » dont parle une pièce fameuse de Théocrite : c'étaient des pots, des vases, des paniers remplis de terre où l'on semait du blé, des laitues, des fleurs; les femmes les soignaient pendant huit jours, et les plantes se couvraient alors de verdure; puis, on les laissait se faner et on les emportait comme un symbole avec les statuettes pour les jeter dans la mer. En Phénicie, à Byblos, on célébrait le lendemain la résurrection du dieu. Des pratiques fort immorales étaient liées à ce culte.

5° *Les Mystères de Mithra.* — Mithra était un dieu commun aux deux branches du rameau oriental indo-européen (voir INDE et PERSE), qui finit, quand? et comment? nous l'ignorons, par s'implanter en Italie, et obtint dans le monde latin un succès véritablement foudroyant. Vers la fin du I^er siècle, les légions avaient déjà transporté son culte tout le long des frontières, en Bretagne comme en Rhénanie, au Sahara comme dans les régions danubiennes. En 307, Dioclétien lui consacrait un sanctuaire à Carnuntum, sur le Danube, comme « au protecteur de son empire ». Mithra imposait à ses sectateurs une morale, très mal connue de nous à la vérité, mais incluant certainement la fidélité absolue au serment, la loyauté, la fraternité des initiés, le respect de l'autorité. Il semble qu'on s'est trompé en ajoutant à ces devoirs celui de la pureté spirituelle : le texte de Tertullien, sur lequel on s'appuyait, se rapportait en réalité au démon et non à Mithra. Par l'opposition mazdéenne des deux principes, la religion de Mithra donnait un sens à la vie : il était le « dieu invincible » qui assiste ses fidèles dans la lutte contre le principe mauvais, qui leur ménage les joies du ciel après leur résurrection, et leur versera alors le breuvage d'immortalité. Tels que les monuments nous les offrent, les mythes mithriaques comprenaient un fond iranien : une lutte avec le soleil suivie d'une réconciliation et du couronnement de Mithra par les rayons solaires; un combat avec le taureau, premier né d'Ormuzd, une lutte avec Ahriman s'achevant par un déluge d'où l'un des humains s'échappe avec son bétail dans une arche. Sur ce fond la Chaldée avait superposé son astrolâtrie savante, la Syrie ses rites sanglants, et, du tout, l'art grec avait composé le motif classique du jeune dieu triomphant.

Au cours de l'initiation les mystes passaient par

sept degrés successifs qui leur donnaient droit chacun à un titre différent. Ils étaient successivement Corbeau (*corax*), Mystérieux (*cryphius*), Soldat (*miles*). Ce sont les échelons de la première étape au long de laquelle l'initié (*sacratus*) n'est encore que Serviteur; il va devenir, aux échelons suivants, Participant. Il sera alors Lion (*leo*), Perse (*perses*), Courrier de Mithra (*heliodromos*), Père (*pater*), grade auquel il sera chargé de diriger le culte. Au sommet de la hiérarchie se trouvait un Père des Pères.

Des épreuves fort pénibles étaient imposées au néophyte. Il fallait franchir d'un bond un fossé plein d'eau, les mains liées avec des entrailles de poulet, subir un meurtre simulé, être marqué au fer.

Pour les initiés les cérémonies cultuelles comprenaient, outre le taurobole dont nous avons parlé plus haut, et qui d'ailleurs ne s'introduisit que tardivement, des purifications par un baptême, par des onctions de miel, une oblation de pain et d'eau, avec peut-être l'absorption de ces aliments.

Brillante, mais assez courte, fut la carrière du mithriacisme, puisqu'à partir du IVe siècle il disparut aussi rapidement qu'il s'était propagé.

III. Les mystères païens et le christianisme. — 1° *Les systèmes.* — La tendance à regarder le christianisme comme le produit naturel de l'évolution des religions qui l'ont précédé ne date pas d'hier : elle apparaît dès le XVIIIe siècle. L'actuelle prétention de faire des mystères le principal moyen de transmission entre le paganisme et le christianisme ne doit donc être envisagée que comme un épisode de cette longue lutte, au cours de laquelle les adversaires de l'idée chrétienne, contraints d'abandonner successivement leurs positions antérieures, doivent transporter leurs machines de guerre sans cesse sur de nouveaux terrains. Ce sont surtout des critiques allemands qui, dans les premières années du XXe siècle, ont soutenu que l'Église avait emprunté aux mystères païens tantôt des rites sacramentels comme le baptême et l'eucharistie, tantôt des idées avec leur expression théologique, comme celles de Sauveur, de symbole, d'illumination; tantôt des dogmes, et jusqu'à la conception même de Dieu Sauveur, de Messie, jusqu'à la vie, la mort et la résurrection de Jésus elles-mêmes. Enfin, dans ces dernières années, rebutés par les difficultés suscitées aux vues précédentes, on s'est surtout exercé à discerner dans la doctrine de saint Paul des infiltrations ou des échos des doctrines initiatiques païennes. Les plus connus de ces auteurs sont Reitzenstein et Wendland, spécialement orientés vers l'idée d'emprunts faits aux mystères et à la philosophie grecque; les panbabylonistes, comme Jérémias et Jensen, qui n'hésitent pas à remonter jusqu'à de problématiques mystères babyloniens, totalement inconnus par ailleurs ; Bruckner, qui se contente, pour sa thèse, des mystères d'Osiris et d'Adonis; Loisy, qui sans s'attacher au détail des rites — la position étant devenue intenable depuis les recherches de Clemen — tend tout son effort à démontrer que du moins un même esprit anime à la fois les Mystères païens et le christianisme naissant. Des religions de salut, un dieu sauveur, une mort et une résurrection divines produisant la régénération du fidèle, la participation à l'esprit du dieu, des rites baptismaux faisant du baptisé un nouveau-né, *in æternum renatus* comme disent éloquemment les inscriptions des mystes de la Grande Déesse, des rites communiels faisant du fidèle un nouveau dieu, pareil à l'initié osirien qui devenait un Osiris, le tout enfin enveloppé de la discipline de l'arcane, comme le fut le christianisme aux premiers siècles, tels seraient, d'après ces divers critiques, les points communs entre le christianisme et les mystères.

2° *Les religions de salut et les dieux sauveurs.* — Dans une conférence remarquable de la *Semaine d'Ethnologie religieuse* tenue à Milan en 1925, le P. B. Allo, O. P., a spécialement étudié cet aspect de la question. Déjà dans son commentaire de l'*Apocalypse*, 1923, p. 83, M. Loisy avait concédé que « le vieux mythe du dieu qui meurt et qui ressuscite prend ici [c'est-à-dire dans le texte apocalyptique] une ampleur et une précision qu'il n'avait, autant qu'il est permis d'en juger, acquises dans aucune des religions antiques. » Or quel est le « salut » qu'on attendait des « dieux sauveurs » du paganisme? Est-ce l'identification à la divinité? la divinisation du myste? Mais sur ce point, on a beaucoup trop généralisé en étendant automatiquement aux autres mystères ce qui n'était vrai que de ceux d'Osiris et de Mithra. Et les effets de l'union divine dont on parle, le salut de l'âme, même dans l'orphisme (voir ce mot), étaient bien étrangers à la pureté morale; le régénéré n'est pas élevé d'un degré vers un idéal supérieur, il n'est même astreint à éviter ni le meurtre ni l'adultère; seulement, par une véritable opération magique, les crimes qu'il pourra commettre ne le souilleront plus; ils n'atteindront en lui que l'automate et la « coque » extérieure de son être. De toutes ces divinités, d'ailleurs, pas une n'est présentée comme rédemptrice, comme cause efficiente du salut et du rachat des âmes. « Jamais leur passion involontaire n'a pris, que nous sachions, dans les traditions mythiques ou rituelles, la valeur d'un sacrifice... Les dieux souffrants et glorifiés pouvaient servir de modèles aux mystes, ce n'était pas leur passion qui était la cause du salut. » B. Allo, *loc. cit.*, p. 34.

3° *Les rites sacramentels.* — Autant l'analogie des rites externes et de la terminologie entre le baptême chrétien et les baptêmes d'eau ou de sang dont nous avons fait mention est évidente, autant l'indépendance du premier vis-à-vis des autres est certaine. Toutes les religions primitives et à peu près toutes les religions évoluées ont leurs rites de purification : c'est qu'ils répondent à un besoin universel, à un sentiment profondément humain, et que ce besoin et ce sentiment ne peuvent être exprimés que par des moyens condamnés par la nature des choses à être analogues. De par leurs effets mécaniques, physiques, chimiques, biologiques, psychologiques, un bain ou une ablution se présentent à tout homme un peu attentif comme des symboles de purification. Il faudrait changer les lois du monde et de la nature humaine pour qu'il en pût être autrement. Mais quelle profonde distance du baptême chrétien aux purifications rituelles ou initiatiques! Celles-ci purifiaient l'impétrant des souillures physiques ou matérielles ; elles agissaient mécaniquement et magiquement (*vacuæ aquæ*, dit fort justement Tertullien), et laissaient le myste dans le sillage de sa vie morale antérieure; le baptême chrétien purifiait de la souillure intérieure et morale, par une action spirituelle et surnaturelle, s'insinuant dans tous les replis de l'âme, pour ainsi dire, afin de fondre la personnalité du néophyte en un corps nouveau qui sera celui de l'Église et du Christ. C'est bien ainsi que saint Paul présente le baptême dans les textes si connus et auxquels nous renvoyons, de l'Épître aux Romains, VI, 3, de l'Épître aux Galates, III, 26, 27, et de celle aux Colossiens, III, 11, 12. Et ne suffit-il pas de songer au Baptiste et au baptême de Notre-Seigneur pour qu'apparaisse de suite l'absurdité de la théorie de l'emprunt? Harnack lui-même admet que l'Église n'a pas fait d'emprunts liturgiques avant le IVe siècle. Dès le début du christianisme, le baptême apparaît avec ses attributs essentiels, il est considéré comme une renaissance, une purification, une illumination, tandis que toutes les idées païennes qu'on pourrait

rapprocher de celles-là n'apparaissent que longtemps plus tard. Et cela est si vrai que les Pères accusaient les païens de plagiat!

En ce qui concerne l'eucharistie, l'analogie est beaucoup plus fragile encore. L'initié d'Éleusis buvait le kykéon et mangeait du contenu de la ciste; les mystes de Dionysos et de l'orphisme dévoraient peut-être la chair crue d'un animal mis en morceaux; les mystes de Mithra cherchaient à s'unir au dieu, peut-être par manducation du dieu. Mais, d'une part, les cultes mithriaques, dans leur plein développement, sont postérieurs au christianisme et n'ont donc pu influe sur lui; d'autre part, ni le kykéon ni la chair crue n'étaient censés identiques au dieu. C'étaient des aliments sacrés, ce n'étaient pas des divinités. Les textes fameux de saint Paul ont une tout autre portée : I Cor., x, 16 et xi, 23. Et si l'on se reporte à d'autres textes voisins : I Cor., x, 20, 21 et II Cor., vi, 14 sq., comment admettre un emprunt de l'Apôtre à des pratiques qu'il rejette si énergiquement? « Je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez boire en même temps la coupe du Seigneur et la coupe des démons. Vous ne pouvez participer en même temps à la table du Seigneur et à la table des démons... Quel accord peut-il y avoir du Christ avec Bélial? Ou bien quelle part le croyant peut-il avoir avec l'infidèle? Quel rapport du temple de Dieu aux idoles? »

4° *Conceptions et terminologie pauliniennes.* — Au cours de l'importante étude qu'il a consacrée à cet aspect du problème dans le *Dictionnaire apologétique*, M. Jacquier met en parfaite lumière l'indépendance absolue de l'Apôtre à l'égard des religions de mystères. Sans doute, Paul se proclame étroitement uni à Dieu et au Christ : le Christ vit en lui et lui vit dans le Christ; il a été crucifié avec le Christ, il a été baptisé en sa mort et il est ressuscité avec lui; il l'a vu, il en a reçu des révélations, il s'est trouvé transporté au troisième ciel. Mais qu'est-il besoin de recourir aux Mystères pour expliquer cette psychologie? Il n'est rien de tout cela que Paul, pénétré de l'Ancien Testament, n'ait d'abord trouvé dans les prophètes avant de le vérifier ensuite en lui-même. Et c'est encore dans Isaïe, dans Habacuc, qu'il aura pu puiser l'idée dont on fait argument, du salut universel : « L'Éternel prépare à tous les peuples un festin succulent... Je t'établis pour être la lumière des nations pour porter mon salut jusqu'aux extrémités de la terre. » Is., ii, 30; xxv, 6; xlix, 6; liii, 15; Hab., ii, 14. Il aurait pu l'y puiser s'il n'avait pas eu à se contenter de lire l'Évangile et d'y trouver le même appel, et bien plus net encore : Matth., xxi, 33-46; Marc., xii, 1-12; xiii, 10; Luc., ii, 30-32; xiii, 39; xx, 9-19; xxiv, 46, 47.

Tandis qu'Osiris ou Attis sont des êtres mythiques et symboliques, Jésus, pour saint Paul, est un personnage historique et réel. Que peut avoir de commun la mort symbolique de ceux-là avec la mort effective et la résurrection effective du Sauveur? Ces morts et résurrections de divinités lointaines ne peuvent avoir une valeur méritoire, une efficacité rédemptrice et instantanée. Et quels effets dissemblables! « Ceux qui sont du Christ, dit Paul aux Galates, v, 24, ont crucifié la chair avec ses désirs. » N'est-ce point là une atmosphère totalement différente de celle où se déroulent les Mystères? Si « notre vieil homme a été crucifié avec le Christ », Rom., vi, 6, c'est d'une mort au péché, d'une résurrection à la sainteté qu'il s'agit, combien différentes de la vie et des directives du myste!

Quant à sa terminologie, « il est certain que Paul a employé dans ses épîtres des termes qui avaient reçu dans la liturgie des Mystères un sens plus ou moins technique. Il ne pouvait en être autrement, puisque des deux côtés nous avons la même langue employée, le grec, et que, de plus, ces termes étaient connus de tous, que Paul a été en rapport avec des initiés aux mystères, et enfin que les épîtres pauliniennes et les religions de mystères ont subi, plus ou moins, dans leurs conceptions principales, l'influence du mysticisme inhérent à l'esprit humain. La question est de savoir si Paul a donné à ces vocables : *mystêrion, pneuma, psychê, nous, gnosis, doxa*, le sens qu'ils avaient dans les rituels ou dans la littérature magique ou hermétique; en d'autres termes d'examiner si l'usage des mêmes expressions indiquerait une dépendance des doctrines pauliniennes à l'égard de celles des mystères. » Jacquier, art. *Mystères*, dans *Dict. apol.*, col. 982, 983. Mais l'analyse minutieuse des textes montre au contraire qu'entre la doctrine de saint Paul et la littérature des mystères, il n'y a de ressemblance que dans l'emploi même des termes en question, et encore quand ils sont pris de part et d'autre dans des sens assez généraux pour recouvrir des concepts dissemblables. « Quelles que soient les analogies de surface, affirme justement M. Venard, *ibid.*, col. 1011, il y a une différence profonde, au point de vue moral et religieux, entre les cultes orientaux et le christianisme tel qu'il apparaît dans l'enseignement de saint Paul », et le P. Lagrange conclut, *ibid.*, col. 1011 : « Les religions païennes, surtout celles d'Osiris, d'Adonis et d'Attis, vieilles religions naturalistes, essayèrent en vain de dépouiller leur grossièreté native par un symbolisme transcendant. Le christianisme, religion de l'esprit, aurait plus d'une fois été contaminé par elles, si l'autorité ecclésiastique n'avait préservé les fidèles. Le dieu souffrant qui lutta le plus énergiquement contre le Christ et qui vraiment lui disputa les âmes, fut Attis, le plus méprisé de tous, avec ses tauroboles. Mais quelles spéculations philosophiques pouvaient réhabiliter cette douche de sang, semblable, disait Cumont, à quelque orgie de cannibales? »

5° *La discipline de l'arcane.* — On a vu au mot Arcane la nature et l'histoire de cette discipline. Elle existait simultanément dans les mystères païens et dans le mystère chrétien où elle enveloppait, mais en certains points seulement, la doctrine et la liturgie. Elle régnait comme un usage établi auquel tous se soumettaient. Mgr Batiffol, il est vrai, ne voit dans l'arcane qu'une « règle catéchétique, une méthode pédagogique, » mais on est d'accord pour rejeter cette conception comme trop étroite. La pédagogie eût exigé que l'enseignement sur les sacrements précédât leur réception au lieu de la suivre. Or les Pères usaient de la méthode inverse : ce ne peut être pour des raisons pédagogiques. Le secret constituait réellement une discipline commune et une règle générale. Mais on ne peut assimiler l'arcane chrétien à l'arcane païen, parce qu'on ne peut assimiler le mystère chrétien aux mystères païens. Pour des raisons de psychologie et d'expérience, les chrétiens adoptèrent une règle de prudence qui ne semble même pas avoir été garantie par des sanctions, et qui n'avait nul besoin de s'inspirer des menaçantes prescriptions intimées aux mystes, pareilles à celles de toutes les sociétés secrètes de tous les temps et de tous les pays. Saint Athanase, à l'occasion d'un scandale issu précisément d'un manquement à l'arcane, nous donne toutes les raisons de la discipline chrétienne : « Il ne faut pas révéler les mystères aux non-initiés de peur que les païens n'en rient dans leur inintelligence, et que les catéchumènes ne se scandalisent à les connaître ainsi. » *Apol. contra Arianos*, 11; *P. G.*, t. xxv, col. 265, 269. D'ailleurs, l'arcane ne s'établit guère, semble-t-il, avant 150 et fut abandonné progressivement après le v^e^ siècle.

F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme*, Paris, 1906; *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913; *Textes*

et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Bruxelles, 1894, 1896, 1899; P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, 2e édit., Paris, 1914; Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, 2e édit., Paris, 1924; art. *Isis*, dans *Dict. des Antiq. gr. et rom.*; J. Frazer, *Adonis, Atys, Osiris*, dans le *Rameau d'or*, Paris, 1924; *Dict. des antiq. gr. et rom.*, aux mots *Éleusis, Mysteria, Orpheus, Orphici, Dionysos*, etc.; Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, 1919; E. Vacandard, *Arcane*, dans *Dict. hist. et géogr. eccl.*; P. Batiffol, *Arcane*, dans *Dict. théol.*; E. Jacquier, *Mystères païens et saint Paul*, dans *Dict. apol.*; A. d'Alès, *Mithra*, dans *Dict. apol.*; M. Brillant, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1920.

P. Fournier.

MYSTICISME. — Mysticisme, mystique, mystère, ces divers mots, qui dérivent du grec μύω, *fermer, être fermé*, évoquent l'idée de quelque chose de secret, qui échappe plus ou moins à la claire raison, et qui ne peut être clairement divulgué ou exprimé Voir Ascétique et mystique, Contemplation, Mystères, Mystères païens.

L'expression *mysticisme* qualifie, pour certains auteurs à tendances rationalistes, « toute doctrine de sentiment ou de croyance, par opposition aux doctrines rationnelles. Le mot a été employé dans ce sens particulièrement par Victor Cousin et les éclectiques ses disciples. Tout ce qui était objet de foi religieuse, tout ce qui se réclamait du catholicisme était traité de *mysticisme*... La seule forme religieuse compatible avec la raison était la religion naturelle; le *mysticisme* est un rêve nécessairement extravagant. » L. Roure, *Dict. apol. de la foi cath.*, t. III, col. 1014, 1015. Cf. Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, 8e conférence. On en vient à entendre par *mysticisme* « toute tendance à vivre dans une région supérieure à ce qui est directement palpable, selon un certain idéal littéraire, artistique, social » (L. Roure, *ibid.*), ou même la simple disposition à donner un sens caché aux choses de ce monde, à la nature et aux phénomènes de la nature. Nous sommes loin de la *mystique chrétienne*.

Dans la conférence qui vient d'être mentionnée, Monsabré combat d'abord le *faux mysticisme*, c'est-à-dire l'erreur de ceux qui, comme Luther, font subir fatalement à l'esprit humain « la dure pression d'une force mystique, qui sollicite, ou plutôt qui arrache son adhésion à la vérité. » D'après eux, « cette force est tout, la raison n'est rien; le mysticisme consacre en principe le nihilisme rationnel. » Or l'Église (voir Foi, etc.) veut que notre foi soit un acquiescement et une soumission raisonnables, et donc, que la raison y ait part. « Comme l'on peut dire, écrivait Leibniz dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, l. IV, c. XIX, que la raison est une révélation naturelle dont Dieu est l'auteur, de même qu'il l'est de la nature, l'on peut dire aussi que la révélation est une raison surnaturelle, c'est-à-dire une raison étendue par un nouveau fonds de découvertes émanées immédiatement de Dieu; mais ces découvertes supposent que nous avons le moyen de les discerner, qui est la raison même, et la vouloir proscrire pour faire place à la révélation, ce serait s'arracher les yeux pour mieux voir les satellites de Jupiter à travers un télescope. »

L'éloquent dominicain s'en prend ensuite au *sentimentalisme mystique*, ce système qui se rencontre aux confins du mysticisme, « système spécieux, dont les conclusions plus larges paraissent devoir ébranler tout l'édifice des connaissances humaines, et, par conséquent, la foi qui en occupe le faîte. »

Le sentimentalisme mystique, dit-il, a eu pour principaux représentants, en Allemagne, Jacobi, Schleiermacher et de Wette; en France, Jean-Jacques Rousseau et Benjamin Constant. Il paraît avoir pour but de donner à tous un moyen sûr et facile d'échapper aux contradictions des systèmes rationnels, et surtout à cet abîme du doute, qui s'ouvre béant au terme des évolutions périodiques de l'esprit humain. Pour cela, il admet, comme règle suprême de toute connaissance et de toute opération, le sentiment. Nous ne devons [au dire des sentimentalistes] juger des choses que selon la manière dont elles affectent un organisme mystérieux qui reçoit les délicates impressions du vrai, du beau, du juste et du saint : lyre sacrée, dont les accords précèdent tout mouvement réflexe de l'intelligence. Le raisonnement nous trompe, parce que nos faiblesses et nos passions parviennent à le corrompre, dans la courte période de son développement, tandis que le mouvement spontané de nos purs instincts ne nous trompe jamais...

Sans doute, répondrons-nous, l'existence et la puissance du sentiment sont indéniables. Mais on ne peut « ériger le sentiment en système exclusif, » et « y voir une règle souveraine et toujours sûre de nos connaissances ». La suprématie appartient à l'intelligence, à la raison, qui fournit à nos jugements une règle commune, tandis que « le sentiment, fatalement emprisonné dans les limites de l'individualité, n'a pas le droit de s'imposer. » Non seulement la théorie pure du sentiment prépare l'explosion du fanatisme, mais, par des retours infaillibles, elle peut aboutir au scepticisme. S'en tenir, en religion, au sentiment et à la poésie, c'est fonder sa foi sur une « espèce de démonstration femelle », qui est fort exposée, tôt ou tard, à perdre de sa vigueur; mieux vaut s'appuyer sur les « mâles démonstrations de la raison ».

J. Bricout.

MYTHES ET MYTHISME. — I. Définition. — La définition comme l'origine et l'interprétation des mythes ont donné lieu à des controverses sans fin. Pratiquement nous appellerons mythes des récits issus de l'imagination créatrice, ayant trait souvent aux origines des choses et des hommes, et devenus traditionnellement objets de la croyance. Ils se distinguent de l'histoire et de la science par la faculté qui leur donne naissance, du simple conte par la foi qu'ils suscitent, de la légende proprement dite en ce qu'ils ne sont pas mêlés d'éléments historiques. Mais il y a du mythe à la légende des formes de passage : mythes légendaires ou légendes mythiques. L'ensemble des mythes d'un peuple constitue sa mythologie. Chaque groupe ethnique possède ou a possédé sa mythologie particulière. On trouvera au mot Folk-lore la distinction entre haute et basse mythologie.

II. Origine. — Les hommes sont-ils semblables à ces enfants de Montaigne, qui barbouillent un bonhomme sur le mur et ensuite en ont peur? Révèrent-ils de simples produits de leur imagination? Tel est le problème que pose la naissance des mythologies. On voit qu'il est de très grande portée et l'on conçoit qu'il ait suscité, à diverses époques, la curiosité des penseurs, depuis Plotin et Porphyre jusqu'à Bergier et Fontenelle (voir ce mot) et aux ethnologues contemporains. Écartons d'abord des explications sans aucune portée, comme la « maladie du langage » de Max Muller (voir ce mot); l' « aperception mythologique » de Wundt, pour qui la création des mythes tient à ce que, affirmation fantaisiste, la distinction entre le sujet et l'objet ne serait pas clairement perçue chez les primitifs; l'évhémérisme, repris par des modernes, comme l'abbé Banier (1673-1741), pour qui les dieux sont des héros et des rois historiques, de simples mortels déifiés; l'allégorisme, soutenu par l'abbé Bergier (1718-1790), pour qui les divinités païennes représentent les différentes parties de la nature personnifiées : loin d'être sortis de la science sublime des poètes, les mythes ne sont que « des vérités simples et triviales entendues grossièrement », des équivoques de langage, des métaphores mal comprises, des étymologies fausses, en un mot des produits de l'ignorance. Bergier devançait sur plu-

sieurs de ces points les théories de M. Muller et de Creuzer. Le symbolisme de ce dernier (1771-1858) se présentait en système plus rigoureux : au delà de l'allégorie artificielle, il prétendait retrouver des symboles, d'abord naturels et spontanés pour l'esprit des primitifs, mais ensuite repris et approfondis par la réflexion des prêtres, qui ne trouvaient pas mieux pour exprimer au peuple la transcendance de l'infini. Récemment encore A. Lang (1844-1912) réduisait l'activité mythique à l'animisme (voir ce mot) et, pour combattre plus ouvertement la formule de M. Muller, l'appelait « une maladie de l'esprit ». Pour l'école sociologique contemporaine les mythes doivent l'existence à une tendance naturelle des primitifs à représenter « les rapports mystiques » entre individus d'un groupe ou entre groupes divers.

L'arbitraire et l'insuffisance de ces explications sautent aux yeux; il est visible qu'elles en requièrent d'autres plus fondamentales. Le baron Descamps, serrant le problème de plus près, montre que la genèse des mythes s'explique assez facilement par un ensemble de facteurs psychologiques et sociaux : le besoin de savoir inhérent à toute âme humaine, l'énorme difficulté, pour des primitifs surtout, de trouver une solution aux questions d'origine, le jeu à peu près incontrôlé de l'imagination et de la sensibilité à côté d'une raison élémentaire. Ajoutons que tout se passe dans un milieu à croyances animistes. Il ne faut pas négliger non plus les influences étrangères, les emprunts faits à des voisins, à des ennemis : c'est ainsi que V. Bérard, outrant une idée juste, assigne une origine sémitique et phénicienne aux dieux de l'hellénisme. Enfin les méprises iconographiques, liturgiques, ou simplement étymologiques, les aspects énigmatiques de certains sites naturels, des légendes plus ou moins historiques, ont également donné le jour à des récits mythiques. Le mythe une fois né, il semble avoir reçu sa valeur mystique de la simple transmission par tradition.

III. Classification. — L'immense variété de leur contenu rend la classification des mythes très difficile. Les uns sont destinés à fournir aux foules l'explication d'un fait qui les intrigue : mythes de l'aurore, des vaches (= les nuages), de Pandore, chez les indo-européens; les autres poursuivent un but pratique, comme d'inculquer fortement une notion morale; ils peuvent nous reporter aux origines premières ou à des temps plus rapprochés; ils peuvent mettre en jeu la nature, ou l'humanité, ou les âmes des morts, ou des génies, ou des êtres divins.

En tenant compte de ces divers éléments, on peut distinguer les mythes *historico-légendaires*, les mythes *pratiques*, les mythes *explicatifs*, enfin les mythes purement *esthétiques* (visant uniquement à émouvoir ou à plaire : tous ceux qui résistent aux autres explications).

IV. Évolution. — Tout mythe passe par deux phases successives, l'une orale, l'autre écrite. La première a débuté à des époques lointaines, dans un milieu de culture inférieure, mais non pas rudimentaire. Les sociétés rudimentaires sont pauvres en récits mythiques : la floraison de ceux-ci suppose une activité esthétique liée à des conditions de vie déjà meilleures. Quand on les fixe par écrit, les mythes tendent à se classer en catégorie suivant le degré de croyance qu'on leur accorde. Bientôt se dessinent différentes attitudes des esprits à leur égard, puis de grands courants d'opinion qui s'affrontent : scepticisme des uns, élaboration poétique et artistique chez les autres, épuration et éclectisme des milieux éclairés mais croyants, interprétation symbolique ou reconstruction rationnelle des philosophes. Alors se déroulent, dans les religions, les grandes luttes entre conservateurs et novateurs.

V. Mythes et religions : le Mythisme. — On a longtemps confondu religion et mythologie, et l'on pensait connaître la religion antique lorsqu'on avait étudié ses mythes. O. et M. Muller ont l'un et l'autre démontré le mal-fondé de la théorie qui regarde les mythes comme l'essence même de la religion. Quoique connexes, ces deux éléments sont très différents. Chez tous les peuples la religion polarise les croyances rationnelles et les tendances morales, la mythologie les croyances irrationnelles ou déraisonnables et les tendances débridées. On ne trouve aucun mythe antique à contenu exclusivement théologique ou moral. Bien que greffés sur les croyances religieuses, les mythes ont des origines non religieuses et représentent plutôt une ébauche de la science et de la création littéraire. Les mythes ne peuvent donc servir à expliquer l'origine du sentiment religieux et guère plus à écrire l'histoire des religions.

Pinard de la Boullaye, *Étude comparée des religions*, Paris, 1922-1925; Baron Descamps, *Génie des religions*, Paris-Bruxelles, 1923; G. Rabeau, *Introduction à la théologie*, Paris, 1926.

P. Fournier.

N

NAHUM, petit prophète. Il était originaire d'Elqôsch, modeste village, semble-t-il, de Galilée. Il vivait au VIIe siècle avant notre ère, après la ruine de No-Amon où Thèbes, capitale de la Haute-Égypte, et peu avant celle de Ninive qu'il annonce.

Le livre de Nahum, qui ne comprend que trois chapitres, se divise également en trois parties : 1° I, 2-15, Colère et jugement de Iahveh contre Ninive. La ruine de Ninive sera suivie de la restauration du peuple juif, qui n'aura plus rien à redouter de l'oppresseur assyrien, I, 15 (heb., II, 1) :

> Voici sur les montagnes
> les pieds d'un messager de bonnes nouvelles,
> qui annonce la paix.
> Célèbre tes fêtes, ô Juda,
> accomplis tes vœux!
> Car il ne passera plus chez toi;
> le méchant est entièrement détruit.

2° II, Destruction de Ninive. Le prophète décrit à l'avance l'invasion de l'ennemi (les Mèdes), l'impuissance des défenseurs assyriens, la prise de la ville, le pillage, la dévastation, II, 9-11

> Ils s'enfuient!... Arrêtez! Arrêtez!
> Pas un ne se retourne!
> Pillez l'argent, pillez l'or!
> Car il n'y a pas de fin à ses richesses,
> à l'amas de tous ses objets précieux.
> Vidée, pillée, mise à sec!...

3° III, Malheur à la ville coupable. La criminelle Ninive partagera le sort de Thèbes; sa blessure est sans remède. Je cite toujours la traduction de la petite Bible de Crampon, III, 5-7 :

> Me voici contre toi! — oracle de Iahveh des armées;
> Je vais relever les pans de ta robe jusque sur ton visage,
> je montrerai aux nations ta nudité,
> et ta honte aux royaumes.
> Je jetterai sur toi des ordures, et je t'avilirai,
> et je te donnerai en spectacle.
> Quiconque te verra, fuira loin de toi,
> et dira : « Ninive est détruite! »

On voit que Nahum est un écrivain coloré, puissant, et un ardent patriote, qui se plaît à voir dans les Assyriens moins l'instrument dont Dieu se sert pour punir son peuple que les despotes maudits qui méritent une ruine éternelle.

Certains critiques, qui prennent le chapitre premier pour un psaume, en contestent l'authenticité. Mais les deux autres chapitres sont attribués par tous au prophète Nahum mentionné dans le titre, I, 1, du livre.

J. Bricout.

1. NAPOLÉON, traduction assez peu exacte du latin *Neopolus*. Ce Neopolus, chrétien d'Alexandrie, subit le martyre en même temps que Saturnin au moment où sévissait la persécution de Dioclétien. Tous deux sont mentionnés par les Bollandistes à la date du 2 mai, et je ne vois pas la raison pour laquelle l'abbé Pétin dans son *Dictionnaire d'hagiographie* donne la date du 15 août.

J. Baudot.

2. NAPOLÉON Ier. — I. Les principales étapes de sa carrière. II. Sa politique religieuse. III. Son mariage et son divorce. IV. Sa captivité et sa mort.

I. Les principales étapes de sa carrière. — Napoléon Bonaparte naquit à Ajaccio (Corse), en 1769, peu de temps après que l'île eut été cédée par les Génois à Louis XV. Élève de l'école de Brienne et de l'école militaire de Paris, il en sortit, en 1785, à seize ans. Capitaine en 1793, il joue un rôle décisif au siège de Toulon, ce qui lui valut le grade de général de brigade; il avait vingt-quatre ans. Le 23 février 1796, il reçoit le commandement de l'armée d'Italie. Bataille d'Arcole (15-17 novembre contre les Autrichiens, 1796) bataille de Rivoli (14 janvier 1797), la plus brillante victoire de cette campagne. États du pape envahis, en même temps; traité de Tolentino (17 février 1796). Expédition d'Égypte, brillante et inutile aventure (30 juin 1798 22 août 1799). Bataille de Marengo, contre les Autrichiens, 14 juin 1800, paix de Lunéville, 9 février 1801, et paix d'Amiens, 25 mars 1802.

A la suite du coup d'État du 18 brumaire, Napoléon Bonaparte se trouva maître de la France. Il le demeura quatorze ans et demi, du 11 novembre 1799 au 6 avril 1814, tour à tour Consul provisoire, Premier Consul, Empereur. Le Consulat dura quatre ans et demi; et l'Empire dix ans, du 18 mai 1804 au 6 avril 1814. Pendant la période consulaire, Napoléon donna à la France sa quatrième constitution, la Constitution de l'an VIII et procéda à une complète réorganisation administrative, judiciaire et financière : *Code civil*, qui nous régit encore. Les dix années de l'empire furent des années de guerres ininterrompues; elles conduisirent les armées françaises dans la plupart des capitales européennes, puis aboutirent à l'invasion de la France et à l'abdication de Napoléon : guerres contre l'Autriche, la Prusse et la Russie, Austerlitz (décembre 1805), Friedland (juin 1807); guerre d'Espagne (1808); campagne de 1809 (Wagram), qui fut la dernière campagne victorieuse de Napoléon, et paix de Vienne (14 octobre 1809); campagne de Russie et bataille de la Moscova (13 septembre 1812); campagne d'Allemagne et bataille de Leipzig, que les Allemands ont appelée la *bataille des nations* (16, 19 octobre 1813); campagne de France et abdication de Napoléon (6 avril 1814), qui est exilé dans l'île d'Elbe; les Cent-Jours et la bataille de Waterloo (18 juin 1815); seconde abdication de Napoléon (22 juin), qui se réfugie sur le *Bellérophon*, où il est fait prisonnier par les Anglais (15 juillet 1815).

II. La politique religieuse de Napoléon. — Après le Concordat de 1801 (voir art. Concordat), les rêves ambitieux de Napoléon ne connurent plus de bornes. Le 18 mai 1804, le Sénat rendait un sénatus-consulte en vertu duquel « le gouvernement de la République était confié à l'*empereur Napoléon*. » Celui-ci, qui sentait quel prestige la religion ajoutait aux actes civils, voulut être couronné par le pape. Pie VII accéda à son désir. Scènes grandioses du 2 décembre 1804, dont la principale a été popularisée

par le tableau célèbre de David : le héros entrant dans Notre-Dame de Paris, sous un dais, le sceptre en main, le front couronné du laurier des Césars; Napoléon jurant sur l'Évangile de rendre toujours à l'Église et aux pontifes romains les honneurs qui leur sont dus; Pie VII donnant à l'empereur et à l'impératrice les onctions saintes; puis, par une violation subite du cérémonial, le souverain se couronnant lui-même et couronnant Joséphine d'un geste audacieux.

Ce geste était bien symbolique. Napoléon n'était pas homme à supporter l'idée d'une autorité qui parût supérieure à la sienne. Ses rêves, qu'il a révélés dans maintes conversations, faisaient de l'empire français « la mère patrie des autres souverainetés », de Napoléon, l'héritier de Charlemagne, le chef suprême de l'Europe, distribuant « par décret » les royaumes à ses parents ou à ses généraux, « ayant pour officiers les rois » et pour lieutenant spirituel le pape.

Sur ses rapports avec la papauté voir l'art. Pie VII. Pie VII, prisonnier à Savone puis, à Fontainebleau, refusa de donner l'investiture spirituelle aux évêques nommés par Napoléon; et de la sorte vingt-sept diocèses se trouvèrent vacants. L'empereur, « fils aîné de l'Église », et qui protestait « ne vouloir point sortir de son sein », essaya de faire adopter par un concile national réuni à Paris (1811) le principe d'après lequel l'investiture canonique, demandée d'abord au pape, serait donnée à tout nouvel évêque par son archevêque métropolitain si le pape ne l'avait pas accordée sous six mois. La mesure fut votée sous réserve de l'approbation du pape et resta sans effet.

L'empereur entendait bien que l'autorité ecclésiastique fût à sa dévotion. Sous cette réserve il favorisait le développement du clergé. Il fit donner vingt-quatre mille bourses aux séminaires diocésains, et assura le traitement de trente mille succursales. Il autorisa pareillement quelques congrégations religieuses : rétablissement des Missions étrangères, des prêtres de Saint-Lazare et du Saint-Esprit, des trappistes et des prêtres de Saint-Sulpice (M. Émery supérieur). Les Frères des écoles chrétiennes obtinrent l'autorisation de reprendre leur vêtement religieux. Et lorsque l'empereur organisa l'Université (17 mars 1808), qui comprenait une hiérarchie de trois enseignements : *primaire*, *secondaire*, *supérieur*, il voulut que l'enseignement primaire fût confié aux Frères de la doctrine chrétienne : « Je ne conçois pas, disait-il, l'espèce de fanatisme dont quelques personnes sont animées contre les Frères. »

En dehors du catholicisme, Napoléon, habile à capter toutes les puissances religieuses, politiques et sociales, pour en faire un instrument de règne, organisa, dès 1802, les cultes luthérien et calviniste et, en 1808, le culte israélite. Les francs-maçons ne furent pas oubliés. Le 10 avril 1801, dans une fête qui avait réuni cinq cents maçons au Grand-Orient, la franc-maçonnerie avait acclamé Bonaparte. En 1804, l'empereur met en quelque sorte la main sur les Loges (près de douze cents) en faisant nommer dignitaires de la société ses généraux et maréchaux (Murat, Masséna, et Kellermann).

III. Mariage et divorce de Napoléon. — Le général Bonaparte avait épousé, en 1796, Joséphine Tascher de La Pagerie, née à la Martinique en 1763, et veuve du vicomte de Beauharnais, mort sur l'échafaud en 1794. Mariage purement civil. Lorsque Pie VII vint en France, pour le sacre de l'empereur (3 novembre 1804-2 décembre 1804), la veille même de la cérémonie, Joséphine confia au pontife qu'elle n'était pas mariée religieusement. Pie VII fut touché de cette confidence, mais ne put s'empêcher de déclarer que, suivant les lois de l'Église, il ne pouvait procéder au sacre de l'Empereur avant que le mariage religieux fût accompli. Grande colère de Napoléon, qui répugnait à cet acte officiel. Il lui fallut pourtant céder. Le cardinal Fesch, archevêque de Lyon, grand-aumônier de la maison impériale, obtint du pape les pouvoirs et les dispenses nécessaires pour procéder au mariage dans ces conditions anormales. La cérémonie eut lieu le 1er décembre, vers quatre heures de l'après-midi, devant Fesch, sans témoins et sans la présence du propre curé. Napoléon qui, ce semble, pensait déjà au divorce, crut que l'absence de ces formalités permettrait un jour la rupture canonique de son mariage. Il fit remarquer à Fesch l'absence des témoins, mais le cardinal passa outre et bénit le mariage.

On s'est demandé si ce mariage était valide. La question devait se poser officiellement, cinq ans plus tard. Dès 1807, Napoléon avait rêvé de rompre le lien qui l'attachait à Joséphine demeurée stérile et de s'assurer un héritier légitime par un mariage avec la fille de quelque souverain. Son choix s'arrêta sur Marie-Louise, archiduchesse d'Autriche. Mais l'empereur François II ne consentit à donner sa fille qu'à la condition que le premier mariage de Napoléon serait déclaré nul ou dissous. Nous ne raconterons pas la scène émouvante dans laquelle Joséphine se décida à faire le sacrifice de ses droits matrimoniaux (15 décembre 1809), ni la séance d'apparat qui eut lieu le lendemain au Sénat, pour recevoir la déclaration des deux époux et régler par un sénatus-consulte la situation de l'impératrice. Restait la grande difficulté : faire déclarer par l'autorité religieuse la nullité du mariage contracté le 1er décembre 1804.

Dans l'impossibilité de recourir au pape, qui était alors prisonnier de l'empereur à Savone, on institua, pour juger la cause, une procédure à deux degrés : officialité diocésaine, officialité métropolitaine. L'officialité diocésaine voulut couvrir sa responsabilité, en s'adressant au « Conseil ecclésiastique » que l'empereur venait de constituer sous la présidence du cardinal Fesch. Ce conseil était composé de huit théologiens, parmi lesquels, à côté du cardinal Maury, archevêque de Paris, et de Mgr Mannoy, évêque de Trèves, on comptait des ecclésiastiques de haute science et de solide vertu, comme M. Émery, supérieur de Saint-Sulpice. Consulté sur la question de compétence de l'officialité diocésaine, le conseil crut pouvoir émettre un avis favorable. L'enquête commença. Trois témoins, Berthier, Duroc et Talleyrand, affirmèrent « avoir eu plusieurs fois l'occasion d'entendre dire à Sa Majesté qu'elle n'avait pas voulu s'engager et ne se croyait nullement liée par un acte qui n'avait ni le caractère ni la solennité prescrits. » Le cardinal Fesch déclara que, deux jours après le mariage, l'empereur lui avait dit « que tout ce qu'il avait fait n'avait d'autre but que de tranquilliser l'impératrice et de céder aux circonstances. » Le chancelier Cambacérès fit valoir que les pouvoirs généraux donnés par le pape au cardinal Fesch ne dispensaient pas celui-ci de remplir toutes les formalités requises, telles que la présence des témoins, etc. L'officialité diocésaine ne retint que cette seconde cause de nullité, et n'osa invoquer le défaut de consentement de l'empereur. Le 9 janvier 1810, l'official, l'abbé Boislève, rendit une sentence par laquelle, « vu la difficulté de recourir au chef visible de l'Église à qui a toujours appartenu de fait le droit de connaître et de prononcer sur ces cas extraordinaires, » le mariage contracté entre l'empereur Napoléon et l'impératrice Joséphine, en dehors de la présence des témoins et du propre curé, était déclaré nul et de nul effet. Trois jours plus tard, l'officialité métropolitaine donnait les mêmes conclusions, mais en prenant pour base principale le défaut de consentement de l'époux. Lorsque Pie VII apprit, à Savone, les sentences rendues par les officialités de

Paris, il protesta, non contre la validité des décisions prises, mais contre l'irrégularité de la procédure.

Le sort en était jeté. Le 2 avril 1810, Napoléon épousait la princesse Marie-Louise d'Autriche, qui lui donna l'année suivante (20 mars 1811) un fils, qui reçut le titre de *Roi de Rome*.

IV. Captivité et mort de Napoléon. — Les Anglais, qui avaient fait Napoléon prisonnier sur le *Bellérophon*, le conduisirent à Sainte-Hélène, une île perdue au milieu de l'Océan Atlantique. Il y vécut avec quelques fidèles, dictant ses souvenirs; on a retenu ce mot de lui : « Je me connais en hommes, et Jésus-Christ n'était pas un homme. » Ce mot révèle une âme au fond restée chrétienne et évoque le souvenir d'un autre mot qu'il prononça au soir d'une grande victoire dont on le félicitait comme du plus beau jour de sa vie : « Le plus beau jour de ma vie est le jour de ma première communion. » Débilité par le climat, Napoléon mourut, après six ans de captivité, d'un cancer à l'estomac, le 5 mai 1821; il avait cinquante-deux ans.

Dans un codicille de son testament, qu'il signa le 16 avril 1821, vingt jours avant sa mort, il exprimait le vœu d'être inhumé en France : « Je désire que mes cendres reposent sur les bords de la Seine, au milieu de ce peuple français que j'ai tant aimé. » Le vœu fut exaucé dix-neuf ans plus tard par le roi Louis-Philippe d'Orléans. Napoléon, ramené en France, remonta la Seine et fut inhumé aux Invalides le 15 décembre 1840.

Comte d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier Empire*, 5 vol., Paris, 2e éd., 1869; Welschinger, *Le pape et l'empereur*, Paris, 1905; du même auteur, *Le divorce de Napoléon*, Paris, 1889; Lanzac de Laborie, *Paris sous Napoléon*, sept volumes, dont l'un est consacré à la *Religion*, Paris, 1905-1911.

E. Vacandard.

3. NAPOLÉON III (CHARLES-LOUIS-NAPOLÉON BONAPARTE). — 1. Il naquit à Paris, au palais des Tuileries, le 20 avril 1808. Il était fils de Louis-Bonaparte (roi de Hollande, de 1806 à 1810) et de Hortense de Beauharnais. Baptisé à Fontainebleau le 10 novembre 1810, il eut pour parrain Napoléon Ier et pour marraine l'impératrice Marie-Louise. Après le divorce de ses parents, il suivit sa mère à Genève, etc. C'est surtout à Augsbourg qu'il fit ses premières études sérieuses. Banni de France par la loi de 1816, il espérait pouvoir y rentrer, à l'occasion de la révolution de Juillet. Mais la chose fut impossible. On le voit en Suisse, en Italie et en Angleterre. En Italie, il s'associa aux *Carbonari*. Tentative de révolution dans le Bas-Rhin; il est arrêté à Strasbourg (30 octobre 1836). Sa mère demande sa grâce à Louis-Philippe, qui le fait expédier en Amérique. Le 6 août 1840, nouvelle tentative, près de Boulogne. Il est arrêté et condamné à la prison. Enfermé dans la citadelle de Ham, il réussit à s'en échapper sous les vêtements d'un ouvrier, Badinguet, le 25 mai 1846. La révolution de 1848 mit fin à ses disgrâces. Élu député à l'Assemblée Constituante, c'est en vain que la commission exécutive, par la voix de Lamartine, le déclara inéligible. Le 10 décembre, il était élu président de la République à une immense majorité (5 434 226 voix contre 1,448 107 à Cavaignac). Coup d'État du 1er-2 décembre 1851, où la Chambre est expulsée. Enfin sénatus-consulte du 7 novembre 1852 qui lui donne le titre d'empereur. Le 1er décembre, le prince reçut sous le nom de Napoléon III, l'investiture de sa nouvelle dignité.

2. Avant même d'être empereur, Napoléon avait eu à se prononcer sur la politique religieuse de la France. Le ministre du pape, le comte Rossi, avait été assassiné (15 septembre 1848) et Pie IX avait dû chercher un asile à Gaëte (24 novembre). Mazzini était maître de Rome. Napoléon jugea bon d'envoyer une armée française au secours de la papauté. L'Assemblée législative approuva ce dessein (25 mai 1849); Thiers notamment et Montalembert parlèrent en faveur du pape. Le 3 juillet, les Français, sous la conduite du général Oudinot, entraient dans Rome, et le 12 avril 1850, Pie IX y rentrait lui-même triomphalement. « Il est doux à mon cœur, écrivait-il, d'exprimer les sentiments de vive gratitude que je professe pour la nation française, qui n'a épargné ni sa fatigue ni son sang pour assurer au Vicaire de Jésus-Christ son indépendance. »

A l'intérieur, la présidence du prince Napoléon fut aussi favorable aux intérêts de l'Église. Lorsque, dès le mois de décembre 1848, le prince proposa au comte de Falloux le portefeuille de l'Instruction publique, celui-ci lui posa ses conditions : il travaillerait à faire aboutir un projet de loi sur la liberté d'enseignement. Napoléon y consentit d'autant plus volontiers qu'il recherchait alors l'appui des catholiques. Aussi bien, la cause de la liberté d'enseignement avait, depuis quelque temps, gagné du terrain. Grâce à l'abbé Dupanloup, Adolphe Thiers s'y était rallié. « Cousin, Cousin, disait l'ancien ministre de Louis-Philippe au célèbre universitaire, l'abbé a raison. Oui, nous avons combattu contre la justice, contre la vertu, et nous leur devons réparation. » « Je ne vois de salut, écrivait-il, que dans la liberté d'enseignement, que dans l'enseignement du clergé. Notre ennemi, c'est la démagogie. Je ne lui livrerai pas le dernier débris de l'ordre social, l'établissement catholique. » Le projet de Falloux déclarait l'enseignement libre; admettait évêques, pasteurs et rabbins dans le Conseil de l'Université; accordait le droit d'enseigner aux associations comme aux individus; réservait à l'Université la collation des grades et le droit d'inspection dans tous les établissements d'instruction, y compris les petits séminaires. Ce n'était pas la liberté absolue, ce n'était qu'une transaction, mais un immense bénéfice et, comme on l'a dit, « une loi de salut ». Malgré l'opposition d'une partie de la presse catholique, notamment de l'*Univers*, et celle des ennemis de l'Église, tels que Victor Hugo, mais grâce au concours d'un Montalembert et d'un Thiers, la loi fut votée, le 15 mars 1850, à une majorité de 399 voix contre 237. Le pape demanda aux catholiques de l'accepter et l'*Univers* se soumit. Succès prodigieux : de 1850 à 1852, 257 établissements catholiques d'instruction secondaire furent fondés. En 1854, on en comptait déjà 1 081.

3. Cependant Victor-Emmanuel II montait sur le trône de Sardaigne (23 mars 1849) et les États pontificaux, sinon Rome, se trouvèrent de nouveau menacés. Garibaldi menait à travers l'Italie une campagne révolutionnaire. Mais Victor-Emmanuel, avec le concours de son ministre Cavour (4 novembre 1852) rêva de faire à son profit l'unité italienne; et pour cela il escomptait l'appui du prince Napoléon. Pie IX sentit les coups venir et protesta contre cette politique dont ses États devaient faire les frais. Cavour ne se dissimulait pas qu'il rencontrerait des difficultés du côté de la France, dont la politique conservatrice était favorable au pouvoir temporel du pape. Mais il parvint à poser, au Congrès de Paris, en 1856, la « question italienne » et même la « question romaine ». Et après l'attentat d'Orsini contre l'empereur (14 janvier 1858), celui-ci, en posant le principe des nationalités, favorisa fatalement la politique de Cavour. La brochure anonyme intitulée *Napoléon et l'Italie*, qui parut à Paris le 4 janvier 1859, mit les choses au clair. L'auteur (M. de la Guéronnière, un intime de Napoléon) rappelait que Napoléon Ier avait dit : « J'ai toujours eu l'intention de créer libre et indépendante la nationalité italienne, » et il ajoutait : « L'empereur Napoléon Ier

a cru devoir conquérir les peuples pour les affranchir; Napoléon III veut les affranchir sans les conquérir. »

Affranchir l'Italie, c'était déclarer la guerre à l'Autriche, sinon au pape. Guerre contre l'Autriche; campagne d'Italie, du 10 mai au 11 juillet 1859; paix de Villafranca (11 juillet) et traité de Zurich (10 novembre 1859). L'empereur en notifia les conditions au pape dès le 14 juillet : « Très saint Père, je viens de conclure la paix avec l'empereur d'Autriche, aux conditions suivantes : 1° les deux empereurs s'efforceront de constituer une fédération italienne sous la présidence du Saint-Père, » etc. Cette paix ne contenta personne, ni le pape, ni l'Italie, ni l'opinion française. Cavour surtout en fut indigné, il donna sa démission de ministre. Napoléon laissa deviner sa pensée dans une nouvelle brochure anonyme de M. de la Guéronnière, intitulée : *Le pape et le Congrès* (22 décembre 1859). L'auteur conseillait au pape de réduire son domaine à la ville de Rome et à la campagne voisine. Dans une lettre publique au souverain pontife, Napoléon faisait entendre que, si Pie IX consentait à faire le sacrifice des Romagnes, le reste de l'État pontifical lui serait garanti. Comme on devait s'y attendre, le pape protesta contre tout envahissement possible de ses États. Et toute la presse catholique en France, depuis Louis Veuillot, jusqu'à de Falloux et même Thiers et Guizot, désapprouvèrent la politique religieuse de l'empereur. Veuillot se montra si vif, que le gouvernement français supprima l'*Univers* (29 janvier 1860), qui fut remplacé par le *Monde* pour plusieurs années.

Cavour, revenu au pouvoir (janvier 1860), poursuivit toujours sa pointe. La présence d'un corps de troupes françaises à Rome ne garantissait pas suffisamment l'indépendance du Saint-Siège. Une petite armée pontificale de volontaires fut confiée au général Lamoricière. Cavour en fit demander le désarmement. Et comme Lamoricière comptait sur le secours de la France, il engagea la lutte contre l'armée piémontaise, près de Notre-Dame de Lorette, à Castelfidardo, le 18 septembre 1860. Il fut battu. Le 15 février suivant, paraissait une troisième brochure anonyme : *La France, Rome et l'Italie*, où M. de la Guéronnière rendait responsable de cette catastrophe, non le comte de Cavour, mais le pape qui n'avait pas su céder aux désirs de son peuple et aux invitations des puissances. Napoléon essaya de négocier un accord entre Rome et le Piémont sur les bases du *statu quo*. Vaine tentative. Enfin, après bien des démarches diplomatiques, fut signée la fameuse *Convention du 15 septembre* 1864 *entre la France et l'Italie*, par laquelle « l'Italie s'engageait à ne pas attaquer le territoire *actuel* du Saint-Père » et « la France retirerait ses troupes des États Pontificaux dans le délai de deux ans ». C'était, comme on l'a dit, « l'abandon à échéance fixe du pouvoir temporel et de la papauté ». Le 11 décembre 1866, la France retirait ses troupes de Rome. Toutefois elle organisait la « Légion d'Antibes », qui fut mise au service du pape. Ces mesures n'arrêtèrent pas les menées révolutionnaires en Italie : « Rome doit être à nous, » criait Garibaldi, qui s'avançait vers la Ville Éternelle. Les troupes pontificales et une partie de l'armée française le battirent à Mentana (3 novembre 1867). Mais Cavour et Victor-Emmanuel avaient à peu près les mêmes visées que Garibaldi. Et comme Rouher, au nom du gouvernement français, s'écriait : « *Jamais* l'Italie ne s'emparera de Rome; *jamais* la France ne le supportera, » Victor-Emmanuel répondit : « On verra! » Quand, après la déclaration de guerre entre la France et la Prusse (19 juillet 1870), les troupes françaises eurent quitté Rome, les soldats de Victor-Emmanuel envahirent le territoire pontifical (11 septembre) et pénétrèrent dans Rome par la brèche de la Porta Pia (20 septembre 1870). Le patrimoine de saint Pierre fut déclaré « province romaine ». Victor-Emmanuel s'installa au Quirinal, et Pie IX fut relégué au Vatican.

4. Lorsque l'empereur monta sur le trône, il avait déclaré : « L'Empire, c'est la paix! » Et son règne ne fut qu'une suite de guerres : guerre de Crimée (1854-1855); guerre d'Italie contre l'Autriche (1859); guerre du Mexique (1861-1866); guerre contre la Prusse (1870). Napoléon, fait prisonnier avec son armée à Sedan (1er septembre 1870), fut interné à Wilhemshœhe, près de Cassel. Après la paix, il se rendit en Angleterre et mourut à Chislehurst le 9 janvier 1873. En 1853 (29 janvier) il avait épousé Eugénie de Montijo, qui lui donna un fils, Eugène-Louis-Jean-Joseph, le 16 mars 1856. Le prince impérial devait mourir plus tard (1er juin 1879) dans le Zoulouland, au service de l'armée anglaise.

Napoléon III a laissé un certain nombre d'écrits, publiés soit pendant sa vie errante, comme *Le Clergé et l'État* (1843), *L'Extinction du paupérisme* (1844), etc., soit pendant son règne, comme l'*Histoire de César*, 2 vol., 1865, 1866. (Sur les ouvrages de Napoléon III, voir Larousse, au mot *Napoléon III*.)

P. de la Gorce, *Histoire du second empire*, 7 vol., Paris 1894-1905.

E. Vacandard.

NARCISSE ET FÉLIX. — Le premier, né, dit-on, en Orient, prêcha l'Évangile en Rhétie (pays des Grisons, dit le martyrologe romain); il convertit et baptisa à Augsbourg une femme de mauvaise vie, nommée Afra; passant ensuite en Espagne, il y travailla avec grand succès à la conversion des païens et subit le martyre à Girone, avec son diacre nommé Félix, qui était africain d'origine. Ceci se passait durant la persécution de Dioclétien : les deux martyrs sont mentionnés le 18 mars au martyrologe romain.

J. Baudot.

NATALITÉ. — Il a été déjà question, dans ce dictionnaire, de la natalité française. Voir art. Famille. L'excédent des naissances sur les décès s'affaiblit, chez nous, d'année en année : il n'a plus été que de 60 000 en 1925. Sans doute ce ralentissement dans le nombre des naissances est à peu près général en Europe. La chute est même plus brusque en Allemagne et en Angleterre. Mais aujourd'hui encore l'Allemagne gagne régulièrement 300 000 individus par an, tandis que nous sommes à peu près stationnaires.

1° *Allocations familiales.* — Bien des causes morales, comme le disait la *Semaine religieuse de Paris* du 15 mai 1926, expliquent cette volonté des Français de limiter le nombre de leurs enfants. Mais la situation économique difficile est aussi pour quelque chose dans ces restrictions qui risquent d'être mortelles pour le pays. A ceux qui en douteraient encore, les chiffres publiés un peu partout depuis quelques semaines par la maison Michelin apportent des précisions frappantes.

La maison Michelin a organisé dans ses usines de Clermont le système des allocations familiales : elle verse d'ailleurs plus, peut-être, qu'aucun autre industriel puisque le taux est de :

900 fr.	par	an	pour	1	enfant.
1 800 —	—	—	.....	2	—
3 000 —	—	—	.....	3	—
4 800 —	—	—	.....	4	—
9 600 —	—	—	.....	8	—

Les résultats sont consignés dans un rapport où Michelin écrit :

Nous avons tout récemment relevé à Clermont-Ferrand et dans les communes environnantes (dans lesquelles la pénurie des logements clermontois force notre personnel à

se loger), les chiffres des naissances au cours de l'année 1924, en notant d'une part les familles travaillant chez Michelin, que nous appellerons *Familles Michelin*, et d'autre part, celles du reste de la population, *Familles non Michelin*. Voici les résultats pour 1000 habitants :

	Familles Michelin.	Familles non Michelin.
	—	—
Clermont-Ferrand.....	21,20	14,86
Beaumont.....	21,50	8,19
Aubière.....	23,10	7,34
Riom.....	30,60	14,70
Pont-du-Château	32,10	12,94
Lempdes.....	40,46	12,30
Cournon.....	52,50	10,40

Nous avions raison et les pessimistes avaient tort : pour doubler le nombre des naissances, l'effort n'est pas si grand qu'on aurait pu le croire.

Que les patrons, que les gouvernants fassent tous et partout le même effort et avant peu d'années nous reverrons le ménage français moyen avec trois enfants et demi.

Et la France sera sauvée.

On ne peut qu'admirer le sens moderne dont s'inspirent les initiatives de ce grand patron. Lui du moins, ajoute la *Semaine religieuse de Paris*, se rend compte que les œuvres sociales, loin de nuire à l'industrie, assurent son avenir puisqu'elles garantissent l'avenir même du pays.

2° *Les prix attribués aux familles nombreuses.* — Rappelons les fondations faites en faveur des familles nombreuses : les catholiques seraient bien inspirés d'en procurer le bénéfice aux familles méritantes qu'ils peuvent connaître.

Fondation Étienne Lamy. — Le revenu de cette fondation, 190 000 francs, doit être chaque année réparti entre des familles de paysans français et catholiques. Les familles choisies seront les plus pauvres, les plus nombreuses, les plus chrétiennes de croyances, les plus intactes de mœurs. Les prix seront de 10 000 francs chacun. Dans des circonstances exceptionnelles, s'il apparaît que 20 000 francs remis à une seule famille ne risquent pas d'y introduire la paresse, mais achèveront d'y rendre meilleur un avenir déjà préparé par de l'intelligence et du travail, ces 20 000 francs pourront former un seul prix. Le surplus du revenu annuel sera placé. Quand ces revenus accumulés auront produit à leur tour un capital dont le revenu annuel atteindra 10 000 francs, l'Académie décidera chaque année si ces 10 000 francs seront ajoutés par fractions égales aux prix anciens ou formeront un prix nouveau. Ces prix porteront le titre de prix de l'Académie française en faveur des familles nombreuses (Fondation Étienne Lamy).

Dotation Cognacq-Jay, en faveur des familles nombreuses, 2 250 000 francs. — Cette fondation a pour but d'établir chaque année quatre-vingt-dix dotations de 25 000 francs au profit des familles nombreuses pauvres ou ne disposant que de faibles ressources et démontrant par la dignité de leur existence qu'elles sont susceptibles de faire de ces dotations le meilleur emploi. Chaque famille dotée devra être composée d'au moins neuf enfants, vivants ou morts pour la France et du même lit. Le père et la mère devront être nés Français, tous deux vivants, et n'avoir ni l'un ni l'autre atteint l'âge de quarante-cinq ans au 1er janvier de l'année du concours.

Dotations Cognacq-Jay, en faveur des jeunes ménages français, 2 030 000 francs. — Deux cent trois dotations annuelles de 10 000 francs seront attribuées à de jeunes ménages français comptant cinq enfants légitimes du même lit, vivants et bien portants, et dont les père et mère nés Français sont également vivants, n'ont pas atteint trente-cinq ans et jouissent d'une bonne réputation et d'une bonne santé. Ces dotations seront réservées à la France continentale la Corse y comprise) et à l'Algérie. Elles ne sont pas réparties par départements.

On sait que M. Cognacq-Jay, d'origine savoisienne, et d'abord petit employé comme sa femme, qui a ainsi assuré plus de 4 millions de francs chaque année pour favoriser la natalité française, est le fondateur et le propriétaire des grands magasins de la Samaritaine.

Fondation Saulnier (25 000 francs). — Les revenus de cette fondation seront répartis annuellement entre cinq familles pauvres et honorables de cultivateurs français ayant au moins cinq enfants vivants et de bonne santé. Deux des parts seront réservées aux cantons de Châteauneuf et de Jarnac (Charente).

Fondation Beausse (5 000 francs). — Le revenu de cette fondation sera donné chaque année à une famille nombreuse de la campagne ou de la Ville de Paris, élevant chrétiennement ses enfants.

Fondation Fournier Sarlovèze (10 000 francs). — Les arrérages de cette fondation doivent être employés chaque année à décerner des prix d'au moins 2 000 frs, au besoin renouvelables, à des veuves d'officiers morts en activité de service, de préférence mères de famille.

Fondation Isidore Buvignier (4 000 francs). — 1° Un prix annuel de 2 500 francs sera décerné à une famille de paysans français et catholiques de l'arrondissement de Verdun. 2° Une bourse de 1 500 francs sera attribuée à un jeune homme de famille nombreuse, de sentiments chrétiens, du département de la Meuse (de préférence de l'arrondissement de Verdun) pour lui permettre de continuer ses études et de choisir une profession.

D'autres fondations viendront sans doute s'adjoindre aux précédentes et en accroître la bienfaisante influence. Quelle heureuse idée ce fut de secourir et d'honorer tout ensemble les pratiquants de cette « vertu des vertus » (ce mot, excessif sans doute, est de M. Robert de Flers), celle qui conserve et multiplie la race, à force de courage, d'abnégation et de confiance, la vertu qui fait les races fortes!

J. Bricout.

NATHALIE. — Une chrétienne de ce nom est nommée au martyrologe romain le 1er décembre : elle mourut à Constantinople. On donne à son sujet quelques détails dans la notice d'Adrien (voir ce mot), son époux.

Une autre Nathalie, honorée comme bienheureuse, vécut au XIVe siècle : elle renonça au monde pour entrer chez les religieuses de Notre-Dame de la Merci, et y vécut saintement à Toulouse, de 1333 à 1355, date de sa mort. Elle fut honorée après sa mort, mais les guerres et les troubles causés par les hérétiques firent disparaître toute trace de son tombeau et de ses reliques. Récemment Pie X a confirmé son culte

J. Baudot

1. NATURE (Contingence des lois de la) — Il s'agit, non pas des lois mathématiques, qui sont absolument nécessaires, mais des *lois physiques*.

De celles-ci nous affirmons que, contrairement à ce qu'en pensent les panthéistes (Spinoza, Hegel), les matérialistes et les positivistes, leur *nécessité* est « purement *hypothétique*, c'est-à-dire subordonnée à telle ou telle hypothèse, laquelle, étant contingente de sa nature, entraîne par là même la contingence de la loi qu'elle conditionne. Ainsi, écrit le P. Lahr, *Cours de philosophie*, 23e édit., Paris, 1920, t. II, p. 403-407, c'est une loi nécessaire que l'eau distillée, portée à la température de 100° sous la pression de 760, entre en ébullition; mais il n'est pas nécessaire que l'eau soit soumise à cette pression ou à cette chaleur; il n'est pas même nécessaire absolument qu'il y ait de l'eau, une

chaleur et une pression; *a fortiori* la loi de l'ébullition n'est-elle pas nécessaire, car toute loi, étant essentiellement un rapport, est de même condition que les phénomènes et les êtres qu'elle régit. » Les *essences* matérielles, dont les lois physiques expriment le mode naturel d'agir et de réagir, étant données, et l'ensemble des *circonstances* favorables étant réalisé, telle ou telle propriété, tel ou tel effet en résultera nécessairement. Mais les objets auxquels ces lois s'appliquent et les circonstances qui entourent leurs actions et réactions, étant contingents ou pouvant être modifiés, les lois physiques sont, en ce double sens, contingentes elles-mêmes. « Parmi les circonstances, lisons-nous, *ibid.*, la plus importante est le concours de Dieu. Si donc Dieu refuse son concours, ou le donne différent de ce que demandait le simple exercice des causes physiques, ou bien l'événement attendu ne se produira pas, ou bien il se produira différent de ce qu'il devrait être d'après les seules lois physiques. » Et ce sera le miracle...

Une autre contingence des lois de la nature ne serait pas admissible, et l'on ne peut prétendre, comme Émile Boutroux, que, une cause naturelle étant donnée, dans telles conditions, tel effet n'en résultera pas nécessairement. Boutroux le prétend en s'appuyant sur les principes de Kant, en soutenant que la loi de causalité ne peut avoir aucune valeur aux yeux de l'intelligence et que, illégitimement, nous concluons d'une régularité de fait à une relation de dépendance nécessaire. Mais il a tort. Affirmer que les causes *non libres*, dans les mêmes circonstances, peuvent produire naturellement des effets différents, c'est déclarer que « telle différence de l'effet existe sans raison suffisante, » c'est « contredire les principes premiers *de l'être et de la pensée.* »

« Que maintenant, faut-il ajouter avec le P. Lahr, les êtres matériels doivent ou ne doivent pas rester indéfiniment identiques à eux-mêmes et invariables dans leurs natures spécifiques, ce n'est plus la question de la contingence ou de la nécessité des *lois* de la nature, mais la question tout autre de la fixité ou de l'évolution des *espèces* naturelles. Quelle que soit la part de vérité des théories évolutionnistes, ce que nous avons dit de la contingence relative et de la nécessité hypothétique des lois de la nature restera vrai de la même façon. Si, par exemple, dans deux millions d'années, le corps chimique appelé phosphore ne se rencontre plus tel que dans l'univers matériel, mais y est transformé en un autre corps, les propriétés du phosphore auront péri avec lui et se trouveront remplacées par celles du corps nouveau qui aura pris sa place : les lois qui régissent le phosphore sont nécessaires dans l'*hypothèse* où le phosphore est réel, elles n'ont d'autre contingence que celle du phosphore lui-même. »

J. Bricout.

2. NATURE ET PERSONNE, termes philosophiques utilisés dans la définition des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. I. Aperçu historique. II. Notion de la nature. III. Notion de la personne.

I. Aperçu historique. — Il était dans l'ordre que les réalités de la foi fussent tout d'abord révélées sous une forme concrète. C'est ainsi que soit l'Écriture soit les premiers écrits patristiques ne parlent que du Père, du Fils et de l'Esprit dans l'unité du même Dieu, de l'humanité et de la divinité dans l'unité du même Christ.

Mais le besoin devait se faire bientôt sentir d'appliquer à ces mystères des catégories plus précises. Dès le IIe siècle, avec Tertullien en Occident, avec les Alexandrins en Orient, les mots de « nature » et de « personne » entrent couramment dans la terminologie trinitaire ou christologique. Les conciles œcuméniques du IVe et du Ve siècles les incorporèrent à la formule même de la foi.

Cette incorporation n'alla pas sans de notables difficultés. Plus directe et plus simple, la langue latine avait reçu de Tertullien son assiette à peu près définitive. La langue grecque, au contraire, plus riche en nuances, mais embarrassée de synonymes à la fois nombreux et imprécis, fut lente à se fixer.

Pour exprimer l'unité de nature en Dieu, le concile de Nicée admettait comme équivalents les termes *essentia*, οὐσία, et *substantia*, ὑπόστασις, Denzinger-Bannwart, n. 54, qui le restèrent, en effet, toujours pour les Occidentaux. Mais les Orientaux, à la suite de saint Basile, *Epist.*, CCXXXVI, 6, *P. G.*, t. XXXII, col. 884; cf. *Epist.*, XXXVIII, 3, col. 328, distinguaient « entre la nature et l'hypostase », comme « entre le commun et l'individuel ». Dès lors, le terme « hypostase » leur servait à désigner la personne, tandis que le terme πρόσωπον, compromis d'ailleurs par l'hérésie sabellienne, n'évoquait à leurs yeux, suivant son étymologie, que l'idée d'une personnification. Ainsi, alors qu'on disait en latin : *una natura (essentia* ou *substantia) tres personæ*, le dogme trinitaire s'énonçait chez eux dans la formule : μία οὐσία (ou φύσις) τρεῖς ὑποστάσεις.

L'accord fut plus difficile à obtenir en matière de christologie. En latin, il était obvie de dire : *duæ naturæ, una persona.* Mais, en grec, πρόσωπον, qu'adoptaient les nestoriens, était suspect aux orthodoxes et ὑπόστασις demeurait pour la plupart synonyme de φύσις. Il en était ainsi chez les Antiochiens, qui les prenaient au sens de « nature » et devaient, en conséquence, parler de δύο φύσεις ou ὑποστάσεις. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 18 et 24. Saint Cyrille de son côté faisait la même identification, mais au sens de « personne », *ibid.*, p. 61. D'où les formules qui lui étaient chères : μία φύσις, ἕνωσις κατὰ φύσιν ou καθ' ὑπόστασιν.

Par analogie avec le langage trinitaire, d'autres cependant, tels que Flavien de Constantinople, *ibid.*, p. 82, opposaient φύσις à ὑπόστασις. Le concile de Chalcédoine consacra définitivement cette distinction et, de plus, fit adopter, sous l'influence de l'Occident, l'équivalence de ce dernier terme avec celui, plus contesté, de πρόσωπον. Désormais la formule dogmatique de l'Incarnation était celle-ci : un seul Christ en deux natures, ἐν δύο φύσεσιν, ces « deux natures » s'unissant en une seule personne : εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν. Denzinger-Bannwart, n. 148.

Il restait à déterminer exactement la signification philosophique de ces termes. Pour saint Basile, « hypostase » était encore synonyme de nature concrète ou d'individu. Déjà les autres Cappadociens y ajoutent les idées de totalité, de spontanéité et d'indépendance. Au VIe siècle, en Occident, la définition classique de Boèce : *Persona est naturæ rationalis individua substantia* ne dépasse guère le premier sens. Mais Léonce de Byzance, en Orient, met avec raison l'accent sur la notion d'autonomie comme caractéristique de la personne.

Ces précisions ont été transmises à la théologie orientale par saint Jean Damascène et c'est aussi dans la même voie que la scolastique a dirigé ses analyses dont il nous reste à recueillir le résultat.

II. Notion de la nature. — Suivant les divers aspects sous lesquels on envisage un être, on peut lui appliquer les concepts d'essence, de substance et de nature.

L'*essence* se dit, dans l'abstrait, des éléments constitutifs d'un être. Elle s'exprime par la définition et entraîne, par voie de conséquence, la distinction des êtres entre eux. Pour passer dans l'ordre réel et devenir un individu, l'essence doit s'accompagner de telles

ou telles propriétés concrètes : on la dit alors *substance*, en ce qu'il lui appartient de se soutenir par elle-même, tandis que les « accidents » ont besoin d'elle comme support. Une fois réalisée, l'essence devient la source d'opérations à elle propres : elle prend alors le nom de *nature*. La nature est donc l'essence d'un être considérée comme principe prochain d'action, c'est-à-dire l'être lui-même en tant que susceptible d'agir.

Ainsi l'homme se caractérise en lui-même et se différencie des autres êtres en ce qu'il est un animal raisonnable, c'est-à-dire fait d'âme et de corps : telle est son essence. Mais on n'a d'homme réel que lorsque cette essence abstraite se revêt de caractères individuants : par rapport à ces accidents le corps et l'âme jouent le rôle de substance. Chacune de ces substances se manifeste par des actions appropriées : en ce sens leur union constitue proprement la nature humaine, qui représente pratiquement pour nous le tout de l'homme.

Il est clair qu'entre ces divers éléments il n'y a pas de différence véritable, mais seulement une distinction formelle, fondée sur les divers aspects que l'être humain présente à notre esprit. En Dieu il y a identité totale : essence divine, substance divine, nature divine sont des mots différents qui désignent une seule et même réalité.

III. Notion de la personne. — Quelque importante que soit, dans la notion d'un être, l'activité par où il révèle les propriétés de son essence, il y a quelque chose en lui de plus intime : c'est le fait de se suffire, pour former un tout indépendant de n'importe quel autre. En ce sens, il forme une *hypostase*. Terme générique qui se diversifie lui-même en deux : *suppôt*, quand il s'agit d'un être sans raison; *personne*, quand il s'agit d'un être raisonnable.

Appliquée à l'homme, la personne est donc le privilège que l'être humain a de s'appartenir et de n'être pas la chose d'un autre. Emprunté à une analogie d'ordre juridique, ce concept recouvre une réalité beaucoup plus profonde : le fait pour l'homme d'être à soi et pour soi, de constituer le principe premier et le terme dernier de tout ce qui se passe en lui, de poser des actes qui lui soient propres et lui restent attribuables.

Ce n'est donc pas ni le corps ni l'âme pris isolément qui constituent la personne humaine, mais les deux envisagés dans l'unité d'un tout qui se suffit et qui se traduit dans le langage par la faculté de dire : moi. On se gardera d'ailleurs d'identifier, comme le fait d'ordinaire la psychologie moderne, conscience et personnalité; celle-ci doit être conçue comme la réalité ontologique dont celle-là n'est qu'une manifestation accidentelle. L'enfant, l'idiot ou seulement l'homme endormi n'ont pas conscience d'eux-mêmes : ils n'en forment pas moins une personne humaine.

Du point de vue empirique, c'est la nature qui révèle la personne. Mais, en soi, c'est la personne qui dirige et possède la nature. Si la nature est, dans l'homme, le principe immédiat de ses actions, *principium quo*, la personne est le sujet qui les pose, *principium quod*, et donc aussi, en dernière analyse, celui qui les reçoit.

Il y a controverse dans l'École sur le constitutif formel de la personnalité. Pour l'école thomiste, c'est une perfection positive surajoutée à l'être humain, tandis que pour l'école scotiste elle serait due seulement au fait négatif que l'homme se termine en lui-même et n'est pas approprié par un autre. Beaucoup de modernes se rallient à cette dernière conception, qu'ils estiment plus simple et non moins satisfaisante.

Cette divergence se retrouve naturellement dans l'application qui est faite de ce concept aux mystères chrétiens.

Sur l'histoire de ces notions dans la philosophie chrétienne, consulter Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, *passim*; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II et III, *Du concept de « nature » et de « personne » dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles*, dans *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, p. 210-227. La définition en est exposée dans tous les manuels scolastiques d'ontologie, reprise par les théologiens dans les traités de la Trinité et de l'Incarnation. Sur leur valeur, voir R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, 1909.

J. Rivière.

NATURISME. — 1° *Définition et exposé.* — Pour expliquer l'origine du sentiment religieux et l'apparition des religions, certains ont recouru à des systèmes arbitraires comme l'animisme, le mânisme, le mythisme, le magisme, etc. (voir ces mots). Une explication plus rudimentaire encore se contente de faire appel à un sentiment élémentaire comme l'admiration, l'étonnement ou la peur, sans la mise en jeu d'aucun élément rationnel, sans l'application la plus simple même du principe de causalité. Cette théorie constitue le Naturisme. Elle cherche l'origine du sentiment religieux dans celui de l'infini devant les aspects de la nature, sentiment que le langage vient ensuite découper et disséquer arbitrairement en concepts distincts. C'est le système de ceux qui n'en ont pas, de ceux qui reculent devant une observation plus aiguë des faits, devant une analyse un peu philosophique, celui des poètes et des littérateurs. *Primus in orbe deos fecit timor*, disait déjà Stace (*Theb.*, III, v. 660), en écho à Lucrèce et aux vieux atomistes grecs. J. Lemaître, *Les Contemporains*, VIe série, p. 652, à propos du panthéisme lamartinien, décrit assez bien ce que pourrait être cet état d'âme, plus sentimental qu'intellectuel, en face de la nature.

Cet état psychologique n'est pas sans relations avec ce que l'école sociologique appelle la « mentalité prélogique » (voir Non-civilisés). C'est au naturisme que faisait appel A. Réville, pour expliquer les toutes premières formes religieuses, dans les *Prolégomènes de l'histoire des Religions*, 1886, p. 132. Certaines formes du préanimisme se réduisent à un simple naturisme. Ainsi l'hiérologue belge Goblet d'Alviella pense que « tous les objets mobiles ou susceptibles de se mouvoir... ont fait l'effet (à l'homme primitif) de corps doués comme le sien, de volonté, par suite de vie et de personnalité... Il leur a attribué le caractère mystérieux et surhumain qui inspire le sentiment religieux... mais sans nécessairement établir dans ces personnalités réelles ou imaginaires l'opposition entre l'esprit et le corps laquelle caractérise l'animisme. » *Rev. hist. des religions*, 1910, p. 13. Guyau, dans son *Irréligion de l'avenir*, se rapproche de ces vues : pour lui l'homme primitif a vu dans la nature non pas des phénomènes, mais des volontés très puissantes, bienfaisantes ou malfaisantes, formant avec lui une vaste société, et qu'il lui était possible d'influencer à son avantage par des rites. L'explication naturiste se retrouve dans les théories de l'école sociologique, lorsqu'elle fait appel à la notion confuse d'un pouvoir analogue au *mana* mélanésien, qui n'est ni exactement un fluide, ni une cause, ni une force, ni une substance, ni une qualité, mais participe de tout cela à la fois. Enfin c'est encore sur le naturisme que M. Muller (voir ce mot) greffait son système philologique : « Par cela seul que le langage est fait d'éléments qui traduisent des états humains, il ne peut s'appliquer à la nature sans la transfigurer, » c'est-à-dire sans l'humaniser, sans lui donner un aspect anthropomorphique. Par là, Mythisme et Naturisme ont eu la velléité de se rejoindre. Divers autres auteurs français ou étrangers se sont ralliés, sous des expressions différentes, à des vues analogues : Marillier, Powell, Tiele, Clodd, Fro-

benius, et font, par le préanimisme, la transition entre animisme (voir ce mot) et naturisme. Celui-ci diffère de celui-là en ce qu'il se contente de personnifier et de diviniser des êtres de la nature, des objets physiques, en leur prêtant la vie, mais sans chercher à y distinguer, derrière ou sous l'élément physique, un élément spirituel, sans y loger un esprit.

2° *Critique.* — La première faiblesse des théories naturistes c'est précisément d'être de pures théories, de simples postulats, des produits de la spéculation, sans aucune base expérimentale, sans appui aucun sur l'observation. On reconnaît implicitement ce caractère spéculatif quand on déclare, comme le fait Goblet d'Alviella, que « l'animisme présente la forme la plus rudimentaire des systèmes religieux accessibles à l'observation », que « l'animisme peut être pris comme point de départ pour les phases de l'évolution religieuse qui tombent dans le champ de l'observation », *Croyances, Rites, Institutions*, Paris, 1911, t. II, p. 119. Ces formules contiennent implicitement la conclusion que l'observation ne connaît pas le naturisme qui, dans l'esprit de ces auteurs, est antérieur à l'animisme.

De fait celle-ci est amenée à des constatations nettement opposées au naturisme. S'il existe des cas d'adoration directe de phénomènes naturels, il n'existe aucune période où cette adoration directe se rencontre exclusivement. Bien loin de là, les époques les plus anciennes, comme les états les plus rudimentaires de la religion et du culte, comportent déjà des combinaisons variées où l'élément rationnel tient sa place. Et comment en serait-il autrement ? D'abord ces impressions extraordinaires, admiration ou terreur devant la nature, que l'on prête aux primitifs, ne sont qu'une invention romanesque. Cet émerveillement n'a jamais existé. Si quelqu'un s'extasie devant les merveilles de la nature, ce ne sont pas les simples. Et s'ils sont fortement affectés parfois par des phénomènes extraordinaires, éclipses ou tremblements de terre, ces émotions passagères, comme le note Durkheim, « ne peuvent servir de base à ces systèmes stables et permanents d'idées et de pratiques qui constituent les religions. » *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 119. Le primitif n'était pas un contemplatif, mais un rude lutteur ne s'inquiétant de la nature que pour la maîtriser.

Et comment d'ailleurs la qualité spécifiquement religieuse des croyances et pratiques envisagées serait-elle sortie d'émotions dépourvues de cette qualité spécifique ? Admiration ni crainte n'ont rien en soi de religieux, et s'il s'y mêle parfois un élément religieux, c'est quand celui-ci coexiste déjà dans l'âme qui les éprouve. En réalité il suffit au non-civilisé d'une application élémentaire du principe de causalité pour s'élever, du sentiment de sa faiblesse, à l'idée d'une puissance qui le dépasse, d'un auteur, maître et ordonnateur des choses, qu'il imaginera et nommera du moins mal qu'il pourra et pour lequel il éprouvera naturellement le sentiment spécifiquement religieux. Il n'y a rien là qui outrepasse la portée de l'homme, si peu évolué qu'on le suppose.

Baron Descamps, *Génie des Religions*, Bruxelles-Paris, 1923; Pinard de la Boullaye, *Étude comparative des Religions*, Paris, 1922-1925; G. Rabeau, *Introduction à la théologie*, Paris, 1926; voir aussi l'article Non-civilisés.

P. Fournier.

NAVERY (Raoul de), pseudonyme de Marie-Eugénie Saffray, dame Chervet. Elle naquit près de Ploërmel en 1831 et mourut à la Ferté-sous-Jouarre en 1885. Elle a publié un grand nombre de romans qui furent et sont encore beaucoup lus : *Le capitaine aux mains rouges; Les Drames de la misère; Les héritiers de Judas; Patira; Le Trésor de l'Abbaye; Jean Canada; Les Idoles; Madeleine Miller; La foi jurée; Les Mirages d'or; Les Parias de Paris; Les chevaliers de l'Écritoire; La route de l'abîme; L'Aboyeuse*, etc. Ces romans sont animés du plus pur esprit catholique, habilement construits, passionnants à un degré inouï, mais il ne faut regarder de trop près ni à la vraisemblance ni au style. Le miracle ou, si l'on veut, les coïncidences miraculeuses sont monnaie courante, les clichés littéraires aussi. Au vrai, les romans de R. de Navery ressemblent à des contes de fées, mais ces contes de fées dégagent une émotion poignante et un rare parfum d'honnêteté. Ils méritent d'être mis en bon rang dans les bibliothèques populaires.

Léon Jules.

NAZAIRE ET CELSE. — Paulin, le biographe de saint Ambroise, nous assure qu'on ignore l'époque où Nazaire endura le martyre à Milan, en compagnie de l'enfant Celse adopté par lui. Les actes fabuleux que l'on trouve dans les Bollandistes au 28 juillet, disent que ce fut sous Néron. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'après la mort de l'empereur Théodose arrivée en 395, saint Ambroise découvrit, dans un jardin situé en dehors de Milan, les corps des deux martyrs Nazaire et Celse, les fit transférer dans la basilique des Apôtres, près de la porte Romaine, et leur rendit les mêmes honneurs qu'aux corps des saints Gervais et Protais. Le culte des saints Nazaire et Celse se répandit ensuite dans les Gaules et, avant le XIe siècle, ils étaient patrons de la cathédrale d'Autun. — Adon et Usuard ont confondu ce Nazaire avec un autre du même nom honoré le 12 juin.

J. Baudot.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 124871408